

THE HELLENISTIC AND JUDAIC BACKGROUND TO THE NEW TESTAMENT



29th International Biblical Conference Szeged
27–29 August, 2018

Edited by Benyik György

JATE
Press

THE HELLENISTIC AND JUDAIC BACKGROUND
TO THE NEW TESTAMENT

THE HELLENISTIC AND JUDAIC BACKGROUND TO THE NEW TESTAMENT

29th International Biblical Conference Szeged
27–29 August, 2018



Szeged 2019

Support by NKA, SZNBK



Patrons of the Conference

DR. GYÖRGY JAKUBINYI archbishop of Alba Iulia,

DR. LÁSZLÓ KISS-RIGÓ diocesan bishop,

PROF. DR. SZABOLCS SZUROMI rector (PPKE),

PROF. DR. LEVENTE BALÁZS MARTOS, member of the Pontifical
Biblical Institute

Edited by

GYÖRGY BENYIK

Publisher's Readers

SZABOLCS CZIRE, MARTIN MEISER, GOTTFRIED SCHIMANOWSKI

Design

ETELKA SZÖNYI

ISBN 978-963-315-400-7

© Editor and authors, 2018

© JATEPress, 2019

CONTENTS

Introduction	15
Levente Balázs MARTOS: Altes und Neues... Laudation für György Kocsi anlässlich der Verleihung des Gnilka-Preises 2019	17
Zoltán ADORJÁNI: Wie hat Philon von Alexandrien den am Anfang erschaffenen Menschen betrachtet?	21
Das Menschenbild bei der Schöpfung nach der Sicht Philons von Alexandrien	21
Die Kosmogonie Philons von Alexandrien	22
Die Schöpfung des Menschen	28
Literatur	30
Manabu AKIYAMA, John: Significance of the High-Priestly Prayer of Jesus (<i>Jn</i> 17) in comparison with the Structure of the First Half of Homer's <i>Odyssey</i> (<i>Od.</i> 1–12)	33
Introduction	33
1. Panathenaea	34
2. Sequence of "the story of Alcinous"	35
3. High-Priestly Prayer of Jesus in the <i>Gospel according to John</i>	37
4. Temporal return to the original state, or the "preexistence"	38
5. Glory to win with difficulty	39
6. Unity and Community	40
Conclusion	41
Bibliography	42
György BENYIK: The Prologue of John and Hellenistic texts	43
Antecedents	44
The topics of the Prologue in Hellenistic texts	45
The Logos	45
The problem of existing <i>ab ovo</i>	46
The creating Word	46
The Witnesses of God	47
The difference between world concepts	48

The witness starts speaking	49
God among us	49
The relationship between God and the world	50
Summary	50
Bibliography	50
Klaus BERGER: Thema: Übersetzung und Abgrenzung. Die Übersetzungsleistung des hellenistischen Judentums	53
1. Einleitung	53
2. Problem der Analogie	53
3. Die Situation der älteren katholischen Exegese	55
4. Die Materialbasis religionsgeschichtlicher Forschung	56
5. Zur Frage nach der Wahrheit	57
6. Dualismus	57
7. Der eine Gott und die Eunuchen	59
Mario CIFRAK OFM: Nikolaiten (Offb 2,6.15)	61
1. „Briefe“	61
2. Nikolaos von Damaskus	64
3. Schluss	67
Literatur	67
Szabolcs CZIRE: The Beelzebul Controversy – A Mediterranean Cultural Reading	69
1. Introduction	69
2. Textual variants	71
3. Jesus' relationship with demonic powers	72
4. Who is Beelzebul? The function of identification	74
5. Divided country and the despoiled, strong man	75
6. By the finger of God	77
Summary	79
Balázs CSERNAI: Die Gemeinde des „aufgespießten Sophisten“ Kritische Anmerkungen des Lukianos von Samosata über die Christen und die Stellungnahme des Lukas in der Apostelgeschichte	81
Einleitung	81
Standortsbestimmungen	82
Textanalyse	83
Zusammenfassung und Ertrag	88
Literatur	89

Nóra DÁVID: “After three days I will rise again” (Mt 27:63) – the importance of the days after death in second Temple Judaism	91
Introduction	91
The Resurrection-story	92
Antecedents and Parallels: The “three-days” in the Old Testament and Pseudepigrapha	93
The “three days” in Rabbinic Sources	95
The Physical Imprint of the “three-days”	97
The Significance of the “three days” in Light of the Bural Rites of the Second Temple Period – A Summary	98
Bibliography	99
Pál DIÓSZEGI SZABÓ: ἔκβολή’ or ‘iactus’ in the Acts 27: 18–19, 38 – juridical remarks on possible connections with Hellenistic and Roman maritime law	101
1. Introduction, about naval merchandise in Roman Empire	101
2. Some moments Paul’s maritime journey	102
3. My maritime legal remarks on Biblical narration	105
Sándor ENGHY: Hintergrund und Botschaft der grammatikalischen Lösungen neutestamentlicher Texte	109
Literatur	117
Péter FORISEK: The mythical Colchis. Religious syncretism in the Eastern Black Sea Region in the early 2 nd century AD according to the Periplus by Flavius Arrianus	119
Bibliography	126
Tord FORNBERG: The Annunciation – Jewish and Hellenistic Elements	129
1. Introduction	129
2. The Genre: The Promise of a Child to be Born	130
3. Elements from Hellenism and Judaism	132
4. Details from Judaism	135
5. Other Authors and Texts	139
6. Concluding remarks	140
Bibliography	141

Ida FRÖHLICH: Peshar Habakkuk – the Purpose and Meaning of a Peculiar Writing	143
Types and Dichotomy	144
Sins of the Evil Priest and Groups of “the Other” – Plundering and Violence	146
Cultic Offenses of the Evil Priest, the Priests and Pharisees	149
Legitimation and Ancient Near Eastern Historiography	149
Endre Ádám HAMVAS: The Hermetic background of the Pauline term ‘logiké latreia’	153
1. Introduction	153
2. The Hellenistic background	155
3. Theological explanation	157
4. Conclusions	162
Bibliography	163
Gábor HAMZA: Der christliche Cicero	165
Ausgewählte Sekundärliteratur	174
Dolores G. KAMRADA: The Living Cross	179
Bibliography	190
Imre KOCSIS: Die Diakonia in den griechisch-hellenistischen Schriften und im Neuen Testament. Eine kritische Annäherung an die neuere Forschung .	191
Kurzer Forschungsüberblick	191
Die Diakonie im Markusevangelium	196
Viktor KÓKAI-NAGY: Freiheit: hellenistisches Wort mit christlichem Inhalt.	
Freiheit als Verzicht bei Paulus	199
Freiheit in der hellenistischen Welt	200
Freiheit bei Paulus	206
Die Folgerungen	212
Was sagt uns das für das jetzt und heute?	215
Literatur	216
Zsolt KOVÁCS: Eudaimonia – stoische theoretische Kenntnis oder christliche praktische Verwirklichung?	219
Einführung	219
1. Die einzige Weltordnung der Stoiker und ihre Schlußfolgerungen	221
2. Der die Natur belebende Gott	222

3. In Übereinstimmung mit der Natur zu leben – <i>kata physin</i>	223
4. Drängende / anregende ethische Hinweise in Röm 12–13	225
5. Zusammenfassung	229
 Mihály KRÁNITZ: Hellenistic Cities on the Journeys of Paul	 231
1. The Person of Saint Paul and the World of the Poleis	231
2. Paul and Hellenism	233
3. Hellenistic/Greek influence in society	234
4. The spread of the Gospels in the Hellenistic cities	236
5. The peculiar situation of Hellenistic cities	237
6. The Greek language is a device of the Gospel	239
 György KUSTÁR: χρεῖα and gospel-anecdote in the service of ancient education	 241
1.	244
2. Education and mimesis	246
3. Chreia and its traces in the Jesus-tradition	249
4. Conclusion	253
 Michael LABAHN: Zum „Neuen Wettstein“. Vorstellung und Hinweise zur religionsgeschichtlichen Methodik	 255
0. Vorbemerkung	255
1. Forschungsgeschichtliche Erinnerungen zum <i>Neuen Wettstein</i>	256
2. Joh 2,1–11: ein Beispiel	262
3. Zum Methodenprofil des Neuen Wettstein	271
4. Ausblick	276
 Virgil LÁSZLÓ: Paul’s Figure and Epimenides in Acts 17: Some Remarks on the Hellenistic Background of the Areopagus Speech	 281
Acts 17:28	281
The second quotation	281
The first quotation	283
The figure of Paul and Epimenides	285
Conclusion	288
Classical Authors	289
Bibliography	289

Martin MEISER: Die religiöse und kulturelle Enzyklopädie des Markus-	
evangeliums	291
1. Das Markusevangelium als gestalteter Text	292
2. Weltwahrnehmung	295
3. Die himmlische und die widergöttliche Welt	298
4. Jesus Christus	302
5. Die Ethik	306
6. Ausblick	308
Áron NÉMETH: Mit eisernem Stab und zerschlagendem Wort. Bemerkungen	
zur Ambivalenz des Messiasbildes in den Psalmen Salomos und in der	
Offenbarung des Johannes	311
1. Einleitung	311
2. Problemstellung	313
3. Die messianische Rezeption alttestamentlicher Texte	316
4. Die Auflösung der Ambivalenz	320
5. Fazit	322
Literatur	323
Karl-Wilhelm NIEBUHR: Das Neue Testament im Kontext jüdisch-	
hellenistischer Literatur. Röm 1,19–23 als Testfall	327
1. Zum Neuen Testament in religionsgeschichtlicher Perspektive	327
2. Zum Ansatz und Aufbau des <i>Corpus Judaico-Hellenisticum Novi</i>	
<i>Testamenti</i>	329
3. Röm 1,19–23 als Testfall für das CJHNT	331
4. Zusammenfassung zum Befund in der frühjüdischen Literatur	339
5. Auswertung für die Interpretation von Röm 1,19–23	340
Literatur	341
György PAPP: Being One in Christ: Dissolving Socio-Cultural Differences	
in the New Testament (Pauline Theology)?	343
Preliminary statements: the “road signs” of interpretation	343
Historical prelude: the roots of the attitude toward Greeks in the Bible	344
Unity of very different people: “one in Christ” and the “one body” of	
Christ	346
Conclusion	352
Bibliography	352

Ottó PECSUK: Paul's Terminology of <i>dikaioun</i> . A question of translation	355
The problem	355
Thought background in the Hebrew Bible	356
Secular Greek terminology	357
The LXX usage	358
Paul's terminology of <i>dikaioun</i>	359
Genesis 15:6 – Romans 4:3.9.23	360
Isaiah 28:16 – Romans 10:11 (cf. 9:30–33)	360
Psalm 143:2b (142:2b) – Romans 3:20	361
Habakkuk 2:4 – Romans 1:17	361
How do modern Bible Translations tackle with the issue?	362
Imre PERES: Hellenistic Texts and Images in John's Apocalypse	365
Introduction	365
1. Examples of Hellenistic texts in the Book of Revelation	367
2. Eschatological schemes in ancient and biblical concepts	371
3. Summary	375
Bibliography	376
Zoltán ROKAY: Das Neue Testament und Diogenes Laertios. Ein Vergleich . .	379
Einführung	379
Das Neue Testament und Diogenes Laertios	381
Die synoptischen Evangelien	381
Das Johannesevangelium	391
Die Apostelgeschichte (Apg)	395
Das „Corpus Paulinum“ und die Apostolischen Briefe	399
Literatur	406
Gottfried SCHIMANOWSKI: Sechs Philonische Texte als Hintergrund des Römerbriefes. Eine kritische Durchsicht durch ein Textbuch	407
1. Römer 2,28f im Vergleich mit <i>Quaestiones in Exodum</i> II,2	409
3. Römer 6,10f im Vergleich mit <i>Det</i> 49	417
4. Römer 7,7f im Vergleich mit <i>SpecLeg</i> IV, 84f	421
5. Römer 8,12f im Vergleich mit <i>Heres</i> 57	423
6. Römer 9,7–13 im Vergleich mit <i>LegAll</i> III,75–88	424
7. Schluss	427
Literatur	428

Udo SCHNELLE: Das Neue Testament als Teil des Hellenismus	
–Forschungsgeschichte, Methodologie und Perspektiven –	433
1. Einleitung	433
2. Die Geschichte der religionsgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments	435
3. Das Neue Testament als Teil des Hellenismus	443
4. Fazit	447
Literatur	449
József SZÉCSI: Notes to the Rabbinical Background of 1Corinthians	
11,4.5.10.14–15	453
1Corinthians 11,4	453
1Corinthians 11,5	457
1Corinthians 11,10	459
1Corinthians 11,14	462
1Corinthians 11,15	463
Bibliography	463
Gábor SZLÁVIK: Der Montanismus als Widerstandsbewegung im Frühen Christentum? – Beiträge zur Entstehungsgeschichte einer „ketzerischen“ Sekte Phrygiens	465
Einleitend: Die wichtigsten Quellen zum Thema	468
Unsicherheit der Großkirche von Beurteilung der früheren montanistischen Lehren: Orthodoxie oder Ketzerei?	470
Prophetenamt und Prophezeien in der Frühphase der Montanismus	472
Schlusswort	475
Abkürzungen griechischer und lateinischer Autornamen und Werktitel	477
Abkürzungen moderner Fachwerke	477
Literatur	478
Weitere Abkürzungen	480
Szabolcs Anzelm SZUROMI O.Praem.: Legal Recognition of the Church in the Roman Empire – The Status of “religio licita” –	481
Introduction	481
1. Historical background	482
2. Genre of the Decree of 313	483
3. Problems with expression “Religio licita”	486
4. “Decree of Milan”: its unity and date	488
5. The theological concept of Part I	491
Conclusion	492

Csaba TÖRÖK: Πάσα γραφή θεόπνευστος. Literarische Parallele und Möglichkeiten der Interpretation	495
1. Der Text des 2Tim 3,16	495
2. Suche nach hellenistische Parallelen	500
3. Erschließung von 2Tim 3,16	503
Literatur	504
Vadim WITTKOWSKY: <i>Vita</i> des Flavius Josephus als Vorlage des lukanischen Doppelwerkes	507
1. Einleitung	507
2. Ein Vergleich zwischen Apostelgeschichte und <i>Antiquitates</i>	508
3. Der Beginn des Lukasevangeliums und der Autobiographie des Josephus	509
4. Ein jüdisches Wunderkind	511
5. Ein Einsiedler in der Wüste	512
6. Eine gefährvolle Reise von Palästina nach Rom (vgl. Apg 23/26–28)	513
7. Zusätzliche Abhängigkeitsindizien in Lk 3,23–38	515
8. Zum Sinn der Benutzung der josephischen Autobiographie durch Lukas	516
Interview with Gnilka Prize winner Bible scholar György KOCSI recorded by György Benyik	519
Contributors	525

INTRODUCTION

Although the scripture of the New Testament forms part of the Hellenistic literature there has never been a conference held in Hungary about this connection. Beyond our openness to ecumenical and religious dialogue, our conference has now been opened up in an interdisciplinary direction, and thus I would like to thank all those researchers and translators of Hellenistic texts who have nurtured this process and accepted our invitation to the conference in Szeged.

It is a great honour for us that Professor Udo Schnelle and Professor Klaus Berger, who are internationally renowned representatives of this topic and who became our surprise guests due to problems of organization, were among the special lecturers of our conference. Udo Schnelle's name, among others, has been intertwined with the release of *Neuer Wettstein* on the topic concerned. It has gained international fame for him and he was the one who presided over Biblical scholars of the world at the conference of SNTS in Szeged in 2014.

The Hungarian translation of Klaus Berger's work, which, after some previous experiments, was finally translated by Eszter Zsóka, meticulously edited by Etelka Szőnyi and published by JATEPress mobilized the scholars and translators of Hungarian classical philology for the occasion. The Hungarian version of Berger's opus, which was translated and edited for two years altogether, mobilized about a hundred Hungarian scholars of Hellenistic literature who were happy to share their previous translations with us. Thus it is no coincidence that many have also agreed to take part in our conference also as a lecturer.

Even if we mention just the names of our main lecturers, we can display an impressive list. **Dr Udo Schnelle**, from Martin Luther University of Halle-Wittenberg, is the editor of the largest collection of Hellenistic texts, the so-called *Neue Wettstein*. Professor **Dr Karl-Wilhelm Niebuhr**, Jena, president for the Eastern European section of SNTS (Society for New Testament Studies). Professor **Dr Tord Fornberg**, Uppsala, professor of the SJ Institute named after Cardinal Newman; it was the first time that he had taken part in our Conference. Professor **Dr Martin Meiser**, Saarland University, publisher of *Septuaginta Deutsch* and a keen supporter of Eastern European Bible scholars. Professor **Dr Klaus Berger**, Heidelberg, creator of the collection of Hellenistic texts.

We are pleased to have been able to welcome some renowned Hungarian researchers, too at our conference: Professor **Dr Szabolcs Szuromi**, Rector of the Pázmány Péter Catholic University, is a legal historian who clarified and placed the term “religio licita”

in the context of antique law history. Professor **Dr Ida Fröhlich**, a world-renowned Hungarian Qumran expert at Pázmány Péter Catholic University, who highlighted the genre of Peser. Professor **Dr Zoltán Rokay**, Professor Emeritus at Pázmány Péter Catholic University, sent us a lecture on the parallel aspects of the texts of the New Testament and Diogenes Laërtius. **Dr Michael Laban** sent a great presentation on the comparison between *Neue Wettstein* and the collection of Klaus Berger.

The conference with 37 lecturers, supported by the Minister of Human Resources and local Bishop **Dr László Kiss-Rigó**, has become our largest conference organized in the past 29 years with the most representative scholarly participants in Szeged. We would like to thank **Dr György Jakubinyi**, Archbishop of Alba Iulia, for continuously patronizing of our conference, thus significantly contributing to the development of the past 30 years.

The Szeged International Biblical Conference, which has been organized annually from 1989, has so far published 30 volumes of the lectures delivered at the Conference. At our conference so far, in the past 29 years, there have been 376 lectures delivered, we have had 3898 visitors and we have been able to welcome 174 professors from abroad.

In 2014, SNTS, the organization of New Testament researchers held its itinerant conference in Szeged, when more than 350 researchers from five continents arrived in our city.

Our conference has concluded a cooperation agreement with the Orthodox Faculty of the Babes-Bolyai University in Cluj-Napoca. We have a similar kind of cooperation agreement with John Paul II University in Warsaw. This year, we have signed a cooperation agreement with Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies in Budapest. It was a worthwhile culmination of the work of **Dr József Szécsi**, the president of the Christian-Jewish Society in Hungary, and our Gnilka Prize winner this year, who has been dedicated for decades to the dialogue between the two monotheistic religions and the dissolution of anti-Semitism in Hungary.

In the international scientific community, the valuable studies of Hungarian researchers often just disappear; in this book, the Bible and Hellenistic scholars of the countries surrounding the Carpathian Basin are presenting themselves for the first time to the international scientific community. I highly recommend this book to all our friends in order to deepen future scholarly dialogue.

Szeged, 15th January, 2019, the Festive Day of Paul of Thebes,

Dr György Benyik PhD
Director for SZNBK
(Szeged International Biblical Conference)

ALTES UND NEUES...
LAUDATION FÜR GYÖRGY KOCSI ANNLÄSSLICH DER
VERLEIHUNG DES GNILKA-PREISES 2019



Im 13. Kapitel des Matthäusevangeliums, am Ende der Parabel über das Himmelreich lesen wir den Spruch Jesu: „Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleich einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt.“ (Mt 13,52). Gleich kommen einem die Fragen: die ganz allgemeine, was für einen Vorrat denn ein Schriftgelehrter haben kann; dann die etwas nähere, was damals als Vorrat dem Hausherrn wohl zur Verfügung stehen konnte; und schliesslich die sehr berechtigte Frage: Was hat das alles mit dem Gnilka-Preis von Herrn Professor György Kocsi zu tun?

Am leichtesten zu beantworten ist – so scheint es mir – die erste Frage. Ein Schriftgelehrter ist beauftragt, neuen und zugleich alten Sinn aus den Texten hervorzuheben, die ihm anvertraut worden. Einen Sinn, uralte und immer wieder neu zugleich; ganz aus der Tradition und doch völlig neu; der neuen Situation entsprechend, ein Aus-

druck also für den zeitlosen Wert alter Traditionen, und doch vorauszeigend, fast revolutionär, wie ein Vorsprung zu Teilen der ganzen Wahrheit, die bisher nicht einmal zu erahnen waren.

Die zweite Frage, fast exegetisch, und doch eher auf Antrieb beantwortet. Was ist denn im Vorrat des Hausherrn, was kann er an Neuem und Altem hervorholen? Am ehesten denkt man ans alte Bild biblischen Gemeingutes, an Wein. An den neuen Wein, den man besser nicht in alte Schläuche tut, an den völlig frischen und besten Wein, den der wahre Hausherr in Kana und in der Welt so lange verschonte, nun aber reichlich schenkt und einschenkt.

Die dritte Frage ist danach auch rasch zu beantworten: Was hat das alles mit dem Gnilka-Preis von unserem Kollege und Freund György Kocsi zu tun? Vieles, in jeder Hinsicht! Erlauben Sie mir, Daten und Zitate aufs kürzeste zu fassen, und mehr bei Eindrücken zu verweilen. In György Kocsi habe ich erstens einen Kollegen kennengelernt, der in seinem biblischen Vorrat immer Neues und Altes bewahrt und bereithält. Dank der Organisation der Bibelkonferenz in Szeged, die wir Professor Benyik verdanken, sind wir in den letzten 30 Jahren so viele verschiedenen Bereiche der Bibelwissenschaft bewandert – und, so habe ich selbst die Erfahrung gemacht, György Kocsi ist einer, der sich am schnellsten mit begründeten Vorträgen und klugen Ergänzungen zur lebhaften Diskussion dieser Konferenzen am meisten beiträgt. Kaum einer, so scheint es mir, der sich so vielseitig und gründlich auskennt, der seine altorientalische Kenntnisse so gut mit den theologisch-biblischen Einsichten unter uns verbinden konnte. Unter seinen Veröffentlichungen finden wir meistens alttestamentliche Themen, die oftmals ein theologisches, oft aber auch ein historisch-kritisches und manchmal methodologisches Interesse vorzeigen. Aber für die ungarischen Studenten waren auch seine Übersetzungen von grossem Wert – Werke von Norbert und Gerhard Lohfink, Josef Ernst und andere mehr sind in seiner Übersetzung in unserer Sprache zu lesen.

Neues und Altes – ein Sinnbild für mich auch für den Wechsel der Generationen und Systemen, die György Kocsi zu bewältigen hatte. Als Student lebte er noch hinter dem eisernen Vorhang, in einer Zeit, als die Grössten keine Lehrbefugnis erhalten konnten („dank dem Staat“, nicht der Kirche...) Ohne Reisepass, bis 1990, ohne Führerschein, oftmals unter Verdächtigungen und Vernachlässigungen, weil er zur Untergrundorganisation „Bokor“ (unter der Leitung von György Bulányi) gehörte. Und dann der grosse Wechsel, wenn plötzlich alles frei und erlaubt ist, wenn es einem fast schwerfällt, unter den vielen guten Möglichkeiten die richtige Entscheidung zu treffen. So kommt er 1990 zuerst nach Tübingen, um zu studieren, hat grosse Professoren und sammelt viele wichtige Eindrücke, um dann hier, zu Hause, mit einem oft zerquälten Herz für viele dazusein, die ihn im Pfarre am Balaton, im Priesterseminar zu Veszprém und in den Hörsälern von Veszprém und Szeged brauchen konnten. Neues und Altes begegnen sich, wenn er die Bibel in Fernsehsendungen verbreitet,

wenn er biblische Literatur übersetzt – immer mit grosser Hingabe, mit einer ihm charakteristischen Heiterkeit und organisatorischer Kraft.

Eines wurde noch nicht erwähnt: im Gebiet, wo Professor Kocsi herkommt, ist auch der Weinbau – wie ein Gebot. „Schomlauer“ – es gibt nicht nur *sie*, als Nockerln, sondern auch *ihn*, besten Qualitätswein. Unser György Kocsi ist nicht nur ein Fachmann der Bibelwissenschaft, ein unermüdlicher Verkünder des Wortes, sondern auch ein Kenner des Trankes von Fest, Feier und Freude.

So möchte ich ihm gratulieren zur Förderung ungarischer Bibelwissenschaft, zur Pflege der Beziehungen zwischen heutiger Kultur und Theologie, zu den Aufsätzen, Übersetzungen, zur Standhaftigkeit in Lehre und Amt, zu dem, was er heute erhält: zum Gnilka Preis 2019, hier in Szeged.

Levente Balázs MARTOS

Zoltán ADORJÁNI

WIE HAT PHILON VON ALEXANDRIEN DEN AM ANFANG ERSCHAFFENEN MENSCHEN BETRACHTET?

DAS MENSCHENBILD BEI DER SCHÖPFUNG NACH DER SICHT PHILONS VON ALEXANDRIEN

ZUSAMMENFASSUNG

Philon von Alexandrien war, infolge seiner Abstammung und Erziehung, fest an die griechische Philosophie gebunden. Er war unzertrennlich zugleich Philosoph und Theologe, genauer gesagt ein Religionsphilosoph. Er hielt die Thora für eine absolute Autorität. Mit seiner allegorischen Schriftauslegung wollte er beweisen, daß die heiligen Schriften nicht nur eine zuverlässige Fundgrube der göttlichen Wahrheiten, sondern zugleich auch der Philosophie darstellen. Mit allen ihren Einzelheiten verkünden sie moralische und geistige Weisungen, die mit der Lehre der zeitgenössischen griechischen Philosophien in Einklang sind. Philon hatte eine eigenartige Deutung für den Satz Gen 1,27 nach der Septuaginta: „und schuf sie als Mann und Weib“. Nach seiner Sicht bedeutete es, daß die Keuschheit des therapeutischen Zölibats und die Keuschheit der weiblichen Therapeuten als Daseinsform und Qualität der Existenzweise des am Anfang geschaffenen Menschen näher stehen.

SCHLÜSSELWÖRTER

Schöpfung, Menschenbild, Philon von Alexandrien.

*

Bevor ich auf das im Titel erwähnte Themanäher eingehe, bzw. wie Philon von Alexandrien (v. Chr. ca. 20–10 – n. Chr. 45–50¹) den am Anfang erschaffenen Menschen betrachtete, erachte ich es für wichtig zuvor die Kosmogonie des namenhaften Religionsphilosophen zusammenzufassen, denn das ist ein unerlässlicher Kontext seiner Interpretation zur Schöpfung des Menschen.

¹ Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. 175 B. C. – A. D. 135. III. 2*, A new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman, Volume II, part I, (Edinburg: T. & T. Clark LTD, 1987), 816. Everett Ferguson, *A kereszténység bölcsője*, Übersetzung von József Zsengellér; Bearbeitung: István Szabó. (Budapest: Osiris Kiadó, 1999), 405. T. Nelis, „Joodse literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament“, in A. S. van der Woude, ed. *Bijbels Handboek. Iib. Tussen Oude en Nieuwe Testament*, (Kampen: J. H. Kok, 1983), 167.

DIE Kosmogonie Philons von Alexandria

Philon, der aus einer angesehenen Familie aus Alexandria stammt, die über römische Bürgerrechte verfügte, war „eine Person, die am meisten den kompliziertesten und verschiedensten Einflüssen der Antike ausgesetzt gewesen war“.² Er besaß ein umfangreiches Wissen über den Hellenismus, und mit seinen äußerst produktiven literarischen Werken – mit seiner allegorischen Interpretation des Gesetzes, „apologisch und propagandistisch“ dennoch missionarisch gezielten Schriften – bemühte er sich die jüdische Religion bei der gelehrten Schicht seines Zeitalters bekanntzumachen und deren Anerkennung zu gewinnen.³ Während er die Tora als oberste Autorität anerkannte, probierte er mit seinen allegorischen Erklärungen zu beweisen, dass die Sammlung der heiligen Schriften nicht nur Fundgrube der göttlichen Wahrheiten ist, sondern gleichzeitig auch eine Fundgrube für die Philosophie in Übereinstimmung und Bildung schafft. Alle Fragmente der heiligen Schrift teilen moralische und geistige Anweisungen mit und dies ist Übereinstimmung mit den Lehren der zeitgenössischen griechischen Philosophien. Z. B. stellt er die Patriarchen nicht nur als religiöse und moralische Persönlichkeiten dar, sondern auch als solche, die zu ihrer Zeit Philosophen, weise Moralisten waren. Moses war nicht nur der Gesetzgeber, sondern er war auch der Vorreiter⁴ der Philosophie Platons, der deswegen gesandt wurde, um nicht lediglich auf Sinnbilder, sondern auch auf die ursprünglichen Natur der Dinge zu verweisen.⁵ Auf seine Denkweise wirkte vor allem die Philosophie Platons, Demokritos, Heraklit, Hesiod, die Pythagoreer, die Stoiker und die Epikureer, dies wiederum beeinflusste grundsätzlich die Askese, was auch in seiner Schrift⁶ über die Essener und Therapeuten spürbar wird.

Obwohl sich ihm, Dank seiner Herkunft, etliche Möglichkeiten boten – ein Leben in materieller Fülle, oder das Anhäufen von Vermögen alltägliches ruhiges Leben, oder politische Karriere –, widmete er sein Leben lieber der Wissenschaft. Seinen ursprünglichen Glauben hat er nicht aufgegeben, dennoch hatte er die Tora mit der Hilfe der griechischen Philosophie erläutert, und dabei bemühte er sich diese auf die philoso-

² Károly Karner, *A hellenisztikus zsidóság pusztulása*, (Antrittsrede.) Sonderabdruck im Unterlagen des Schuljahrs 34/1933 des M. Kir. Erzsébet Universität für Wissenschafts (Pécs: Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda R.-T., 1933), 10., 18–19.; vgl. noch *De specialibus legibus* III, 1–6.

³ Vgl. Róbert Somos, *Az alexandriai teológia*, Catena Monográfiák 1. (Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001), 25.

⁴ Christopher Stead, *Filozófia a keresztyén ókorban*, Übersetzung von Bugár, M. István. (Budapest: Osiris Kiadó, 2002), 68–69.

⁵ *De plantatione*, 26–27.

⁶ S. die ungarische Übersetzung von Zoltán Adorjáni, *Alexandriai Philón: De vita contemplativa*, Simeon könyvek, Buchreihe der Simeon Kutatóintézet (Pápa), sechster Band, (Pápa–Budapest: Pápai Református Teológiai Akadémia, L'Harmattan, 2008), 34–50. Adorjáni, Zoltán, *A therapeuták kontemplatív kegyessége*, (Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület, 2007), 42–74.

phische Ebene zu erheben.⁷ So wurde er der erste Religionsphilosoph, aber er war nicht in erster Linie Philosoph. Er hat die Tora nicht deswegen ausgelegt, damit er sie intellektuell begreiflich macht, sondern damit sie „spiritueller Führer“ seiner Leser wird.⁸

Philon war der Meinung, dass die Philosophie nur die Einführung zur wahren Weisheit,⁹ die gottgefällige Lebensführung ist. Das hat praktische und theoretische Modalitäten. Wie er es auch in seinen Schriften erläutert, wie in der Ausübung der praktischen Modalität sich die Essener hervor getan hatten (siehe *Quod omnis probus liber sit* – Über die Freiheit des Tüchtigen), und die betrachtende Lebensweise war die dieser sehr nahe stehende Lebensführung der ägyptischen Therapeuten sehr nahe (siehe *De vita contemplativa* – Über das betrachtende Leben oder die Schutzflehenden). Die zwei Modalitäten der Gott gemäßer Weisheit sind nicht voneinander zu trennen. Während in seinem Buch „*De vita Mosis* – Über das Leben Mosis“ in erster Linie praktische und asketische Merkmale der Weisheit der großen Persönlichkeit des Gesetzvermittlers dargestellt werden, spricht er über die meditierende, asketische und zurückgezogene Therapeuten so, als ob deren Lebensführung vollkommen wäre, und sie gerade deshalb die Jünger Moses seien (*De vita contemplativa*, 63).¹⁰

Philon mochte am liebsten die meditierenden Therapeuten. Anhand seines Buches „*De vita contemplativa*“, das eine direkte, persönliche Erfahrung belegt, sowie die „*De specialibus legibus III, 1–6*“ und die „*De specialibus legibus II, 44–45*“, bin ich mitsamt Jean Daniélou und dem rumänischen Forscher Daniel Constantin der Ansicht, dass Philon ein sehr nahes Verhältnis zu den Therapeuten hatte.¹¹ Hier ist ein biografisches und bekenntnismäßiges Zitat aus seinem Werk *De specialibus legibus III, 1–6*:

„[1] Es gab einmal eine Zeit, da ich mich ganz der Philosophie and der Betrachtung der Welt und ihrer Teile hingab, da ich mich des herrlichen, vielbegehrten, wahrhaft seligen Geistes freute, in stetem Verkehr mit göttlichen Gedanken und Lehren, an denen ich mich mit nie zu stillendem und zu sättigendem Verlangen erquickte; da stieg kein nied-

⁷ Sándor Raffay, *A hellenizmus és a philonismus kosmogoniája*, (Budapest 1900), 19–20.

⁸ Róbert Somos, *op. cit.* 25.

⁹ Ebd. 24.

¹⁰ Róbert Somos, *op. cit.* 23–24.

¹¹ Jean Daniélou meint verweisend auf das Werk *De specialibus legibus III, 1–6*, dass die Beschreibung Philons auf eine persönliche Erfahrung zurückzuführen ist. S. Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Librairie Artete, Paris: Fayard, 1958), 19. és 137. Daniel Constantin „*Filon din Alexandria membru de seamă al mișcării eseniene din Egipt*“ in *Studii Teologice* 27.7–9 (1975), 604–605. és 616. Daniel Constantin ist der Meinung, dass Philon auch deshalb Mitglied einer therapeutischen Gemeinschaft gewesen sein konnte, weil es ihm erlaubt wurde auszutreten, als er nach Rom in Gesandtschaft gehen musste. S. noch Pierre Geoltrain, *La traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandrie. Introduction, traduction et notes*, Semitica. Cahiers publiés par l'Institut d'Études Sémitiques de l'Université de Paris avec le concours du Centre National de la Recherche Cientifique, X. (Paris 1960), 26. Diese Probleme werden noch beschrieben von Ioan Chirilă, *Qumran și Mariotis – două sinteze ascetice – locuri ale îmbogățirii duhovnicești*, (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000), 95–98.

riger oder gemeiner Gedanke in mir auf, noch wand ich mich im Staube um Ruhmes, Reichtums oder leiblicher Freuden willen, sondern in fernen Höhen glaubte ich stets in seelischer Verzückung zu schweben und mitzuschwingen mit Sonne und Mond, mit dem ganzen Himmel und dem Weltall. [2] Damals, ja damals erschaute ich, aus Aethershöhen her niederblickend und das Geistesauge wie von einer Warte hinabrichtend, die unzähligen Bilder von allem, was auf Erden ist, und pries mich glücklich, den Verhängnissen des Menschenlebens durch Anspannung meiner Kräfte entronnen zu sein. [3] Da aber lauerte das schlimmste der Übel, der Neid, der Feind des Schönen, mir auf: plötzlich fiel er Über mich her und Hess nicht eher davon ab, mich gewaltsam hinabzuzerren, als bis er mich in die weite Flut der politischen Sorgen gestürzt hatte, in der ich nun umhergetrieben werde, ohne auch nur ein wenig daraus emportauchen zu können. [4] Seufzend (unter der Last), halte ich mich aber doch aufrecht, weil ich seit frühester Jugend festgewurzelt in meiner Seele ein Sehnen nach Bildung trage, das sich stets mitleidig meiner erbarmt, mich aufmuntert und aufrichtet. Ihm danke ich es, dass ich manchmal das Haupt emporhebe und mit dem Auge des Geistes, zwar nur matt – denn seine Scharfe ist durch den Nebel der fremdartigen Beschäftigungen umschleiert –, aber doch wenigstens notdürftig umherblicken kann auf die Dinge im Umkreis, von der Sehnsucht nach einem reinen, vom Bösen unberührten Leben erfüllt. [4] Und wenn mir etwa gar wider Erwarten für kurze Zeit Stille und Ruhe von politischem Getöse gegönnt ist, dann erhebe ich mich beschwingt über die Wogen und schwebe so zu sagen in den Lüften, von dem Wehen der Wissenschaft umfächelt, die mir häufig zuredet, meinen gestrengen Herren nicht nur Menschen, sondern auch Geschäften, die sich von allen Seiten stromweise über mich ergießen – zu enteilen, um bei ihr meine Tage zu verleben. [6] Freilich muss ich bei alledem Gott danken, dass die Flut, die auf mich einströmt, mich doch nicht völlig in die Tiefe reißt; schlage ich doch auch die Augen meiner Seele auf, die ich unter Aufgabe jeder schönen Hoffnung schon für erblindet hielt, lasse mich vom Lichte der Weisheit bestrahlen und bin nicht für mein ganzes Leben der Finsternis preisgegeben. Und so unternehme ich es denn auch jetzt, nicht nur mit den heiligen Verkündigungen des Moses mich zu befassen, sondern auch voll Wissensdrang mich in jede einzelne zu versenken und das, was den meisten unbekannt; ist, zu enthüllen und ans Tageslicht zu bringen.“¹²

In „De specialibus legibus II, 44–45“ können wir folgendes lesen:

„[44] [...] alle Jünger der Weisheit, seien Hellenen oder Barbaren, die frei von unrecht und Schuld leben, die weder Unrecht zu leiden noch zu vergelten gewillt sind, meiden den Verkehr mit den Männern des geschäftigen Lebens und verabscheuen die Stätten, wo jene verkehren, Gerichtsgebäude, Rathäuser, Märkte, Versammlungen und überhaupt alle Orte, wo Anhäufungen und Ansammlungen der Ungebildeten stattfinden; [45] denn sie suchen ja ein Leben des Friedens ohne Streit als vortreffliche Betrachter der Natur und all ihrer Teile, die Erde, Meer, Luft, Himmel und was in ihnen ist erforschen, mit Sonne und Mond und dem Reigen der anderen Himmelskörper, der Planeten und Fixsterne, in Gedanken sich zugleich bewegen, sodass sie nur mit dem Körper unten auf der Erde fußen, ihrer Seele aber Flügel leihen, um sich zum Himmel aufzuschwingen und die dort

¹² Die Quelle der Übersetzung: Leopold Cohn, Isaac Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler hrsg. *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*, Band II. 2. Auflage (Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1962), 183–184. [zit.: *Die Werke Philos in deutscher Übersetzung*]

befindlichen Mächte genau betrachten zu können, wie es wahrhaften »Weltbürgern« zukommt, welche die Welt als ihre Heimat und als ihre Mitbürger die Jünger der Weisheit ansehen, da solchen die Tugend, der die Leitung des Gemeinwesens anvertraut ist, das Bürgerrecht verliehen hat.¹³

Philon benutzt folgende Begriffe um Gott zu benennen: Vater und Schöpfer von Allem (*πατήρ* – De vita contemplativa 68; *ὁ πατήρ καὶ ποιητής τῶν ὄλων* – De vita contemplativa 9); das Seiende, die alleinige wahre Existenz (*τὸ ὄν, ὁ ὢν*); der wahrhaftige Gott (*τὸ ὄντως ὄν, τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν* – De confusione linguarum 97; De migratione Abrahami 82). Diese Benennungen sind auf Platon zurückzuführen.¹⁴ Gott ist der Schöpfer, der die Welt formt, (*ποιητής, δημιουργός, τεχνίτης, κοσμοπλάστης* – De opificio mundi 36,53; Legum allegoriarum I,18) und der Schöpfer (*κτίστης* – De specialibus legibus I,30); er ist der Anfang und das Fundament aller Dinge (*ἡ τοῦ πάντος ἀρχή* – De opificio mundi 52, 97) und die Quelle (*πηγή* – De opificio mundi 97); das Eine und die Einheit, der Monade (*τὸ ἓν, μόνιας* – De cherubim 87; Legum allegoriarum II,2; De Abrahamo 122; De gigantibus 52; Quod Deus sit immutabilis 11); unsichtbar (De opificio mundi 69) metaphysische Wahrheit, transzendent, er ist mit Niemandem zu vergleichen; er ist von sich aus und für sich selbst vollkommen ausreichend; perfekt, denn er benötigt nichts, demzufolge kann er keinen Körper haben (*οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός* – De opificio mundi 69), und deshalb ist er auf diese Weise eine einfache Wirklichkeit (*φύσις ἀπλή*), der in keiner Wechselwirkung, bzw. in einer Beziehung mit einem anderen steht, denn wenn es so wäre, dann würde dies zu Veränderungen in seinem Wesen führen (De legum allegoriarum II,1–3). Er ist durchaus frei in seiner Vollkommenheit, er benötigt nichts, weil er überhaupt nichts entbehrt, denn er hat alles in sich. Deshalb lesen wir in seinem Werk De cherubim 86, wie folgt:

„[...] Gott allein feiert in Wahrheit Feste, denn er allein darf sich freuen, er allein darf froh und heiter sein, er allein hat Frieden ohne jeden Kampf; er ist ohne Trauer und ohne Furcht und vollkommen frei von Übeln, keinem nachgebend, ohne Schmerzen, ohne Müdigkeit, voll reiner Glückseligkeit; sein Wesen ist ganz vollkommen, mehr noch, Gott ist selbst der Gipfel, der Endpunkt und die Grenze der Glückseligkeit, er braucht keinen andern zu ihrer Steigerung, gewährt vielmehr allen Einzelgeschöpfen Anteil an der Quelle des Schönen, an sich selbst; denn alles Schöne in der Welt wäre niemals so geworden, wenn es nicht dem wahrhaft schönen Urbilde, dem ungeschaffenen, seligen, unvergänglichen nachgebildet wäre.“¹⁵

¹³ Die Werke Philon in deutscher Übersetzung, II., 121. De specialibus legibus II,44–45 und III,1–6 ist zu lesen in der ungarischen Übersetzung von Zoltán Adorjáni, *Alexandriai Philón: De vita contemplativa*, 17–19.

¹⁴ Vgl. Die Werke Philon in deutscher Übersetzung I., 15 (Einleitung). S. noch Isaak Heinemann, Philon griechische und jüdische Bildung, kulturvergleichende Untersuchungen zu Philon Darstellung der jüdischen Gesetze, (Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag, 1973), 545–557.

¹⁵ *Die Werke Philon in deutscher Übersetzung*, III. 193–194. S. die ungarische Übersetzung: Sándor Raffay, *op. cit.* 27.

Also, die Auffassung über die Perfektheit Gottes schließt jede Verbindung mit allem anderen aus. Veränderung und Spaltung ist dies unvereinbar. Weil Gott die einfache Wahrheit und Eins ist (*τὸ ἓν, μόνως, bzw. μόνος ἐστὶ καὶ ἓν* – Legum allegoriarum II,2), ist er demnach nicht mit Komplexität und Gemischtheit zu bezeichnen (*ἀμιγῆς* – Legum allegoriarum II,2), die Merkmale für die materielle und endliche Existenz sind. Wenn Gott komplexe, gemischte Wahrheit wäre, dann würde es dazu führen, dass er eine Komposition von Eigenschaften und Kräften wäre, und nicht der Grund selbst sei. Wenn etwas eine Komposition ist, das trägt schon von Beginn der Zusammensetzung einen rechtmäßiger Grund für den Zerfall.

In Philons Vorstellung kommt Gott durch seine Kräfte (*δυνάμεις θεοῦ*)¹⁶ trotzdem mit der Welt in Kontakt. Diese Kräfte sind Beweise für die Allmacht und die Allgegenwart Gottes. Durch diese wirkt er auf die Welt und regiert alles, wie es auch von den zeitgenössischen jüdischen Meistern gelehrt wurde. Gott regiert alles durch seine welterschöpfenden (*κοσμοποιητική*), regierenden (*βασιλική*), vorrausschauenden fürsorglichen (*προνοητική*), Wohltaten handelnder (*εὐεργέτιδες*), sowie durch seine strafende (*κολαστήριον*) Kraft.¹⁷ Gott ist lebendige Wahrheit, und deshalb muss er irgendwie aus sich heraustreten, und sein Wesen der Welt mitteilen. Sein erster Schritt war die Schöpfung, besser gesagt die Erschaffung. So wird die Welt ein Ort für Gottes Selbstmitteilung, in der es uns möglich wird ihn bis zu einem gewissen Grade erkennen zu können.¹⁸

Die geschaffene Welt ist nicht konstant, denn sie ist in ständiger Wandlung. Was in der Welt permanent ist, das ist die Materie der Wandlung – behauptet Philon in Übereinstimmung mit der Vorstellung von Aristoteles über die primäre Substanz (*prima materia*). Dementsprechend meint er nicht, dass Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hätte, und deswegen nennt er Gott nur Former, bzw. Gestalter (*ποιητής, δημιουργός*). Dennoch kann er aufgrund des Schöpfungsberichtes keineswegs den Glauben an Gottes schöpferisches, schaffendes Werk ignorieren, und deswegen wird seine Ansicht widersprüchlich. Denn in seiner Denkweise erscheint als zweite Wirklichkeit eine andere ewige Existenz, die ewige Materie, die aber ungeordnet ist. Gott wandelt die ungeordnete, bzw. die unbeschaffene Materie in einen geordneten Zustand um, der lebendig, kurz gesagt gut ist. Die Schöpfung, gemäß dem 1. Kapitel in Genesis, also die Organisierung, bzw. die Anpassung ist bei Philon nur die „meisterhafte“ Umsetzung der

¹⁶ Fred. C., Conybeare, *Philo about the Contemplative Life or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues*, Critically edited with a defence of its Genuineness, Late fellow of University College, Oxford with a Facsimile, (Oxford: Clarendon Press, 1895), 212. és 305. S. noch *De plantatione* 85–86: „[...] Er nannte ja »den Namen des Herren ewiger Gott«. Die erwähnten Namen bezeichnen die Kräfte des Seienden, der (Name »Herr« der des Herrschens »Herr« des Wohltums) [...]“. (*Die Werke Philos in deutscher Übersetzung*, IV., 169.) Vgl. noch: *De specialibus legibus liber* II,45.

¹⁷ *Legatio ad Gaium*, 6. (*Die Werke Philos in deutscher Übersetzung*, VII., 176.)

¹⁸ Vgl. Sándor Raffay, *op. cit.* 31.

primären Materie. Deshalb ist Philons Denkweise widersprüchlich. Sie zeigt eine synkretistische und eklektische Mischung der Philosophie und biblischer Lehre.¹⁹

Selbst Philon spürte, dass die Theologie der Tora nicht ohne weiteres mit den philosophischen Ideen zu erklären ist. Dennoch hält er in der Frage, wie die Welt erschaffen wurde, an Platons Überzeugungen fest, und somit muss er zwei Welten beschreiben: die ideale (*κόσμος νοητός*) und deren durch Schöpfung/Schaffung erschaffene sehbbare, fühlbare Nachbildung (*ἕλλη*; Id. De opificio mundi 24). Wenn wir von dem Vergleich ausgehen, dass jedes Bauwerk durch ein Konzept, bzw. Muster entsteht, dann erklärt dieses, dass der konzipierte Plan Gottes ein wesentlicher Teil Gedanke Gottes, also die innere Welt Gottes ist. Mit der durch die Anordnung entstandenen Welt ist die innere Welt Gottes – als Verwirklichung des Planes – hinausgetreten und getrennt von seiner inneren Welt. Es würde daraus der Deismus folgen, nämlich, dass Gott fern bleibt von der Welt, und zwischen den Beiden gibt es keine Verbindung, bzw. Vermittlung. Aber das würde mit der Lehre des Alten Testaments in Widerspruch stehen,²⁰ deshalb hat Philon seine eigene spekulative Lehre über das Logos kreiert.

Für Philon bedeutet *λόγος*, der durch Gott konzipierte und präexistente Weltplan: „in Gott seiender und lebendiger Gedanke“. Weil Gott durch sein Wort schafft, ist dieses Wort schon gleichzeitig die Handlung Gottes, und dieses Wort vermittelt zwischen den beiden Welten.²¹ Der Gedanke, der noch nicht gesagte Weltplan, ist Teil des Wesens Gottes, in ausgesprochener Form ist göttlicher Charakters, aber er ist nicht selbst der Wesen Gottes, sondern nur sein Schatten, oder ein Bild (*σκία*, *εἰκών*) von ihm. Gott hat mit diesem ausgesprochenen Wort die Welt erschaffen.²² Bezüglich der Schöpfung des Menschen lesen wir im Legum allegoriarum III,96 wie folgt geschrieben:

„[...] der Schatten Gottes ist seine Vernunft, die er gleichsam als Werkzeug bei der Welterschöpfung benutzt hat. Dieser Schatten und dieses Abbild, wie man es nennen kann, ist aber wiederum das Urbild (*ἀρχέτυπον*) anderer Dinge. Denn wie Gott das Vorbild des Abbildes (*παράδειγμα*) ist, das hier Schatten (*σκία*) heißt, so wird das Abbild zum Vorbild für andere, wie es der Anfang des Gesetzbuches deutlich zeigt, wo es heißt: »Gott schuf den Menschen nach dem Abbild Gottes« (1.Mose 1,27); also ist das Abbild nach Gott dargestellt worden, der Mensch aber nach dem Abbild, das die Kraft eines Vorbildes gewonnen hat.“²³

Dieses Zitat leitet nun endlich zum Thema der Vorlesung über: Wie hat Philon von Alexandrien den am Anfang erschaffenen Menschen betrachtet?

¹⁹ Sándor Raffay, *op. cit.* 34–35.

²⁰ Ebd. 31.

²¹ Vgl. *Die Werke Philon in deutscher Übersetzung*, I., 16 (Einleitung).

²² *Die Werke Philon in deutscher Übersetzung*, III., 116–117. Sándor Raffay, *op. cit.* 38–40.

²³ *Die Werke Philon in deutscher Übersetzung*, III., 116–117.

DIE SCHÖPFUNG DES MENSCHEN

Philon schreibt in seinem Werk „Über die Welterschöpfung“ über eine zweifache Schöpfung, anhand der Genesis 1–2, und er stellt folgendes fest:

„Hierauf sagt er [Mose]: »Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm, und blies ihm ins Angesicht den Hauch des Lebens« (1. Mose 2,7).²⁴ Hiermit zeigt er ganz klar, dass ein sehr großer Unterschied besteht zwischen dem Menschen, der jetzt gebildet wurde, und dem, der früher nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen war; den der jetzt gebildete Mensch war sinnlich wahrnehmbar, hatte schon eine bestimmte Beschaffenheit, bestand aus Körper und Seele, war Mann oder Weib und von Natur sterblich; dagegen war der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene eine Idee oder ein Gattungsbegriff oder ein Siegel, nur gedacht, unkörperlich, weder männlich noch weiblich, von Natur unvergänglich.“²⁵

Nach dem gestalteten Bild des Menschen in der zweiten Schöpfungsgeschichte, ist Mensch sinnlich, hat er Qualitäten, besteht aus Leib und Seele, ist Mann und Frau. Dieser Vorstellung können Philons Zeilen angepasst werden, die er in den „Fragen und Antworten zu Exodus II,46“ als Erklärung zu Ex 24,16b²⁶ so formulierte:

„Warum ist der Berg sechs Tage mit einer Wolke bedeckt und wird Mose hinaufgehen am siebenten Tag? (Sechszahl weist u.a. auf die Parallelität von Schöpfung und Erwählung.) Aber das Hinaufgerufenwerden des Propheten ist eine zweite Geburt, besser als die erste, denn die letztgenannte ist vermischt mit einem Körper und hatte vergängliche Eltern, während die erste eine ungemischte und einfache Seele ist [...], die keine Mutter hat, sondern nur einen Vater, der der (Vater) Aller ist. Daher ereignete sich das Hinaufgerufenwerden, oder, wie wir gesagt haben, die göttliche Geburt, für ihn in Übereinstimmung mit der ewig-jungfräulichen Natur der Siebenheit.“²⁷

Im Werk „Allegorische Erklärung des Heiligen Gesetzbuches“ steht folgendes (Legum allegoriarum I,31–32):

„[31] »Und Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm, und blies ihm ins Antlitz den Hauch des Lebens, und so ward der Mensch zu lebende Seele [ψυχή].« [1. Mose 2,7]²⁸ Zwei Arten von Menschen gibt es: der eine ist der himmlische, der andere

²⁴ Philon zitiert die Septuaginta (LXX), was hier von dem ursprünglichen griechischen Text abweicht.

²⁵ *Die Werke Philos in deutscher Übersetzung*, I., 74–75.

²⁶ „... und die Wolke bedeckte ihn sechs Tage; und am siebenten Tage erging der Ruf des HERRN an Mose aus der Wolke.“

²⁷ Die Quelle der Übersetzung: Klaus Berger und Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Göttingen–Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 153.

²⁸ S. die Fußnote nr. 23.

der irdische. Der himmlische ist im Ebenbilde Gottes geschaffen und deshalb ohne Anteil am allem vergänglichen und erdhaften überhaupt; der irdische ist aus einem auseinandergestreuten Stoffe, den die Schrift Staub nennt, gestaltet worden. Deswegen heißt es von dem himmlischen nicht, dass er gebildet [*πεπλάσθαι*], sondern dass er nach dem Ebenbilde Gottes geprägt worden sei [*τετυπώσθαι*],²⁹ während der irdische ein Gebilde, nicht eine Schöpfung des Künstlers sei. [32.] Unter dem aus Erde gebildeten Menschen haben wir den Geist zu verstehen, der in den Körper eingeführt ist, aber noch nicht eingeführt ist. Dieser Geist wäre nun tatsächlich erdhaft und vergänglich, wenn Gott ihm nicht die Fähigkeit wahren Lebens eingehaucht, erst dann wird er – also nicht: wird er gebildet – zur eine Seele [*εἰς ψυχῆν*], und zwar nicht zu einer untätigen, eindrucklosen, sondern zu einer denkenden und wirklich lebenden, wie es heißt: »zur einer lebende Seele ward der Mensch.«³⁰

Was 1. Mose 1,27 angeht, nämlich dass Gott den Menschen „als Mann und Frau“ [LXX: *ἄρσεν καὶ θήλυ*; BH: אָרְסֵן וְנִקְבָּה בְּרָא אֱתָהֶם – männlich und weiblich] erschaffen hat, dazu fügt Philon folgende Erklärung in seinem Werk *De opificio mundi* 76 zu:

„Sehr treffend bezeichnet er [Mose] die Gattung als »Mensch« und unterscheidet dann ihre Arten indem er sagt, »männlich und weiblich sei [der Mensch] geschaffen worden« (1Mos. 1,27),³¹ obwohl die Einzelwesen hier noch nicht ihre Gestalt erhielten; die nächsten Arten sind nämlich in der Gattung [*τῶ γένει*] enthalten und zeigen sich denen, die ein scharfes Auge haben, wie in einem Spiegel.«³²

Philon, der keine Familie gründete, und ein sehr enges Verhältnis zu den Therapeuten hatte, vertritt hier die Anschauung, dass der erste „ideale Mensch asexuell gewesen

²⁹ Die zwei, umgeschriebenen griechischen Wörter in Klammern habe ich deshalb eingefügt, denn Philon sagt gerade mit diese zwei synonyme Wörtern, was der Unterschied zwischen den zwei Arten des Menschen ist: der irdische Mensch ist eine Nachbildung Gottes; der himmlischer ist aber der exakte Abdruck Gottes (ein Siegel).

³⁰ Die Quelle der Übersetzung: *Die Werke Philons in deutscher Übersetzung*, III., 26–27.

³¹ Philon folgt dem Septuagintatext nicht genau (*ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς*). Statt *ἐποίησεν* (aoristos) benutzt er *δεδημιουργήσθαι* (perf. pass.), und das bedeutet, dass nach der beendeten schöpferischen Tat Gottes ist er bereit als Geschöpf zu existieren. Mit dieser Verbform hebt er die Tat der Schöpfung des Menschen, als Ergebnis seiner Handlung, den fertiggestellten Menschen vor. Wenn das Ergebnis der schöpferischen Tat Gottes (perf.) männlich und weiblich ist, so ist er der Meinung, dass in dem fertiggestellten Menschen gleichzeitig die männliche und weibliche Natur zu finden ist. Die Hermeneutik Philons ist nur teilweise wahr, denn in den ersten Satz des hebräischen Textes (אֱתֵהֶם אֱתֵהָאָדָם וְנִבְרָא אֱלֹהִים אֱתֵהָאָדָם) der אָדָם hat kollektiven Sinn: die menschliche Rasse, die menschliche Gattung, die Sippe. Deshalb geht es hier nicht um ein doppeltes Geschlecht, um „männweiblichkeit“, sondern darum, dass von Anfang an die männliche und weibliche Gattung eigens bestimmt ist, genau wie bei der Tierwelt. Die Heilige Schrift betont das nachdrücklich.

³² Die Quelle der Übersetzung: *Die Werke Philons in deutscher Übersetzung*, I., 53.

war“.³³ In seinen Buch über die Lebensweise und die Trends der Frömmigkeit der Therapeuten, in „De vita contemplativa“ bringt er zum Ausdruck, dass das Zölibat der Therapeuten und die Keuschheit der Therapeuten als Lebensstil (*γένοϛ*)³⁴ und Qualität dem in 1. Mose beschriebenen idealen Menschen am nächsten kommt.³⁵

Die rein geistliche Frömmigkeit der Therapeuten, was einen priesterischen Charakter hatte, empfand man als weitaus wertvoller denen gegenüber, die außerhalb ihrer Gemeinschaft lebten.³⁶ Ähnliches können wir bei den palästinischen Essener sehen. Das normative Judentum hat das gesamte jüdische Volk als für auserwählt gehalten, aber die palästinischen Essener haben nur ihre eigene Gemeinschaft als auserwählt betrachtet. So trat an die Stelle der biblischen Botschaft über die weite Auserwähltheit, ein moralisches Urteil: die Besten sind die Auserwählten. Aber das moralische Urteil ging einen Schritt weiter bei den Therapeuten, die dem Hellenismus gegenüber mehr geöffnet gewesen waren: eine Art von Ordensgemeinschaft am Mareia-See, beschrieben als Wohnungsort „der Besten“,³⁷ die nicht nur in Zölibat als wahrer Frömmigkeit lebten, sondern sie haben auch Frauen mit der Wahrung der Jungfernschaft in ihre Ordensgemeinschaft aufgenommen. Demzufolge haben sie versucht den asketischen Lebensstil zu führen, in dem sie versuchten den auch von Philon beschriebenen, idealen, asexuellen Menschen nachzuahmen.³⁸

LITERATUR

- Adorjáni, Zoltán. *A terapeuták kontemplatív kegyessége*. Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület, 2007.
- Adorjáni, Zoltán. *Alexandriai Philón: De vita contemplativa*. Simeons Bücher. Simeon Kutatóintézet (Pápa) Buchreihe, 6. Band, Pápa–Budapest: Pápai Református Teológiai Akadémia, L'Harmattan, 2008.
- Chirilă, Ioan. *Qumran și Mariotis – două sinteze ascetice – locuri ale îmbogățirii duhovnicești*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000.
- Leopold Cohn, Isaac Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler hrsg. *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*, Band II. 2. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1962.
- Constantin, Daniel. „Filon din Alexandria membru de seamă al mișcării eseniene din Egipt.“ *Studii Teologice* 27. 7–9 (1975), 602–625.

³³ S. Christopher Stead, *op. cit.* 73.

³⁴ S. *De vita contemplativa* 21.

³⁵ Zoltán Adorjáni, *A terapeuták kontemplatív kegyessége*, 215–216.

³⁶ S. *De vita contemplativa* 90.

³⁷ S. *De vita contemplativa* 22.

³⁸ Zoltán Adorjáni, *A terapeuták kontemplatív kegyessége*, 216.

- Fred. C., Conybeare. *Philo about the Contemplative Life or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtutes*. Critically edited with a defence of its Genuineness. Late fellow of University College, Oxford with a Facsimile. Oxford: Clarendon Press, 1895.
- Daniélou, Jean. *Philon d'Alexandrie*. Librairie Arthème. Paris: Fayard, 1958.
- E. Ferguson. *A keresztényiség bölcsője*. Übersetzung von József Zsengellér. Bearbeitet von István Szabó. Budapest: Osiris Kiadó, 1999.
- Geoltrain, Pierre. *La traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandrie. Introduction, traduction et notes*. Semitica. Cahiers publiées par l'Institut d'Études Sémitiques de l'Université de Paris avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique X. Paris, 1960.
- Heinemann, Isaak. *Philons griechische und Jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag, 1973.
- Karner, Károly: *A hellenisztikus zsidóság pusztulása*. (Antrittsrede) Sonderabdruck M. Kir. Erzsébet Tudományegyetem 1933/34. tanévi irataiból. Pécsset: Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda R.-T., 1933.
- Nelis, T. „Joodse literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament“ in A. S. van der Woude, ed. *Bijbels Handboek. IIB. Tussen Oude en Nieuwe Testament*. Kampen: J. H. Kok, 1983, 118–191.
- Schürer, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. 175 B. C. – A. D. 135. III. 2*. A new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman. Volume II, part I. Edinburg: T. & T. Clark LTD, 1987.
- Somos, Róbert. *Az alexandriai teológia*. Catena Monográfiák 1. Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001.
- Stead, Christopher. *Filozófia a keresztény ókorban*. Übersetzung von Bugár M. István. Budapest: Osiris Kiadó, 2002.

Manabu AKIYAMA, John

**SIGNIFICANCE OF THE HIGH-PRIESTLY PRAYER OF JESUS (Jn 17)
IN COMPARISON WITH THE STRUCTURE OF
THE FIRST HALF OF HOMER'S *ODYSSEY* (OD. 1-12)**

ABSTRACT

We can point out such a notion that the “preexistent time” can be filled up with the words as a feature of the Greek literary works. As a typical example of these works we can make mention of the *Odyssey*: the period from the fall of Troy (*Od.* 9,39) to Odysseus’ years with the Nymph Calypso (*Od.* 12,448) is filled up when his soliloquy (*Od.* 9–12) in the court of Alcinous ends, the precedent time before the beginning of this work included. With the High-Priestly Prayer of Jesus (*Jn* 17), on the other hand, all the period from the precedent time before the world (*Jn* 17,5) up to the moment of the ultimate salvation (*Jn* 17,23) is filled, then the uninterrupted existence of the Word, the Only-Son of God, is certified. We may thus appreciate the *Odyssey* as a theological precedent of the *Fourth Gospel*.

KEYWORDS

“Preexistence”; the *Odyssey*; Odysseus’ soliloquy; the High-Priestly Prayer of Jesus; the *Odyssey* as a theological precedent of the *Fourth Gospel*.

INTRODUCTION

Just as the *Hellenistic Commentary to the New Testament* annotated, we can draw our attention to the fact that behind *John* 12,29 can be found a Hellenistic influence which regards the thunderbolt as voice of God who gives response to one’s prayer (Boring–Berger–Colpe 1995: 292). Not only in this passage, but behind the *Gospel according to John* we can usually find many Hellenistic influences. Such a viewpoint can be regarded as one of those influences that considers the Only Son of God to be the Word of God (Lamberton 1986: 88).

The element of “preexistence”, too, can be considered as one of the Hellenistic qualities of the *Fourth Gospel* (Léon-Dufour & Szabó 2009: 687). As a precedent example typically characterized by this notion of preexistence, we can make mention of the *Odyssey* of Homer. In this work, such a notion is remarkable that the “preexistent time” can be filled up with the words: although Odysseus cannot return to his home

island Ithaca until he makes a confession with soliloquy about his journey from Troy in the court of King Alcinous (*Od.* 9–12), he can go home with the help of Phaeacians without any difficulty after this confession (*Od.* 13,113). Odysseus narrates many incidents in his journey with this soliloquy, from the victory over the Cicones to his experience with the cattle of the Sun-God. Though the stories about the Nymph Calypso and the Phaeacians follow these incidents according to the parallel passage summed up in the vol. 23 (*Od.* 23,310–343), Odysseus does not make any mention of the Nymph in the end of vol. 12 (*Od.* 12,450–453), since he has already mentioned her before this soliloquy (*Od.* 7,244–266). However, the *Odyssey* itself begins with the tale of Calypso (*Od.* 1,14), with whom Odysseus lived for seven years (*Od.* 7,259) before he arrived at the island of the Phaeacians. Therefore, with the end of Odysseus' soliloquy, the period from the fall of Troy (*Od.* 9,39) to Odysseus' years with the Nymph Calypso (*Od.* 1,14; 12,448) is filled up, the precedent time before the beginning of this work included.

In the *Fourth Gospel*, on the other hand, Jesus prays the Father in his High-Priestly Prayer (*Jn* 17,1 ff.) that the Father might glorify him with the glory that he had with the Father before the world existed (*Jn* 17,5). This passage is closely linked with the prologue of the *Gospel*, because the Evangelist states there explicitly the preexistence of Jesus, the Son and the Word of God, the First-born of all creation (*Jn* 1,1). In the High-Priestly Prayer Jesus prays for his disciples and for all of those who believe in him, that they may be consecrated in the truth (*Jn* 17,17–23). After this prayer, indeed, Jesus takes steps forward his passion (*Jn* 18,1 ff.) and resurrection (*Jn* 20,1 ff.) without any hindrance; but with this prayer of Jesus, at the same time, all the period from the precedent time before the world (*Jn* 17,5) up to the moment of the ultimate salvation (*Jn* 17,23) is filled, so the uninterrupted existence of the Word, the Only-Son of God, is certified.

In this paper, we would like to make clear some resemblances in the literary function between the High-Priestly Prayer of Jesus and the tale told by Odysseus in the palace of king Alcinous, as well as some theological qualities found prefiguratively behind the *Odyssey*. In this way, we may appreciate the *Odyssey* as a theological precedent of the *Fourth Gospel*.

I. PANATHENAEA

First of all, we would like to put the *Odyssey* in a historical context. It is said that the "Pisistratidae" in the sixth century B.C., i.e. Pisistratus the tyrant (600–527 B.C.) and his sons, especially Hipparchus, reedited the *Odyssey* in Athens. We know, too, that Pisistratus made the Panathenaean festival be held on a large scale. This festival of the Athenian citizens was celebrated in honor of the patron goddess of Athens, Pallas Athena, in the month of Hekatombaion (from late July to early August). Every four years

the Panathenaean festival was extended to the “greater Panathenaea”. In this “greater Panathenaean” festival, which was held every third year of the Olympiad (period of four years between Olympic games), the recital of the works of Homer was included. An Athenian orator Lycurgus (?–324 B.C.) testifies to this fact (*Kata Leokratous*, 102). Probably this tradition dates back to the age of Pisistratus and his sons in the sixth century, after 566 B.C. This is testified not only in the *Hipparchus* (228b) of Ps. Platon, but Cicero (106–43 B.C.) also confirms this hypothesis in the third book of *De Oratore* (3.137; 50 B.C.).¹ It is well-known, too, that Pisistratus began constructing the Hephaestus’ temple, which is one of the most entirely preserved monuments in Athens, in the powerful Doric style (Szárny 2006: 66).

Incidentally, in the third book of the *Odyssey* (*Od.* 3,36) appears Nestor’s youngest son by the name of “Pisistratus”, who serves as a waiter. We can pay attention to the possibility that this “Pisistratus” was introduced into the *Odyssey*, when Pisistratidae reedited it in the sixth century B.C. (Heubeck-West-Hainsworth 1988: 162). Moreover, according to Clarke, we can say that Pisistratus arranged the two works of Homer, the *Iliad* and the *Odyssey*, which had been dispersed before, in the present order for the first time in the history (Clarke 1981: 209). It seems that these Athenians, i.e. the “Pisistratidae”, took notice of the effective force of the “words”, which can unite and lead the people towards their ancient common memories. What the “Pisistratidae” aimed to do was, without doubt, not only the laudation of Homer and of his works, but also the realization of the unity of people, especially of the Athenian citizens.

2. SEQUENCE OF “THE STORY OF ALCINOUS”

Then, in the time of Aristotle (384–322 B.C.), probably because of the spread of the “Panathenaean” festival, *Odyssey* had already been well known: Aristotle said, in reference to “the story of Alcinoos”, i.e. “the story shown by Odysseus in the presence of the king Alcinoos”, that Odysseus reduced it to sixty lines (*Rhet.* 3,16,1417a14). Thus, we can know that this story was in those days very familiar to the Athenian citizens. It seems that the lines, to which Aristotle here refers, are 23,264–284 and 310–343 of the *Odyssey*, 55 lines in all: that is, according to Aristotle, when Odysseus came back to Ithaca and got into conversation with his wife Penelope, he shortened and summarized “the story of Alcinoos”, which had been told in the first half of the *Odyssey* (*Od.* 9–12), in 60 lines. The sequence of the stories told in the presence of Penelope was a little different from the one in the palace of Alcinoos. In the following passage, we would like to show the contents of “the story of Alcinoos”, firstly following the sequence in the presence of Penelope, and secondly following the one in the palace of Alcinoos:

¹ “Quis doctior eisdem illis temporibus aut cuius eloquentia litteris instructor fuisse traditur quam Pisistrati? qui primus Homeri libros confusos antea sic disposuisse dicitur ut nunc habemus”.

- (1) the Cicones: 23,310 (9,39–66)
- (2) the Lotus-eaters: 23,311 (9,82–104)
- (3) the Cyclops: 23,312–313 (9,105–566)
- (4) Aeolus: 23,314–317 (10,1–79)
- (5) the Laestrygonians (Telepylus) 23,318–319 (10,80–132)
- (6) Circe: 23,321 (10,133–574).

From here begins the so-called “Nekyia”, the descent into the underworld or Odysseus’ visit to the palace of Hades; this journey has been recommended before by Circe (10,490–492):

- (7) Descent to Hades: 23,322–325 (11).

This “Nekyia” is divided into 5 parts;

- (i) first three encounters (11,51–224):
 1. Elpenor (11,51–80); 2. Tiresias (11,90–151); 3. Anticleia (11,152–224),
- (ii) fifteen heroines: (11,225–332; Tyro, Antiope, Alcmene, Megare, Epicaste, Chloris, Pero, Leda, Iphimedeia, Phaedra, Procris, Ariadne, Maera, Clymene, Eriphyle),
- (iii) so-called “intermezzo” (11,333–384),
- (iv) three encounters with heroes of the Trojan War (11,385–565):
 1. Agamemnon (11,387–466); 2. Achilles (11,467–540); 3. Ajax (11,541–564),
- (v) six heroes from the distant past (11,565–630; Minos [568]; Orion [572]; Tityos [576]; Tantalus [582]; Sisyphus [593]; Heracles [601]).

With the end of the eleventh book, the “Nekyia” ends too, and the recommendations of Circe about the future voyage of Odysseus begin (12,1–141). After that, the story about Sirens, Scylla and Charybdis, the oxen of Hyperion the Sun-god continue (23,329; 12,361–402);

- (8) the Sirens: 23,326 (12,165–200),
- (9) Scylla and Charybdis: 23,327–328 (12,201–261; 426–446),
- (10) the oxen of Hyperion the Sun-god: 23,329 (12,361–402).

Then the stories continue, in the presence of Penelope in the twelfth book of *Odyssey*, about Ogygia, the island home of Calypso, and about Phaeacians; however, these two tales fill up the period from the first book to the twelfth book of the *Odyssey* as the frame of the first half of this work;

- (11) Ogygia, the island home of Calypso: 23,333–337 (5 et passim; 7,244–266; 12,447),
- (12) the Phaeacians: 23,338–341 (5,382–13,187; 12,457).

Thus, at the same time with the end of the soliloquy of Odysseus in the twelfth book of the *Odyssey*, the period from the destruction of Troy (*Od.* 9,39) to the Odysseus' years with the Nymph Calypso (*Od.* 1,14; 12,448) is filled up, the precedent time before the beginning of this work included. It is not until this moment that Odysseus can set out successfully on a return journey to his home island Ithaca with the support of the Phaeacians.

3. HIGH-PRIESTLY PRAYER OF JESUS IN THE *GOSPEL ACCORDING TO JOHN*

Now, we would like to change our theme to the High-Priestly Prayer of Jesus in the *Gospel according to John*. In this prayer, Jesus prays 1) for the unity of the Son and the Father (*Jn* 17,1–8), 2) for the unity of the Son and his disciples (*Jn* 17,9–19), and 3) for the unity of the Son, his disciples, and the world (*Jn* 17,20–26).

In the first part of this prayer Jesus prays: “Now, Father, glorify me (»δοξασόν με«) with that glory (»δόξη«), I had with you before ever the world existed (»πρὸ τὸν κόσμον εἶναι«)” (*Jn* 17,5).² It is well known that in the *Fourth Gospel*, the word “glory” (»δόξα«) means the “cross”, and the word “to be glorified” (»δοξασθῆναι«) means “to be crucified”. We would like to clarify why the sacrifice of Christ on the cross is called “glory”, with the help of the interpretation of St. Gregory of Nyssa (335–394), one of the Greek Church Fathers. Gregory, in the work under the title of *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 21,23–22,12), with reference to *Jn* 17,22,³ identifies the “glory” with the Holy Spirit, whom the risen Jesus himself gave to his disciples with his own breath (»διὰ τοῦ προσφυσήματος«: cf. *Jn* 20,22). In the background of this interpretation of Gregory, however, can be found the fact that in the final part of the *Book of Exodus*, Yahweh takes possession of the sanctuary: according to the *Exodus* (40,34–35), Moses could not enter the Tent of Meeting (»ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου«), when he completed the work on the establishment of this Tent, since the cloud stayed over it and this Dwelling was filled with the glory of Yahweh (»δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή«).

We may make comparison of this final part of the *Exodus* with the first part of the *Gospel according to John*: “the Word became flesh (»σὰρξ«), he lived among us (»ἐσκήνωσεν«), and we saw his glory (»δόξαν«, the glory (»δόξαν«) that he has from the Father as only Son of the Father, full (»πλήρης«) of grace and truth” (*Jn* 1,14); “from his fullness (»ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ«) we have, all of us, received, grace upon grace” (*Jn* 1,16).

² In this paper, passages from the Bible are cited from the English Translation of the *New Jerusalem Bible* (London: Darton-Longman-Todd, 1985).

³ “I have given them the glory (»δόξαν«), you gave to me, that they may be one as we are one (»ἓν«)”.

Probably we may guess what the author of the *Gospel according to John* intended to express: although Moses could not enter the Tent of Meeting, Jesus, the Word of God, became flesh, i.e. the incarnated substance of the Tent of Meeting itself. The evangelist says in the 19th chapter of this *Gospel* that “One of the soldiers pierced Jesus’ side with a lance; and immediately there came out blood and water” (*Jn* 19,34). We can identify this occurrence of the gush of blood and water from Jesus’ side with the overflow of the glory; with the aid of Gregory, we might even say that the overflow of the glory was that of the Holy Spirit. Thus, in accordance with Gregory, we can identify the Holy Spirit with the glory; therefore, when from the side of Jesus came out his blood and water, it was made clear that Jesus was truly the Word of God, the messenger between God and humankind, the incarnation of the “Tent of Meeting” of God and the human race.

Thus, in the figure of the crucified Jesus can be found everything, not only his death and resurrection, but also his ascension and the outflow of the Holy Spirit. In the same way, we may identify the “High-Priestly Prayer” of Jesus with the expressed essence of the crucified Jesus: in this prayer of Jesus, we can find the very heart of his last wishes. For humankind, on the other hand, the divine glory signifies a difficult burden to assume, as Moses could not enter the Tent of Meeting (*Ex* 40,34–35). When we investigate the significance of Odysseus’ soliloquy afterwards, we would like to take into consideration this kind of difficulty for the people in the ancient times.

Here we might summarize the essence of the High-Priestly Prayer of Jesus in three points, which will express the features of Odysseus’ soliloquy well, too.

1. Temporal return to the original state (*Jn* 17,5: 17,24)
2. Glory to win with difficulty (*Jn* 17,1: 17,5: 17,22)
3. Unity and community (*Jn* 17,11: 17,21–23)

In the following, we would like to make clear what resemblance between the two works can be found under these three points.

4. TEMPORAL RETURN TO THE ORIGINAL STATE, OR THE “PREEXISTENCE”

First of all, when the *Odyssey* begins, Odysseus remains in the island of Calypso. Despite several efforts to search for clues to his father, Telemachus cannot achieve any result virtually in the *Telemachia*, i.e. from the first book to the fourth book of the *Odyssey*. It is true that the *Odyssey* begins from the story of Calypso, and the first half of the *Odyssey* (from the first book to the twelfth book) ends with the story of Phaeacians (in the final part of the twelfth book). But we can neither find any reference to the incidents happened in the island of Calypso nor any report on the Phaeacians in the soliloquy of Odysseus, which extends from the ninth book to the twelfth book

of the *Odyssey*: this soliloquy, told by Odysseus himself, begins with the tale of the Cicones and ends with the tragedy that happened over the oxen of the Sun-god. However, we might acquire the viewpoint for standing at the opening of the *Odyssey*, when we finish listening to his soliloquy, since the incidents that happened in the island of Calypso and the background of the *Odyssey's* opening, in the sequence of tales, follow after the tragedy that happened over the oxen of the Sun-god. The reference to this tragedy, indeed, can be found in the opening of the *Odyssey* (*Od.* 1,8–9).

Just as we have mentioned in the chapter of “Sequence of the story of Alcinoüs” of this paper, the “Nekyia” is included in the soliloquy of Odysseus. In this “Nekyia”, Odysseus has an experience in encounter with Tiresias as well as with the three heroes of the Trojan War. In this way, we, listeners of Odysseus’ soliloquy, together with the Phaeacians, are able to have an experience not only in the ages of the Trojan War, but also in the territory of the Underworld: that is, we are not only able to undergo the temporal returning to the ancient times, but also to have a supernatural experience. It is true that Odysseus approaches the borderline between life and death (Heubeck-Hoekstra 1989, 75).

In the High-Priestly Prayer of Jesus, on the other hand, it is especially emphasized that the glory of Jesus existed before the existence of the world (*Jn* 17,5: «πρὸ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί»; cf. *Jn* 17,24: “before the foundation of the world”: «πρὸ καταβολῆς κόσμου»). Probably this passage will mean that the glory, i.e. the Holy Spirit according to Gregory of Nyssa, has an eternal life together with the Father and the Son. Thus, the disciples of Jesus, too, are able to participate in this glory, i.e. the Holy Spirit granted by Jesus. On the basis of this grace, we can acquire such a standpoint that we may contemplate on the significance of the preface of the *Gospel according to John*: “the Word became flesh, he lived among us, and we saw his glory, the glory that he has from the Father as only Son of the Father, full of grace and truth” (*Jn* 1,14) ; “From his fullness we have, all of us, received grace upon grace (*Jn* 1,16)”. In this prologue of the *Gospel according to John*, we can often find the references that the world («ὁ κόσμος») could not receive this Word of God or the glory of this Word (*Jn* 1,9–10: “He was coming into the world, he was in the world that had come into being through him, and the world did not recognize”: «ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω»). The High-Priestly Prayer of Jesus, thus, holds the key to make clear what is the meaning of the preface of this *Gospel*.

5. GLORY TO WIN WITH DIFFICULTY

Just as Moses could not enter the Tent of Meeting because of the fullness of God’s glory, the divine glory is difficult to win or rather impossible to approach for the

people. In the Old Testament this difficult burden to assume is expressed with emphasis on the fact that “no human being can see God and survive” (*Ex* 33,20).⁴

In the *Odyssey*, on the other hand, firstly it is very difficult for a human being to visit Circe alive, although Odysseus successfully carries it out with a drug of “moly”, into which Hermes initiated him (*Od.* 10,305–306: “The gods call it moly, and it is a dangerous plant for mortal men to dig up”; tr. Rieu 1946; in the followings, too). Secondly, it is necessary for Odysseus to visit Hades, although “this is no easy place for living eyes to find” (*Od.* 11,156). Anticleia, mother of Odysseus says indeed: “How did you dare to come below to Hades’ realm, where the dead live on as mindless disembodied ghosts?” (*Od.* 11,475–476). Circe, too, cries: “What audacity to descend alive into the House of Hades! Other men die once; you will now die twice” (*Od.* 12,21–22). The *Odyssey* makes clear this difficulty especially in the frame of the incidents that happened in the Underworld.

Therefore, since the encounters with the ancient heroes that happened in the Underworld have a supernatural nature in general, we are able to have supernatural experiences through listening to the soliloquy of Odysseus. Needless to say, it is very difficult to transit the marine area of the Sirens, too: “There is no homecoming for the man who draws near them unawares and hears the Sirens’ voices” (*Od.* 12,41–42).

In the High-Priestly Prayer of Jesus in the *Gospel according to John*, on the other hand, Jesus, the Word of God and the Only Son of God, makes clear that Jesus himself became flesh with glory, as the incarnated substance of the Tent of Meeting. Jesus testified to this fact on the cross (*Jn* 19,34). For us, this occurrence was nothing less than the “grace” (»χάρις«: *Jn* 1,14; 1,16; 1,17). In this mode, the High-Priestly Prayer of Jesus prepares us for reading of the *Gospel* from its beginning on.

6. UNITY AND COMMUNITY

Just as we have mentioned, by listening to the soliloquy of Odysseus we may have a supernatural experience together with him. However, this experience can be realized only when Odysseus himself makes a confession with the soliloquy. The *Odyssey* begins this way: “Tell me, Muse, the story of that resourceful man who was driven to wander far and wide after he had sacked the holy citadel of Troy. He saw the cities of many people and he learnt their ways. He suffered great anguish on the high seas in his struggles to preserve his life and bring his comrades home. But he failed to save those

⁴ e.g., *Ex* 33,20: ‘But my face’, he said, ‘you cannot see, for no human being can see me and survive.’ *Gn* 32,31: ‘Jacob named the place Peniel, “Because I have seen God face to face,” he said, “and have survived.”’ *Lv* 16,2: ‘Yahweh spoke to Moses and said: “Tell Aaron your brother that he may not enter the sanctuary inside the curtain in front of the mercy-seat on the ark whenever he chooses, in case he incurs death, for I appear in a cloud on the mercy-seat.”’ cf. *Nb* 4,20; *Dt* 5,24; *Jg* 6,22–23; *Is* 6,5 etc.

comrades, in spite of all his efforts” (*Od.* 1,1–6). In this prologue, there can also be found a reference to the incident that his comrades ate “the oxen of Hyperion the Sun-god” (*Od.* 1,8–9). Thus, Odysseus arrived alone at the island of Calypso, Ogygia. However, after his confession in the palace of king Alcinous (*Od.* 9–12), he returned home without any hindrance owing to the aid of the Phaeacians (*Od.* 13,113). That is to say, Odysseus cannot find any true colleague with whom he could work together, until at the island of Scherie, in the home island of the Phaeacians, he makes a confession with the soliloquy on his past journey from Troy.

In the High-Priestly Prayer of Jesus in the *Gospel according to John*, on the other hand, Jesus emphasizes his wish all over again that all of his believers become one, just as the Father, the Son and the Holy Spirit constitute the true community (*Jn* 17,21). Jesus could regard his own disciples, who listened his High-Priest Prayers, as the true “friends”, and indeed, he could call them so (*Jn* 15,15). For Jesus, they are his true friends, with whom he could establish a true community. Thus, in the High-Priestly Prayer of Jesus, that is to say, in the crucified figure of Jesus, the Only Son of God, the unity between the Son and the Father as well as between the disciples and the world is expressed without limit (*Jn* 17,21–23). Therefore, we can find out by means of the High-Priestly Prayer of Jesus that the theological role of the Word of God is unity. This fact, however, coincides with the concepts already expressed in the prologue of the *Fourth Gospel*: “In the beginning was the Word: the Word was with God and the Word was God. He was with God in the beginning” (*Jn* 1,1–2). This prologue, of course, expresses the close relationship between the Father and the Son without any interval from the beginning of the world. The disciples of Jesus should regard this unity as the model of their own community.

CONCLUSION

In the *Odyssey* often appears the Goddess Athena, the helpful comrade and commander in support of Odysseus: in fact, not only for Odysseus, but also for Telemachus and Penelope, the protection of the Goddess Athena was indispensable indeed.⁵ Since Athena does not appear from the ninth book to the twelfth book of the *Odyssey* (Stanford 1947: xiv), it would not be impossible that the soliloquy of Odysseus had a very ancient root and that the whole *Odyssey* was edited thoroughly in Athens with exception of this soliloquy. There can be found, too, a reference to the city of Athens in the

⁵ e.g., *Od.* 1,45–62; 1,81–95; 1,123–124; 1,179–212; 1,221–229; 1,252–305; 1,315–318; 2,270–95; 2,402–404; 3,14–20; 3,26–28; 3,230–238; 3,331–336; 3,357–370; 4,804–807; 4,825–829; 4,836–836; 5,7–20; (5,491); 6,25–40; 7,28–36; 7,47–81; 13,236–138; 13,291–310; 13,330–351; 13,361–365; 13,375–381; 13,393–415; 13,421–428; 15,10–42; 16,167–171; 16,181–185; 18,201–205; 19,2; 20,33–35; 20,45–53; 20,345; 22,226–235; 24,473–476; 24,506–509; 24,517–519; 24,531–532; 24,542–544.

seventh book of *Odyssey* (*Od.* 7,80). In any case, we, listeners of the tale, too, are generally able to have an experience in contact with the gods, especially with the Goddess Athena, following the words of Odysseus. Although it might not be possible that the *Odyssey* had any serious impact on the *Fourth Gospel*, the *Odyssey* truly belongs to the works in ancient times which testify to the close relationship between the gods and humankind. We will be able to appreciate this work of Homer along with the Old Testament, especially as a theological precedent of the *Fourth Gospel*, since in the background of the *Odyssey* can clearly be found several theological and essential points of the *Fourth Gospel*.

BIBLIOGRAPHY

- Boring, M. Eugene / Berger, Klaus / Colpe, Carsten (eds.). *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Clarke, Howard. *Homer's Readers: A Historical Introduction to the Iliad and the Odyssey*. Newark: University of Delaware Press, 1981.
- Heubeck, Alfred / West, Stephanie / Hainsworth, John Bryan. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Oxford: O.U.P, vol. I: 1988; vol. II: 1989.
- Lamberton, Robert. *Homer, the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Léon-Dufour, Xavier (ed.) & Szabó, Ferenc (szerk.) et al. (tr.). *Biblikus Teológiai Szótár*. Budapest: Szent István Társulat, 2009.
- Rieu, Emile Victor (tr.). *Homer: The Odyssey*. London: Penguin Books, 1946.
- Stanford, William Bedell. *Homer: Odyssey I–XII & XIII–XXIV*. London: Macmillan Education Ltd., 1947.
- Száray, Miklós. *Történelem I*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 2006.
- Wansbrough, Henry (gen. ed.). *The New Jerusalem Bible*. London: Darton-Longman-Todd, 1985.

György BENYIK

THE PROLOGUE OF JOHN AND HELLENISTIC TEXTS

ABSTRACT

The Prologue of John (1:1–18) has been researched by many and its literature almost matches the multitude of studies attached to the text of the whole of the Gospels. It is commonly accepted that while the two stories of childhood in the two synoptic gospels Matthew (1:1–2:23) and Luke (1:5–2:40) concentrate on the events connected to the earthly birth of Jesus, the Prologue of John presents the divine plan of heavenly birth. The genres of these two kinds of texts, i.e. of John and the synoptic gospels, differ from each other; while the former is considered to be an anthem, the latter ones are considered to be Midrash¹. However, while there has been a relatively unison point of view about the genre of the childhood story of the Synoptic Gospels, Bultmann already doubted² concerning the possibilities of defining a more accurate genre for the prologue of John; he can rather see enigmas in it and later he considered it as a myth; however, in the end he dismissed this concept of his, too. In the Prologue, “the associations in connection with someone who is called Logos is not defined more closely”, quotes János Bolyki from Ernő Mátyás from the commentary of the latter on the Gospel of John.³ The greatest problem with this is that, unlike in the case of myth, here the author and the reader are identical (Bolyki).

KEYWORDS

Prolog of John, The Logos, Hokma

It can be said that some cultic-liturgic function behind the birth of the prologue can be foreseen, and in the case of other hymns as well. The most well-known in this respect are the hymns in the passage from Philippians 2:6–11: “Who, being in the form of God, did not count equality with God something to be grasped. But he emptied himself, taking the form of a slave, becoming as human beings are; ...” and

¹ Cf. S. Muñoz Iglesias: “Midrash y Evangelios de la infancia” In *EtrBibl* 43.(1974) 331–359. Although the Midrash is not considered by everyone a real genre in literature. Cf. Wright L. W.: *The Literary Genus Midras*. State Island, 1967. *Halakhic and Aggadic Midrash are differentiated without clearly describing the boundaries of the genre*. See in more details: Neusner, J., Alan J. Avery-Peck (Hrsg.): *Encyclopaedia of Midrash*. Leiden: Brill, 2005.

² See in more details: R. Bultmann: “János evangéliumának és János leveleinek teológiája.” in *Az Újszövetség teológiája* (trans. Kotroczó Pál) Budapest: Osiris, 1998, 286–356.

³ Mátyás Ernő: “János evangéliumának főbb problémái,” *Theol. Szle*, Debrecen, 1925–26. II., 708–718.

one from Colossians 1:15–20: “He is the image of the unseen God, the first-born of all creation, for in him were crated all things in heaven and on earth: everything visible and everything invisible, thrones, ruling forces, sovereignties, powers – all things were created through him and for him.” Both intend to show the relationship of Jesus Christ to the Father. We have every reason to suppose that the hymns of the New Testament echo the texts of the hymns of the Hellenistic synagogue.

ANTECEDENTS

It is a generally accepted point of view that the present-day text was preceded by a previous one and the texts of present-day hymns are all built upon the re-elaboration of this old text (E. L. Miller NTS 1983.)⁴. However, we must assume not only the borrowing of genres or re-elaborations but also theological development, the documentation of which can also be detected elsewhere in John's Gospel. The different way of thinking of the Jews of the synagogue and the followers of Jesus can be detected behind this theological development. Ulrich Luz hit the nail on the head when he called this process “disruptive roads,”⁵ since the discussion partner of Justin Martyr⁶ (103–166AD) talking about Logos does not have the same opinion as the gospel of John but simply refers to it as some “ancestral force”. His polemical work, known as the *Dialogue with Trypho, a Jew* is worthy of quotation⁷ because he himself came from a pagan environment, and his counterpart also knew pagan philosophical literature. At the beginning of his discussion, he still seems to agree with his fellow philosopher when he says:

Ἐγώ σοι, ἔφην, ἐρώ ὃ γέ μοι καταφαίνεται. ἔστι γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτήμα καὶ τιμιώτατον θεῶ, ᾧ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσοι ὡς ἀληθῶς οὐτοί εἰσιν οἱ φιλοσοφία τὸν νοῦν προσεσχηκότες. τί ποτε δέ ἐστι φιλοσοφία καὶ οὐ χάριν κατεπέμψθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν; οὐ γὰρ ἂν Πλατωνικοὶ ἦσαν οὐδὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ Περιπατητικοὶ οὐδὲ Θεωρητικοὶ οὐδὲ Πυθαγορικοὶ, μίᾳς οὐσης ταύτης ἐπιστήμης.

“For in fact, philosophy is the greatest, the most valued possession. It alone leads and unites us to God. Those who turn their mind to philosophy are truly holy.” (Dialogue II: 1).

⁴ Boer de, Martinus: *The Original Prologue to the Gospel of John*. NTS, Cambridge 2015, 448–467.

⁵ Cf. Luz, U.: “Szofia, Logosz és a ‘Sztévaló utak’”. [Sophia, Logos and the “De-Merging Roads”] In Benyik, Gy. (ed.): *Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat – SZNBK 2012*. Szeged: JATEPress, 187–198.

⁶ Justin was born at the very beginning of the second century to a Hellenistic Roman family, at Flavia Neapolis (today Nablus) in Samaria. As a child, he studied in Hellenic philosophical schools, under the influence of his parents' spirituality and was well-acquainted with the philosophical education of his counterparts.

⁷ “Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone,” in Miroslav Marcovich (ed.) *Patristische Texte und Studien* 47, Berlin/New York: de Gruyter, 1997.

Differences are soon shown when we read the following text:

Ἔστιν οὖν, φησί, τῷ νῶ ἡμῶν τοιαύτη τις καὶ τοσαύτη δύναμις, ἢ μὴ τὸ ὄν δι' αἰσθήσεως ἔλαβεν; ἢ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεται ποτε μὴ ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος;

Φησὶ γὰρ Πλάτων, ἦν δ' ἐγώ, αὐτὸ τοιοῦτον εἶναι τὸ τοῦ νοῦ ὄμμα καὶ πρὸς τοῦτο ἡμῖν δεδόσθαι, ὡς δύνασθαι καθορᾶν αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ὄν εἰλικρινεῖ αὐτῷ ἐκείνῳ, ὃ τῶν νοητῶν ἀπάντων ἐστὶν αἴτιον, οὐ χρῶμα ἔχον, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος, οὐδὲ οὐδὲν ὧν ὀφθαλμὸς βλέπει· ἀλλὰ τι ὄν τοῦτ' αὐτό, φησί, ὃν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγορευτόν, ἀλλὰ μόνον καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἐξαίφνης ταῖς εὐ πεφυκυῖαις ψυχαῖς ἐγγινόμενον διὰ τὸ συγγενὲς καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι.

Does our mind have such and so great a power that it can grasp what it has not previously grasped through sensation? Or will the mind of man ever see God if it is not adorned by the holy spirit? (Dialogue 4 :1)

Christian apologists did not express their opinions of Jesus in the light of the later Trinitarian views as many Christian commentaries interpret the prophecy of John but they formulated their theological statements about Jesus the Redeemer in the light of the views of Hellenistic authors known by philosophers and rabbis.

THE TOPICS OF THE PROLOGUE IN HELLENISTIC TEXTS

It is, therefore, worth comparing the text of the Prologue of John with pagan Hellenistic texts in order to better understand the difference between the points of views of Hellenistic and Christian texts on the same topic. Fortunately, this work was thoroughly revealed by the working group on the Hellenistic background of the New Testament this lasted for many decades, and Klaus Berger and Carsten Colpe confronted the two literatures in a great collection of texts.⁸ From now on, we rely on the Hungarian translations of their work.

THE LOGOS

The first sentence of the Prologue of John, which obviously refers to Genesis 1:1 starts like this: “In the beginning was the Word, the Word was with God and the Word was God.” We can find a sentence of a similar topic and of a similar structure in the first fragment of Anaxagoras (496 BC–cca 428)⁹, which was left to us in the record of

⁸ Klaus Berger, Carsten Colpe: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. [*Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*. (ed.: Szőnyi E.; trans.: Zóka E.) Szeged: JATEPress, 2018.]

⁹ Pre-Socrates thinker, who was primarily regarded as an astronomer. Due to his researches on existing reality and material, he is considered to be one of the representatives of antique materialism. Diogenes Laertius described him as the first man to put material beside sense.

Plutarch and which says that in the beginning there was chaos, but the mind divided and systematized everything. In the Biblical text ὁ λόγος, appears while the text of Anaxagoras talks about chaos, which is closer to the Hebrew creation narrative than to the prologue's view. Another text approaches the most to the beginning of the hymn of John, which is known as fragment 27 of Hermetica (W. Scott), on the base of the records of Cyril (was written 2nd–4th century AD). "And Thrice-greatest Hermes thus delivers himself concerning God: For that His Word (*Logos*) proceeding forth, —all-perfect as he was, and fecund, and creative in fecund Nature, falling on fecund Water, made Water pregnant." Here, on the other hand, the logos is not the same as the Thrice-greatest Hermes, as the logos of the prologue, which is identical to God.

THE PROBLEM OF EXISTING *AB OVO*

The interpretation of the word of the Hebrew Bible at the beginning already suggests the claim of the eternal existence of God, but it is finally expressed in Hellenistic explanations only. It is worth quoting it from the writing of Iamblichus (4th century AD)¹⁰ entitled *On the Mysteries*:

*PRIOR to truly existing beings and total principles [or principles that rank as wholes], there is one God, prior to [that deity who is generally believed to be] the first God and king, * immoveable, and abiding in the solitude of his own unity... For this divinity, also, is the principle and God of Gods, a monad from the one, prior to essence, and the principle of essence. For from him entity and essence are derived; and hence, also, he is denominated the principle of intelligibles. (8.2).*

In this text, it is not quite clear whether God and wisdom are the same, or wisdom is the attribute of God through which He keeps contact with the world. In Jewish wisdom literature, HOKMA (Wisdom) is not the same as God, but precedes the creation of the world as the divine eternal plan, which had existed even before realization.

THE CREATING WORD

John writes, "Through him all things came into being (Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν) not one thing came into being except through him. What has come into being in him was life, life that was the light of men." This is the shortest summary of the six-

¹⁰ Philosopher from Syria, probably of Aramaic origin who wrote in Greek. He mainly lived and taught in Apameya and he created the dualistic trend of New Platonism. His book on the Pythagorean School (Pythagorica) is an important work of him, although it is not so much his own book rather a compilation of earlier records. Pythagoras was the main topic of several of his works; he depicted him as a miracle-worker and considered him as a counterpart to Jesus.

day story of creation. Compared to this, the Targum of the Neophytes¹¹ (1st–3rd centuries AD) seems to be a longer paraphrase of Genesis 1.1:

“And the Lord made two great luminaries (16). And the Lord ordained them unto their offices to give forth light upon the earth, and He blessed them, saying, “Increase and multiply, and fill the earth with sons and daughters...” (28)... And the Lord had finished by the Seventh Day the work which He had wrought... (2:2).... And the Lord blessed the Seventh Day more than all the days of the week, and sanctified it (2:3).

THE WITNESSES OF GOD

John's text summarizes the Old Testament history of salvation quite briefly, it discusses this process only from God's point of view and only considers it important to mention that the light of God illuminates this history. It does not refer to patriarchs and prophets, and the only person he mentions is John the Baptist.

Jn 1:3–14: “Through him all things came into being, not one thing came into being except through him. What has come into being in him was life, life that was the light of men. And light shines in darkness, and darkness could not overpower it. A man came, sent by God. His name was John. He came as a witness, to bear witness to the light, so that everyone might believe through him.”

In contrast to this, the Prayer of Joseph which was passed down to us by Origen¹², attributes eternal existence to the patriarchs that is similar to God's; they had been created earlier than any other thing just like HOKMA,¹³ i.e. divine wisdom. In this text He communicates with the world through God's angel and through forefathers like Moses. In the Masoretic text it is only Moses who meets God face to face, patriarchs are not claimed to have seen Him.

I, Jacob, who is speaking to you, am also Israel, an angel of God and a ruling spirit. Abraham and Isaac were created before any work. But I, Jacob, who men call Jacob but

¹¹ The Targum of the Neophytes, the largest and western Targum written for the Torah, expands 450 foils and explains all five books of Moses. It is more than simply translating the Hebrew text into Aramaic. McNamara, M., *Targum Neofiti I. Genesis*. Collegeville 1992.

¹² He was one of the most educated and most influential theologians of the Alexandrian school, who had a tragic fate. He came from Christian parents and his father, St. Leonidas, died as a martyr around 201–202 during the reign of Septimius Severus (193–211). The young Origen watched through the execution of his father; finally he was also announced heretical due to certain writings of his.

¹³ It is a key concept of Jewish wisdom literature which has more than one meanings; it means skill and ability. However, in the wisdom literature there is a theological meaning to the word. See in more details Root, Edward Tallmadge, “What Is Meant by the Biblical ‘Hokma’ or Wisdom.” in *The Old and New Testament Student*, Vol. 9, No. 1 University of Chicago Press, 1889, pp. 24–27.

whose name is Israel am he who God Called Israel which means, a man seeing God, because I am the first-born of every living thing to whom God gives life. And when I was coming up from Syrian Mesopotamia, Uriel, the angel of God, came forth and said that “I (Jacob-Israel) had descended to earth and I had tabernacle among men and that I had been called by the name of Jacob. He envied me and fought with me and wrestled with me saying that his name and the name that is before every angel was to be above mine. I told him his name and what rank he held among the sons of God. “Are you not Uriel, the eighth after me? And I, Israel, the archangel of the power of the Lord and the chief captain among the sons of God? Am I not Israel, the first minister before the face of God? And I called upon my God by the inextinguishable name.”¹⁴

The text by John does not “deify” John the Baptist;¹⁵ it does not elevate him to the level of angels (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς) despite the fact that he does emphasize strongly the importance of his mediation since it is his message that makes his audience become the sons of God (ὄσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ).

THE DIFFERENCE BETWEEN WORLD CONCEPTS

Jn 1:8 John the Baptist¹⁶ also sends him away from divine enlightener. “He was not the light (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς) he was to bear witness to the light.” However, the real enlightener gets into a dramatic opposition with the world. Jn 1:10 “He was in the world that had come into being through him, and the world did not recognise him. (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.) He came to his own and his own people did not accept him.” In three short clauses, a definite conflict unfolds between the world and the “light of the world”. This conflict, however, is mainly of moral nature.

On the other hand, the world concept of Democritus of Abdera (cca 460 BC–cca 380) only claims the difference between eternal and ephemeral existence saying that he world is (just) a tent and that life evanishes; a man comes, sees and then goes on.¹⁷

Sotades of Maroneia (3rd century BC) sees the world somewhat differently. The cosmos is also an anti-divine power, which creates evil or some reality that evil dominates. He says that

¹⁴ Prayer of Joseph, fragments from the 1st or the 2nd century BC or AD by Origen. In: Schürer, Emil: *The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus*, 1979 pp. 127–128.

¹⁵ The relationship between the movement of Jesus and the movement of John the Baptist is documented in a most detailed way in the Gospel of John. Brooks, H.: *John the Baptizer: A Novel*. New York: W. W. Norton. 2009. Taylor, Joan E.: *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans. 1997.

¹⁶ Cf. Mt 3:4.9.14., 11:18–19., 3:7–10., Lk 3:7–9, Lk 3:16 and on Jn 1:7–18, 1:19–36, see also: Josephus Flavius, *Jewish antiquities* XVIII, 5. 2.

¹⁷ Cf. Diels–Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsocratische* II. Berlin 1959, 115, 165). Walter Burkert (ed.), *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*. Hildesheim: Georf Olms 1969.

the cosmos who creates and makes everything did not judge each and every man to be appropriate. What the earth experienced only went worse. And this was an excuse for bad people. And then all who wanted even more from the death they suffered from the Earth, their creator – be it some inventions or learnt wisdom – did some wrong things. The world created Socrates to be wise and he was killed by evil, since he died in prison from the hemlock he had drunk (and the line of examples goes on)...¹⁸

Thus this quote justifies that Hellenistic thinkers also know the unsoundness of cosmos.

THE WITNESS STARTS SPEAKING

The fact that the narrator of the processes of the story of salvation is part of the process himself becomes the clearest in 1:14. “The Word became flesh, he lived among us, and we saw his glory, the glory that he has from the Father as only Son of the Father, full of grace and truth.” This text is not a report but rather a testimony of an eyewitness. The text of Plato that can be parallel to it is rather a summary of the processes of the world by an external observer.

For this our Cosmos has received the living creatures both mortal and immortal and been thereby fulfilled; it being itself a visible Living Creature embracing the visible creatures, a perceptible God made in the image of the Intelligible, most great and good and fair and perfect in its generation—even this one Heaven sole of its kind.¹⁹

The world order mentioned in the text is what is defined as a living creature by Plato.

GOD AMONG US

1:14 “The Word became flesh, he lived among us (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). And we saw his glory, the glory that he has from the Father, full of grace and truth.” From an allegorical language, the text becomes the preparatory text to the next concrete statement, which says that it is going to talk about the incarnation of Jesus Christ. John does not fear to describe God’s approach to the world in a way that claims that God has appeared among men. Despite the fact that in his sentence God and the world do not mingle. This text does not have a parallel text among Hellenistic writings.

¹⁸ Excerpt from Joannes Stobaeus (IV:34:8), in Curtius Wachsmuth, Otto Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, Volume 3, Berlin, 1912.

¹⁹ (About the first-born): Plato (BC 428/27–349/48), *Timaeus* 92C.

THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND THE WORLD

John does not fear of placing God into the world through Jesus Christ; according to him, this world gains sense and becomes hopeful due to this fact. 1:16 “Indeed, from his fullness we have, all of us, received – one gift replacing another (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος).” In contrast, in Jewish thought, God cannot directly contact the world because it would degrade or infect him. The concept of Philo of Alexandria²⁰ is a good example:

For even the whole world would not be a worthy place or habitation for God, since he is a place to himself, and he himself is full of himself, and he himself is sufficient for himself, filling up and surrounding everything else which is deficient in any respect, or deserted, or empty; but he himself is surrounded by nothing else, as being himself one and the universe.²¹

SUMMARY

The mystery of the prologue to the Gospel according to Saint John has not been solved in this study either; however, by the alignment of parallel quotes we did point at that spiritual background in which the prologue to the Gospel of John was announced and the first hellenistic Jewish interpreters who confronted with the new teaching and the fact how Jesus Christ the delegate of God, the Redeemer and the fulfiller of the story of Salvation was depicted through concepts and pictures known in Hellenistic philosophy.

BIBLIOGRAPHY

- Beumer, J.: „Ein nicht-authentischer Text im Prolog zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin“, in *Theologie und Philosophie* 33 (1958), 247–252.
- Boer de, M. C.: “Narrative Criticism, Historical Criticism and the Gospel of John,” *JSNT* 47 (1992) 35–48.
- Bolyki, J.: “*Igaz tanúvallomás*” – *Kommentár János evangéliumához*. Budapest: Osiris, 2001.

²⁰ We know little about Philon's teaching position within Judaism, though he comes from a wealthy Jewish family and since he was born in Alexandria into a wide-spread Hellenistic and Jewish culture and it seems that he considered it to be his personal mission of linking Hellenistic and Jewish wisdom and knowledge. At first he devoted himself to learning and reflection, but later became more involved in the life of the Jewish community in Alexandria. However, we can only know of one public act of his, in cca 40 AD he leads the Jewish delegation to Rome to expose the complaints of the Alexandrian Jews to Emperor Caligula. The Jews had some conflict with the authorities because they refused to worship the symbols of the Empire. His allegoric Torah explanation had a great impact on Christians as well.

²¹ Philo of Alexandria ca. 15 BC – ca. 50 AD, The allegorical explanation of laws. I .44.

- Borgen, P.: "God's Agent in the Fourth Gospel," in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden: Brill, 1968, 136–148.
- Brown, Raymond E.: "The Gospel According to John," in *An Introduction to the NT*. New York: Doubleday, 1997. 333–382.
- Bruce, F. F.: *The Message of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Bultmann, R.: "The History of Religions Background of the Prologue to the Gospel of John", in J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John*, London: SPCK; Philadelphia: Fortress Press, 1986, 27–46.
- Bultmann, R.: *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1971.
- Bultmann, R.: *Das Evangelium des Johannes. KEK 2*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Bühner, J.-A.: "The Exegesis of the Johannine 'I-Am Sayings'," in Ashton, J. (ed.) *The Interpretation of John*, Edinburgh: T&T Clark, 1997², 207–218.
- Dahl, N. A.: "The Johannine Church and History," in *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis: Augsburg, 1976, 99–119.
- Diels–Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsocratische I–III*. Berlin 1959.
- Dodd, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953.
- Lamarque, P.: "The Prologue of John," (trans. J. Ashton) in Ashton (ed.), *The Interpretation of John* (Issues in Religion and Theology, 9; London: SPCK, 1986), 36–54.
- Martyn J. L.: "Source Criticism and *Religionsgeschichte* in the Fourth Gospel," in: D. G. Buttrick (ed.), *Jesus and Man's Hope, I*. Pittsburgh, 1970, 255ff.
- Meeks, W. A.: "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism." *JBL* 91 (1972), 44–72.
- Moloney, F. J.: "Who is 'The Reader' in/of the Fourth Gospel?" in Ashton, J. (ed.) *The Interpretation of John*, Edinburgh: T&T Clark, 1997², 219–233.
- Potterie de la, I.: "The Truth in Saint John," in Ashton, J. (ed.) *The Interpretation of John*, Edinburgh: T&T Clark, 1997², 81–103.
- Schwank, B.: *Evangelium nach Johannes. Praktischer Kommentar*. EOS, Sankt Ottilien 3. Aufl. 2007.

Klaus BERGER

**THEMA: ÜBERSETZUNG UND ABGRENZUNG.
DIE ÜBERSETZUNGSLEISTUNG DES HELLENISTISCHEN JUDENTUMS**

ZUSAMMENFASSUNG

Das Neue Testament gehört in das hellenistische Judentum. Bevor frühe Christen dessen Leistungen übernehmen und radikalisieren, sind seit drei Jahrhunderten dort die wichtigsten Schritte in Richtung Wohnungssuche in der Welt des Hellenismus schon getan. Das bezieht sich vor allem auf das Gottesbild, aber zum Beispiel auch auf die Auffassung von Prophetie und Ende der Weltgeschichte. Das wichtigste Instrument dieser kulturellen Leistung war der Dualismus. Es ging darum, sich vergleichbar zu machen und dabei doch unvergleichlich zu bleiben.

I. EINLEITUNG

Der religionsgeschichtliche Vergleich hat sich als exegetischer Arbeitsschritt jedenfalls im deutschen Sprachraum nie wirklich durchgesetzt. Dazu trägt in wachsendem Umfang auch mangelnde Kenntnis der Alten Sprachen bei. Diese Entwicklung hat aber auch theologische Gründe. Diese liegen in der sog. Dialektischen Theologie in der Ausprägung von Karl Barth.

2. PROBLEM DER ANALOGIE

Das wird schon erkennbar in dem Dialog zwischen Erich Przywara SJ und Karl Barth über die *analogia entis* (1932). Denn wenn die menschliche Natur durch die Sünde so zerfressen ist, dass jede Basis zum Vergleichen fehlt, muss das Evangelium immer als einzigartig dastehen, das heißt voraussetzungs- und analogielos. Schon bald hat man behauptet, dass dieses nicht nur für die schwarze Seele aller Sünder gilt, sondern auch für die Vorstellungen, die mit dem Glauben verbunden waren, und das betraf dann immer die Exegese. Ein Urteil, das nach R. Bultmanns Auffassung von Formgeschichte auch für die angeblich einzigartige Gattung „Evangelium“ gilt. Doch wo immer in Sachen von Religion und Theologie etwas als völlig singulär und einzigartig erklärt wird, sollte man auf schrille Alarmglocken hören.

Denn völlig Singuläres ist weder überhaupt in Sprache fassbar noch gar übersetzbar. Daher gilt: Sowie etwa Juden begannen, das hebräische AT ins Griechische zu übersetzen, machten sie es grundsätzlich vergleichbar. Der hebräische Gottesname JHWH ist nicht nur unaussprechlich, sondern auch unübersetzbar. Das hellenistische Judentum aber wagt in unglaublicher Kühnheit, dieses Wort wiederzugeben durch KYRIOS HO THEOS. Und damit wird der Gott Israels neben andere Götter gestellt. Denn THEOS ist eine Gattungsbezeichnung.

Als völlig singulär und jedem Vergleichen entzogen bezeichnen deutschsprachige Exegeten der dialektischen Theologie Kreuz und Auferstehung Jesu, bezeichnenderweise in einer Zeit, in der man mit dem Sühnetod nichts mehr anfangen kann und erklärt, die Auferstehung sei kein historisches Ereignis. Die Erklärung der religionsgeschichtlichen Singularität hat daher aus meiner Sicht die Funktion eines Feigenblatts. Alles kann und darf man vergleichen, nur nicht Kreuzestod und Auferstehung Jesu. Das ist das Herz der dialektischen Theologie in der sog. Kreuzestheologie. Mir war zu Beginn meines exegetischen Arbeitens klar, dass ein solches Verbot des Vergleichens nicht gelten kann. Entweder man kann grundsätzlich nach Vergleichen suchen oder man tut es gar nicht. Ich habe das Verbotene versucht. Mein Buch über die Auferstehung Jesu wurde für die Aufnahme in die FRLANT von E. Käsemann persönlich leidenschaftlich abgelehnt. Und als es schließlich nach Jahren erschien, wurde es buchstäblich nicht rezipiert. Die einzigen Ausnahmen bilden bis auf den heutigen Tag die Katholiken Paul Hoffmann und Rudolf Pesch. Die These des Buches war: Sowohl die Auferstehung Jesu als auch insbesondere die Erscheinungen des Auferstandenen sind in ihrer Entstehung nur verständlich auf der breiten Basis jüdischer vergleichbarer Aussagen, in diesem Falle über Märtyrer. Was dann die Auferstehungsercheinungen betrifft: In dem religionsgeschichtlichen Textbuch sind die römischen Kaiserapotheosen (Verschwinden des Kaisers, leeres Grab, Erscheinen vom Himmel vor auserwählten Zeugen, Aufträge. Dargestellt hat das zuerst der jüdische Forscher Elias Bickerman(n), wenn auch nur die am breitesten dokumentierten Texte. Die Rezeption dieses Buches, das jetzt, nach über 30 Jahren auf Ungarisch erscheint, war extrem schleppend. – Was die Kreuzestheologie betrifft, so liegen die wichtigsten Analogien in den philosophischen Aussagen der Kyniker vor. In diesem Horizont ist sie zu verstehen. Erst Anfang nächsten Jahres kann ich das publizieren. Auch hier waren die Aeinzigsten Weggenossen katholische Erforscher des Kynismus im Urchristentum.

Fazit: Dialektische Theologie ist in ihren Auswirkungen ein eigenartiger Versuch, die Absolutheit des Christentums auf Kosten der Vergleichbarkeit und damit der Übersetzbarkeit des Christentums zu praktizieren. Wo kein Vergleich möglich oder erlbt ist, da gibt es auch kein Übersetzen, wie ich vor allem in der Zusammenarbeit mit Christiane Nord (Übersetzungswissenschaft) lernen konnte. Die Begriffe „absolut“ und „Relativierung“ können meinerwegen aus der Debatte um religionsgeschichtliche Texte verschwinden. Sie sind eine unangemessene Opposition, weil man genügend

Mühe und auch Erfolg damit hat, die Individualität eines Textes zu beschreiben. Ich bin insofern ein radikaler und kompromissloser Anhänger religionsgeschichtlichen Vergleichens.

Ich meine, dass dieses Tun auch die Voraussetzung für jede Art hermeneutischer Applikation ist, Denn diese verstehe ich immer als Übersetzen. Dieses basiert stets auf der Suche nach sprachlichen und gedanklichen Brückenköpfen auf der anderen Seite des Ufers, also bei dem Übersetzer selbst und dann bei den Adressaten des Übersetzens.

3. DIE SITUATION DER ÄLTEREN KATHOLISCHEN EXEGESE

Die katholische Exegese war durch tausend Ängste sowohl an der Religionsgeschichte als auch an mutigem Übersetzen gehindert. Dafür standen Namen wie Alfred Loisy (1924) und Franz Josef Schierse (1961), schon früher hatte dieses der einsam gestorbene französische Exeget Prosper Alfaric (1876–1955) versucht, dessen Grab in Burgund ich einmal zusammen mit G. Theissen aufsuchen wollte. Alle diese sind gescheitert an einem merkwürdigen Verständnis von Wahrheit, wonach alles Wahre total einzigartig sein müsse und jede Parallele oder Entsprechung oder Analogie diesen Anspruch grundlegend gefährde. Obwohl eigentlich nach dem, was Katholiken über Analogie denken, Religionsvergleich eine typisch katholische Methode sein könnte, wurde auch das sorgfältige Werk von Karl Prümm SJ kaum beachtet. Und nicht nur das: Jede Entsprechung lege nahe, so meint man oft bis heute, dass das Berichtete historisch unwahr sei. Schon die Grundfassung meiner Dissertation wurde 1967 mit der Begründung abgelehnt: „Was werden die Dogmatiker sagen?“ Ich hatte u.a. behauptet, dass die Kombination der beiden Hauptgebote der Gottes- und Nächstenliebe ihrer nächste Analogie habe in der hellenistischen Verbindung von EUSEBEIA (Frömmigkeit) und PHILANTHROPIA (Menschenliebe) oder HOSIOTES (Heiligkeit) und DIAKAIOSYNE (Gerechtigkeit), die Summe der Pflichten gegenüber dem Himmel und den Menschen. Jesus hätte dann die geläufige Verbindung von Gottesverehrung und Menschenliebe nur schriftgelehrt unterlegt durch das Zitiere von Dtn 6,4f und Lev 19,18. Diese Verbindung mit der Schrift, die es sonst nicht gibt, ruht also auf den Tragestützen der hellenistischen Formel.

Aber warum soll es nicht sowieso viel besser möglich sein, das Evangelium zu verkündigen, wenn nämlich z.B. auch etwa die Goldene Regel in Mt 7,14 massenhaft hellenistische Parallelen aufweist? Wird damit nahegelegt, dass Jesus so nicht geredet haben kann? Im Gegenteil: Je mehr und je ähnlicher die Parallelen sind, um so leichter kann man zeigen, wie sie ins damalige Weltbild gehörten. Entscheidend ist dann freilich, in welchen Teppich diese sog. Parallelen hineingewoben worden sind. In aller Regel sind solche Teppiche nicht Flickenteppiche, aber auch nicht das Gegenteil, das wäre dann ein eher industriell gefertigtes Einheitsprodukt. – Vergleichbar sind immer

die verarbeiteten Muster auf den Stücken. Unvergleichlich ist immer jede Person. Das ist einer der Gründe dafür, dass in Judentum und Christentum Gott so etwas wie eine Person ist, so wie jeder einzelne. Und da gilt der scholastische Grundsatz: Individuum est ineffabile. Die Individualität jeder Person bleibt ein Geheimnis, aller Medizin und Psychologie zum Trotz. Und das gilt für Gott und Mensch.

Schärfer ist nachzufragen, wenn sich Religionsgeschichte mit Positivismus und Rationalismus verbindet und religionskritisch angewendet wird.

4. DIE MATERIALBASIS RELIGIONSGESCHICHTLICHER FORSCHUNG

Für eine konsequent religionsgeschichtliche Untersuchung des Neuen Testaments können weder die Göttermythen der griechisch-römischen Antike noch die Philosophien der römischen Kaiserzeit ausreichen. Das gesamte inschriftliche (epigraphische) Material ist ebenso zu studieren wie die magischen Texte (Papyri inklusive der abessinischen Zaubertexte). Bisher kaum zur Kenntnis genommen wurden spätägyptische Texte in koptischer (eben nicht griechischer) Sprache, wie am Beispiel der Apk zu zeigen ist. Dazu gehört auch die äthiopische Literatur. Das alles ist eigentlich selbstverständlich, aber überhaupt nicht die Praxis. Besonders bei der Erforschung der ApkJoh und der apokalyptischen Schultradition hat sich diese Weite der Untersuchung bewährt.

Neben die magischen Papyri sollte das Corpus Orationum mit rund 10.000 Texten, das Corpus praefationum und das Corpus benedictionum pontificum treten. Begründung: Alle diese Texte sind nicht oder nur in begrenzter Hinsicht literarisch. Es sind vielmehr – wie die magischen Papyri – oft Gebrauchstexte, die in der Regel dem praktischen religiösen Vollzug sehr nahe stehen. Unter dieser Hinsicht hatte ich schon als Gymnasiast eine Sammlung von 5000 Glockeninschriften angelegt, die fortan für mich eine unersetzliche Materialbasis für die Wirkungsgeschichte biblischer Texte (und oft auch ihrer Voraussetzungen) darstellen. Beispiel: Das fast nur auf Glocken belegte Gebet „Herrlicher König, Christus, komm zu uns mit Frieden“ ist eine knappe und einprägsame Fassung der Texte über die Wiederkunft Christi besonders in Apk 19 und 21, zudem ist es verfasst im Stil der Veni-Hymnen, die nach dem Maranatha und Apk 21 (Komm, Herr Jesus) den Stil magischer Papyri nachahmen („Komm schnell“).

Das gilt besonders auch für die Vielzahl von Liedern, deren Nähe zu incantationes bekannt ist. Liturgie und Kunstgeschichte sind zwar oft später zu datieren als die Texte, zu deren Kommentierung sie herangezogen werden können. Doch es gibt verschiedene Strömungsgeschwindigkeiten. Gerade im Rahmen größerer liturgischer Kompositionen verraten Analogien oder Zitierungen und Neukombinationen oft etwas über die Wirkungschancen und Potentiale.

Auch religionsgeschichtliche Exegese darf sich daher nicht nur auf die Vorgeschichte eines Textes bis zum vermuteten Datum seiner Entstehung konzentrieren. Im Falle der ApkJoh reicht das bis in die entfernteren Nischen der Volksfrömmigkeit.

In Glücksfällen reicht die direkte Bedeutung der Religionsgeschichte bis hinein in die versunkene Welt der vorkritischen Bibelkommentare, d.h. der Exegeten, die bis zum Beginn des 19. Jahrh. entstanden sind. Das betrifft besonders die hunderte von Kommentaren und Annotationes sowie Explicationes zur Apokalypse des Johannes, ein Biotop für den ungebrochenen Strom apokalyptischer Vorstellungen, zum Beispiel ablesbar an Girolamo Savonarola, *Lectura in apocalypsim* oder an dem monumentalen Werk von Thomaso Malvenda OP, *De antichristo Löwen* 1647.

Außer den alten Liturgien, den Hymnen, Liedern und Gebeten sind mithin die Kommentare aus der Zeit vor der Aufklärung bisweilen die wichtigste Quelle für fortdauernde Religionsgeschichte.

5. ZUR FRAGE NACH DER WAHRHEIT

Bei der Frage nach der Wahrheit gilt: Wenn die Wahrheit eines Textes das ist, was die Menschen je und je hören sollten, dann sollte man den Forschern grenzenlose Neugier und Freiheit in der Vielfalt der Ergebnisse zugestehen. Aus diesen Ergebnissen kann und darf dann ein verantwortungsbewußtes Lehramt aussuchen, was nötig ist. Zu bedenken ist: Außer dem notwendigen Ärgernis gibt es auch das tödliche. Das ist eben dann, wenn die Auslegung nur noch ein paar Exoten interessiert und jeden möglichen neuen Anhänger sofort vertreibt. Eine Auslegung, die gute Übersetzung ist, kann bewirken, dass der zu gewinnende Anhänger dann die bleibend unverständlichen Seiten besser ertragen kann. Vielleicht ist es dieser Deal, der in unserer Zeit weniger gelingt.

Unter Inspiriertheit eines Textes sollte man nicht eine Eigenschaft von Buchstaben eines Textes verstehen, sondern fragen, ob er dem Glauben der Kirche entspricht und ihn fördern kann. Denn dieser Glaube selbst, nicht irgendwelche Papiere sind Ausdruck des lebendigen Geistes Gottes. Entscheidend könnte in dem Sinne die Frage M. Luthers sein, ob ein Text „Christum treibet“ (den Glauben an Jesus fördern kann) oder eben nicht. Das aber ist stets auch eine Frage von Übersetzung oder Inszenierung. Die satzmäßige Übereinstimmung mit Einzelsätzen der abstrakten „Lehre“, die nie als ganze vorliegt, kann nicht gemeint sein. Entscheiden können das keineswegs Exegeten (allein), sondern stets am ehesten die Märtyrer.

Doch zurück zur Frage nach der Religionsgeschichte.

6. DUALISMUS

Das wichtigste Instrument dieser kulturellen Leistung des hellenistischen Judentums war der Dualismus. Denn es ging darum, sich vergleichbar zu machen und dabei doch unvergleichlich zu bleiben. Genau dieses ist aber auch ein gravierendes gegenwärtiges Problem: In vielen Übersetzungsvorgängen bringen wir den Menschen die Inhalte

nahe. Aber die Resultate zeigen, dass ein verwirrendes Gemisch (Mix) von unverbindlich erscheinenden Meinungen entsteht. Um dieser Gefahr des Verlustes der Deutlichkeit und Eindeutigkeit zu entgehen, hat das hellenistische Judentum den Dualismus benutzt.

Dualismus ist die polare Entgegensetzung zweier Phänomene, die ansonsten zum Verwechseln ähnlich sein könnten. Solche Texte lehren die sogenannte und oft rätselhafte „Unterscheidung der Geister“.

Beispiel 1: Prophet und Falschprophet (gr.: Pseudoprophet). Der Prophet predigt, wirkt Wunder und erhebt Ansprüche wie ein Prophet. Aber er ist von der Gegenseite. Und die Menschen müssen vor ihm gewarnt werden. Denn seine Verkündigung sollte die Menschen nur irritieren. Falsche Prophetie ist daher die Summe der Irrtümer, denen Menschen zum Opfer fallen. Durch die Einordnung als falsche Prophetie wird diese Summe gebrandmarkt.

Beispiel II: Für JHWH wird der Gattungsname THEOS gewählt. Aber er ist KYRIOS HO THEOS. Gott unser Herr, und das impliziert, dass die, die ihn anrufen, seine Sklaven sind und seinen Willen tun müssen. Die anderen Götter (im Plural) sind dagegen „Götzen“ (gr.: *eidola*).

Beispiel III: Eph 5,18 stellt gegenüber Heiligen Geist und Wein. „Berauscht euch nicht mit Wein, sondern lasst euch erfüllen von Heiligem Geist“ Denn Wein bedeutet Unheil, vom Heiligen Geist erfüllt sein dagegen verleiht die Fähigkeit, Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder zu singen. Beide, Geist und Wein, sind flüssig, sind berauschend und äußern sich in geheimnisvoller Veränderung der Sprache. Die Griechen kannten das vom Lallen der Bacchanten, die betrunken durch die Weinberge liefen, in denen der Gott Bacchus oder Äskulap wirkte. Beides ist zum Verwechseln ähnlich, doch in dem einen wirkt der Gott des Himmels, in dem anderen der Götze Bacchus. – An der Weinschwemme, die Jesus bei der Hochzeit von Kana wirkt, kann man erkennen, dass neben der dualistischen Abgrenzung, wie sie Eph 5,18 denkt, auch die Überbietung stehen kann: In Kana wirkt Jesus über einhundert Liter Wein pro Person.

Beispiel IV: Dämonen und Engel. Beelzebul, der Teufel, ist der Herr der Dämonen, der wahre Gott aber der Herr der Engel. Beide sind üblicherweise unsichtbar, können fliegen, tun den Menschen Gutes oder Böses an. Beide haben manchmal Namen und man kann sie rufen oder vertreiben.

Und so wie die Pythia in Delphi eine heidnische Prophetin ist, lässt Paulus in der Gemeinde von Korinth nur 60 km entfernt christliche Frauen prophezeien, aber natürlich nicht Heidnisches, sondern Christliches. Die Apk aber verbietet weibliche Prophetie offenbar wegen Verwechslungsgefahr gleich ganz.

Dieses und die beiden letzten Beispiele sind religionsgeschichtliche Neubildungen des hellenistischen Judentums. Am reichsten wird diese Praxis entfaltet in der typologischen Gegenüberstellung von Christus und Antichrist, die dann die Eschatologie des Mittelalters beherrschen wird. Das wäre also Beispiel V, bei dem die jüdischen Vor-

aussetzungen (genannt sei nur Antiochos IV im Buch Daniel) bis in die frühe Neuzeit hinein dann der klassische Dualismus der Endzeit sein werden, so dass fast die Regel gilt: Je stärker eine Aussage auf Zukunft oder Endzeit bezogen ist, um so dualistischer ist ihr Weltbild (und umgekehrt).

Fazit: In allen diesen Fällen wird jeweils ein Phänomen diskutiert, das dem „orthodoxen“ zum Verwechseln ähnlich ist. Theologen, die das wahrnehmen, greifen diese Ähnlichkeit auf. So geben sie zu, dass das, was sie besitzen (Gott, Heiliger Geist, Christus, Prophet, Engel) dem Phänomen der Gegenseite sehr ähnlich ist. Dieses prekäre Problem bewältigen sie, indem sie mit nunmehr zwei Figuren rechnen daraus ein Paar nach dem Muster Schwarz/Weiß machen.

Sie leisten mithin religionsgeschichtliche und zugleich praktisch-seelsorgerliche Arbeit: Sie stellen sich mit genauer Beobachtung dem Phänomen offenkundiger „Verwandtschaft“. Aber sie helfen bei der Unterscheidung, indem sie auf die unterschiedlichen Folgen (Unheil oder Singen-Können) hinweisen.

Oder anders formuliert: Das hellenistische Judentum bewegt sich in einer Welt, die voll ist von Analogien zur eigenen Religion. Da aber der Gott Israels der eine und einzige ist und Israel sein geliebtes Volk, scheut Israel jede naheliegende Vermischung oder Gleichsetzung. Es geht vielmehr von polaren Gegensätzen und Nachäffungen aus, die sich die Gegenseite leistet. Denn ein Kompromiss ist um des Himmels willen ausgeschlossen.

Dualismus im Frühjudentum und im Frühen Christentum ist mithin nicht irgendein persischer oder asketisch weltverneinender „Einfluss“, sondern Dualismus hat System in der Auseinandersetzung mit den nicht-abrahamitischen Religionen: Er dient der rigorosen Abgrenzung dort, wo Nähe und daher Verbrüderung nahe lägen. Er ist ein Mittel der Religionstrennung und damit zugleich der Mission. Das eine ist wohl ohne das andere nicht zu haben.

7. DER EINE GOTT UND DIE EUNUCHEN

Der Gott Israels ist zwar Gott wie andere Götter, deshalb heißt er Gott. Aber er ist auch nicht so wie andere Götter, deshalb ist er total ungesellig. Das heißt: Er hat keine Familie, keine Göttin und keinen Gott neben sich. Keine Familie und deshalb gibt es im göttlichen Bereich auch weder Ehebruch noch Ärger mit Kindern, Frauen und Verwandten. Schon der griechische Philosoph Xenophanes aus Kolophon hatte dem einen Gott, an den er als Philosoph glaubte, bescheinigt, er kenne weder Diebstahl noch Ehebruch noch Betrug an Artgenossen (nach Sextus, Adv. Mathem., 1,193; 1,289). Das Judentum geht noch viel weiter: Dieser Gott ist nicht nur ohne Familienskandale, sondern er steht jenseits der Zeugung, die sie unter Sterblichen gilt. Und so kennt er auch keinen Tod, sondern ist unsterblich. Dass er trotzdem ein Gott sein soll, zu dem man beten kann, übersteigt jede Vorstellbarkeit.

Das Verhältnis zu diesem solitären Gott besteht nun laut Bibel in der Nachahmung. Laut Lev 19,1 soll Israel heilig sein wie Gott heilig ist, laut Jesus sollen die Jünger vollkommen sein wie der himmlische Vater. Also ohne Besitz, denn ein vollkommener Gott hat nichts nötig. Und wer ihm ähnlich ist, braucht ebenfalls nichts. Aber Jesus geht noch weiter: Weil Gott ohne Zeugung von Kindern und ohne Familie auskommen kann, wird ihn der am besten nachahmen, am eindeutigsten sich zu ihm bekennen können, der ehelos ist wie er, der sich eben nicht vermehren muss. Daher entwickelt Jesus das Bild des Eunuchen um des Himmelreiches willen. Vermehrung geschieht jetzt anders, nämlich durch Adoption von Kindern durch die Taufe und bei der Taufe. Gotteskindschaft ist daher die genaue Entsprechung um Verzicht auf geschlechtliche Vermehrung.

Dieser Gott ist zwar Gott wie andere Götter, aber er ist *totaliter aliter* als andere, Eheverzicht um des Himmelreiches willen ist daher Predigt über diesen Gott, Zeugnis über ihn. Ein anomales Verhalten, so wie er selbst kein Gott unter Göttern sondern anomal ist. Die Botschaft von dem einen und einzigen Gott wird so in der Ehelosigkeit Jesu, Johannes des Täufers, des Apostels Paulus, der Zebedäussöhne und vieler anderer.

Durch seinen Lebensstil stellt daher der Eunuch um des Himmelswillen die Unvergleichlichkeit seines Gottes dar. Und so macht er auch plausibel, dass er wirklich daran glauben kann, mit diesem Gott das ewige Leben zu teilen. Denn durch Nachahmung Gottes wird er nicht in seinen Kindern fortleben, sondern selbst ewig leben.

So können wir erkennen: Zum Beispiel geistliches Eunuchentum ist ein Weg, die Botschaft von dem einen und einzigen Gott missionarisch und propagandistisch zu übersetzen und zu vermitteln. Dieser Gott ist der Schöpfer, der keine Göttin und keinen mythischen Zeugungsvorgang für sein Werk braucht.

Die Vermittlung und Übersetzung geschieht nach diesem Vorschlag Jesu hier nicht durch Vermelden von Ideen, sondern durch den eigenen, höchst einschneidenden Lebensstil. Das Instrument der prophetischen Zeichenhandlung ist hier wieder einmal zum Mittel und Instrument anstößiger Verkündigung dieses besonderen Gottes geworden.

Eunuchen oder aus religiösen Gründen kastrierte Priester gibt es auch anderswo. Aber sie sagen dann nichts über den Schöpfer der Welt und den Gott Israels, der sein Volk wie ein Vater liebt. Dieser Teppich ist seine *Individualität*, auch wenn nichts *total einzigartig* ist.

Mario CIFRAK OFM

NIKOLAITEN (OFFB 2,6.15)

ZUSAMMENFASSUNG

Es geht um die Nikolaiten. Sie kommen in der Johannesoffenbarung (2,6.15) vor. Man hasst ihre Werke. Manche halten an ihre Lehre fest. Sie heißt auch Lehre Bileams und der Prophetin Jezabel. Solche Praxis besteht im Götzendienst, den das Hendyadyion φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι bezeichnet. Das sind heidnische Gebräuche. Die Juden hatten auch ihre Privilegien im Römischen Reich. Für sie trat oft Nikolaos von Damaskus auf. Dieses Bestehen auf die Erhaltung der Religionsgebräuche lehnten die Christen ab. Ihre Vertreter wurden nach Nikolaos von Damaskus Nikolaiten benannt.

SCHLÜSSELWORTE

Offenbarung des Johannes, Ephesus, Pergamon, Nikolaos von Damaskus, Nikolaiten, Josephus Flavius.

Bis heute gibt es keine richtige Antwort auf die Frage über die Nikolaiten, die als Begriff in der Offenbarung des Johannes vorkommen. In den sogenannten Briefen an die Gemeinden in Ephesus und in Pergamon tauchen die Nikolaiten auf. Oft werden sie in Verbindung mit Nikolaos, einem von Sieben in Apg 6,1–7, gebracht. Er war Proselyt. Bei Josephus Flavius kommt oft Nikolaos von Damaskus, Historiker am Hof von Herodes dem Großen, vor.

I. „BRIEFE“

Der Seher wendet sich an die sieben Gemeinden jeweils mit einem Brief. L. Hartman nennt sie „prophetic messages“¹. Er übernimmt ihre Struktur von F. Hahn, der darin eine literarische Form sah, die die frühchristlichen Propheten anwandten. Diese Botschaften haben vier Hauptteile:

¹ vgl. L. HARTMAN, „Form and Message. A Preliminary Discussion of 'Partial Texts' in Rev 1 – 3 and 22,6ff.“, *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Gembloux – Leuven 1980) 142.

- die Botenformel
- oida-Teil
- den Weckruf
- den Überwinderspruch.

Diese Botschaften sollen die reale Situation der einzelnen Gemeinden reflektieren.²

1.1. Ephesus und Pergamon

Der Brief an die Epheser Gemeinde (Offb 2,1–7):

¹ Dem Engel der Gemeinde in Ephesus schreibe: Dies sagt der Festhaltende die sieben Sterne in seiner Rechten, der Umhergehende inmitten der sieben goldenen Leuchter: ² Ich kenne deine Werke, nämlich deine Mühe und deine Ausdauer, und daß du nicht (er)tragen kannst Schlechte, und (daß) du prüftest die sich Apostel Nennenden und (es) nicht sind, und sie fandest als Lügnerische, ³ und Ausdauer hast und (er)trugst wegen meines Namens und nicht ermüdet bist. ⁴ Doch ich habe gegen dich, daß du deine Liebe gelassen hast. ⁵ Gedenke also, wovon du (ab)gefallen bist, und kehre um, und die ersten Werke tue! Wenn aber nicht, komme ich zu dir, und bewegen werde ich deinen Leuchter von seinem Platz, wenn du nicht umkehrst. ⁶ Doch dies hast du, dass du hassest die Werke der Nikolaiten, die auch ich hasse.

⁷ Der Habende ein Ohr soll hören, was der Geist sagt den Gemeinden. Dem Siegenden, geben werde ich ihm zu essen vom Baum des Lebens, der ist im Paradies Gottes.

Ephesus war Hauptstadt der Provinz Asien, wo der Prokonsul seinen Sitz hatte. Von großer Bedeutung für die Stadt war der berühmte Tempel der Artemis. Im 1. Jh. n. Chr. war dieser Tempel ein bedeutendes Wallfahrtszentrum. Die Stadt war auch Zentrum des Kaiserkultes und Sitz des „Landtags“³ (koinon Asias).

Das Sendschreiben an die Epheser Gemeinde lobt sie wegen ihrer Standfestigkeit vor allem gegenüber „falschen Aposteln“, verwirft aber die Werke der Nikolaiten.

Der Überwinderspruch erinnert mit dem Hinweis auf den Baum des Lebens und das Paradies Gottes an alttestamentliche Traditionen (vgl. Gen 2 – 3), aber auch an den Artemiskult.⁴ In der Römerzeit wurde der Artemiskult durch verschiedene Festivals und Prozessionen begangen.⁵ Sie haben oft Opfer, Mahle und Wettbewerbe einbezogen. Die Artemismysterien (τὰ μυστήρια τῆς Ἀρτέμιδος) waren das wichtigste

² vgl. L. HARTMAN, „Form“, 144.

³ vgl. T. CORSTEN – J. ZANGENBERG, „Ephesos“, *Neues Testament und Antike Kultur*. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (Neukirchen-Vluyn 2005) 149.

⁴ vgl. B. KOWALSKI, „Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung“, *Theologie als Vision*. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191; Stuttgart 2001) 62.

⁵ vgl. M. IMMENDÖRFER, *Ephesians and Artemis*. The Cult of the Great Goddess of Ephesus as the Epistle's Context (Tübingen 2017) 165.

Festival in Ephesus.⁶ Die häufige Kombination von Mysterien und Opfern an den Inschriften (τά τε μυστήρια καὶ τὰς θυσίας) rechtfertigt den Beschluss, dass die Opfer und die Mysterien Festivals eng verbunden waren. Es scheint zwei verschiedene Feste zu geben. Das erste Fest war ein normales Festmahl, vorbereitet von der Jugend aus Ephesus. Das zweite Mahl (συμπόσιον) wurde von den Kureten organisiert und hatte einen mysteriösen Charakter mit mystischen Opfern (μυστικὰς θυσίας). Die Opfer waren von Natur aus blutig oder blutlos.⁷ Die Opfer bestanden aus Weihrauch, Trank- und Tieropfern nach der Liste der Kureten.

Der Überwinderpruch spielt auf den Baum in Gen 2,9 an, an dem die Menschheit das ewige Leben verloren hat (vgl. Gen 3). „Das Holz des Lebens“ taucht in der Offb viermal auf (Offb 2,7; 22,2.14.19).⁸ Wahrscheinlich ist „das Holz des Lebens“, der in der Mitte des Neuen Jerusalem steht (Offb 22,2), ein Symbol des ewigen Lebens. Es erscheint stets mit der Anwesenheit Christi, der das ewige Leben schenkt. T. Söding denkt an das Holz des Kreuzes.⁹

Das Essen vom Holz des Lebens, steht hier in beabsichtigtem Kontrast zum Essen des Götzenopferfleisch in Gegenwart der Epheser (εἰδωλόθυτα; Offb 2,14.20).

Der Brief an die Gemeinde von Pergamon (Offb 2,12–17):

¹² Und dem Engel der Gemeinde in Pergamon schreibe: Dies sagt der Habende das Schwert, das zweischneidige, das scharfe: ¹³ Ich weiß, wo du wohnst: Wo der Thron des Satans (ist); und du hältst fest meinen Namen, und nicht leugnest du den Glauben an mich auch in den Tagen (des) Antipas, mein Zeuge, mein treuer, der getötet wurde bei euch, wo der Satan wohnt. ¹⁴ Doch ich habe gegen dich (einiges) wenige, daß du dort hast Festhaltende die Lehre Balaams, der den Balak lehrte, zu werfen einen Fallstrick vor die Söhne Israels, zu essen Götzenopferfleisch und zu huren. ¹⁵ So hast auch du Festhaltende die Lehre [der] Nikolaiten in gleicher Weise. ¹⁶ Kehre also um! Wenn aber nicht, komme ich zu dir schnell, und Krieg führen werde ich mit ihnen mit dem Schwert meines Mundes. ¹⁷ Der Habende ein Ohr soll hören, was der Geist sagt den Gemeinden. Dem Siegenden, geben werde ich ihm vom verborgenen Manna, und geben werde ich ihm einen weißen Stein, und auf den Stein einen neuen Namen geschrieben, den keiner kennt, wenn nicht der Empfangende.

Pergamon war die offizielle Residenz des römischen Statthalters und galt als Zentrum des Herrscher- und Kaiserkults.¹⁰ Ephesus ist die Stadt, in der man die Werke der

⁶ vgl. M. IMMENDÖRFER, *Ephesians*, 171–172.

⁷ vgl. M. IMMENDÖRFER, *Ephesians*, 173.

⁸ vgl. M. CIFRAK, „Danas ćeš biti sa mnom u raju“ (Lk 23,43)“, *Bogoslovska smotra* 87 (2017) 385–386.

⁹ vgl. T. SÖDING, *Božji sin iz Nazareta. Isusovo čovještvo u Novom zavjetu* (Zagreb 2010) 124.

¹⁰ vgl. B. KOWALSKI, „Das Verhältnis“, 63. H.-J. KLAUCK, „Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung“, *Bib* 73 (1992) 157.

Nikolaiten hasste. In Pergamon gibt es die Lehre Balaams, die der Lehre der Nikolaiten gleich war. Sie bestand im Essen des Götzenopferfleisches und im Huren. Das Gleiche finden wir in Thyatira. Es geht um die Lehre, welche die Frau Jezabel verbreitet. Sie nannte sich Prophetin. In der Offenbarung nennt Johannes seine prophetischen Rivalen Jezabel und präsentiert sie als dämonische Manifestation der Jezabel zu Zeiten des Elias (vgl. 1 Kön und 2 Kön).¹¹ Ihre Lehre fördert Idolatrie und einen illegitimen Sexualkodex¹². Bei manchen Autoren hat sich die Meinung durchgesetzt, dass die beiden Schlüsselwörter (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι), in denen der Vorwurf zusammengefasst wird, ein Hendyadyion sind.¹³ Das Verb „huren“ (πορνεῦσαι) bezeichnet den Götzendienst wie in alttestamentlicher Metaphorik.

Im Überwinderspruch kommt das verborgene Manna vor. Das Manna erinnert uns an die Wüstenwanderung (vgl. Ex 16). Es wird oft „Brot vom Himmel“ genannt (vgl. Neh 9,15; Ps 77,24 LXX; Joh 6,31). Das verborgene Manna steht gegenüber der in der Gemeinde ausgeübten Götzenopferspeise (Offb 2,14), die die Lehre Bileams promoviert.¹⁴ Es ist möglich, dass das verborgene Manna auf das Abendmahl des Herrn (vgl. 1 Kor 10; Joh 6) hindeutet.¹⁵

Wir finden also die Nikolaiten, ihre Werke und ihre Lehre in gleicher Weise wie die Lehre Bileams und der Falschprophetin Jezabel. Betroffen sind die Gemeinden von Ephesus, Pergamon und Thyatira. Wenn wir Bileam und Jezabel als Gestalten der alttestamentlichen Tradition verstehen, dann hören wir das Buch Numeri, also die Tora und die Propheten (die Königsbücher). Wir haben liturgische Beispiele für den Götzendienst. Die Nikolaiten vertreten die Lehre, die das Essen von Götzenopferfleisch und Huren erlaubt. Warum heißen sie Nikolaiten?

2. NIKOLAOS VON DAMASKUS

Josephus Flavius hat ergiebig das Werk *Historiai* von Nikolaos aus Damaskus für die nachbiblische Zeit benützt. Nikolaos war Freund und Berater Herodes des Großen.¹⁶

¹¹ vgl. T. RASIMUS, „Jezabel in Jewish and Christian Tradition“, *Women and Knowledge in Early Christianity* (Leiden 2017) 108–132.

¹² Anders B. KOWALSKI, „Das Verhältnis“, 68: „'Unzucht' (πορνεία) ist hier nicht als moralisch-ethische Kategorie verstanden, sondern in der alt. vorgeprägten metaphorischen Bedeutung von Götzendienst“.

¹³ vgl. N. WALTER, „Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus“, *ZNW* 93 (2002) 213.

¹⁴ vgl. K. HEO, *Christus vincit*. Das Christus-Krieger-Motiv in der Johannes-Offenbarung. Inauguraldissertation im Fach Neutestamentliche Exegese (München 2012) 99.

¹⁵ vgl. T. SÖDING, *Božji*, 128.

¹⁶ usp. A. LESKY, *Povijest grčke književnosti* (Zagreb 2001) 759.

Von der Herkunft her war er aus der nichtjüdischen Familie in Damaskus. Vermutlich ist er 64 v. Chr. geboren. Das Lebensende hat er wahrscheinlich in Rom verbracht. Eine seltsame aber wichtige biographische Anmerkung finden wir bei K. Vössing: „Die Bezeichnung 'Nikolaos-Datteln' (Nikolaioi) geht offenbar auf Augustus zurück, wobei jedoch der genaue Bezug unklar bleibt: Athenaios behauptet, Nikolaos v. Damaskos, der mit Augustus und Herodes d. Großen befreundete Historiker, habe sie (eine Art mit besonders langen und süßen Früchten) dem Kaiser regelmäßig aus Syrien geschickt, während Plutarch überliefert, Augustus habe sie so genannt, um einerseits auf den gefälligen Charakter des Nikolaos und andererseits auf seinen hohen schlanken Wuchs und seine rötliche Gesichtsfarbe anzuspielen“¹⁷.

Diese Notiz zeigt uns, dass er bekannt war.¹⁸

Josephus Flavius beschreibt nach den Büchern¹⁹ von Nikolaos die Vermittlungen mit Agrippa in Kleinasien zu Gunsten der dortigen Juden, deren Interessen Herodes und Nikolaos vertraten. Hier haben wir diesen Text aus den *Jüdischen Altertümern*:

Ὅμοιον δέ τι τούτῳ καὶ Μάρκον Ἀγρίππαι φρονήσαντα περὶ τῶν Ἰουδαίων οἶδαμεν τῶν γὰρ Ἰώνων κινήτων ἐπ' αὐτοὺς καὶ δεομένων τοῦ Ἀγρίππου ἵνα τῆς πολιτείας ἦν αὐτοῖς ἔδωκεν Ἀντίοχος ὁ Σελεύκου υἱὸς ὁ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν Θεὸς λεγόμενος μόνον μετέλθωσιν ἀξιούντων δ' εἰ συγγενεῖς εἰσὶν αὐτοῖς Ἰουδαῖοι σέβεσθαι τοὺς αὐτῶν θεοὺς καὶ δίκης περὶ τούτων συστάσης ἐνίκησαν οἱ Ἰουδαῖοι τοῖς αὐτῶν ἔθεσι χρῆσθαι συνηγορήσαντος αὐτοῖς Νικολάου τοῦ Δαμασκηνοῦ ὁ γὰρ Ἀγρίππας ἀπέφηνατο μηδὲν αὐτῷ καινίζειν ἐξεῖναι (12,125–126).

(Von gleicher Gesinnung gegen die Juden war bekanntlich auch Marcus Agrippa beseelt. Denn als die Ionier sich gegen die Juden erhoben hatten und den Agrippa baten, ihnen das Bürgerrecht, welches Antiochus, der Enkel des Seleukus, der bei den Griechen „Gott“ genannt wird, ihnen verliehen, allein zu belassen, indem sie zugleich verlangten, die Juden müssten, wenn sie mit ihnen gleichgestellt würden, auch ihre Götter verehren, gewannen die Juden den deswegen anhängig gemachten Prozess unter dem Rechtsbeistand des Nikolaus von Damaskus und durften bei ihren Gebräuchen bleiben. Agrippa erklärte nämlich, er dürfe daran nichts ändern.)

Nikolaos von Damaskus plädiert ähnlich für die Juden in *Ant. Jud.* 16,16–57. Die Erhaltungsprinzipien der urväterlichen Gebräuche, die von Anfang an das Judentum vom

¹⁷ K. VÖSSING, *Mensa Regia*. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser (München – Leipzig 2004) 394.

¹⁸ vgl. J. MALITZ, „Einführung“, *Nikolaos von Damaskus*. Leben des Kaisers Augustus (Darmstadt 2011) 3.

¹⁹ „Will jemand Genaueres hierüber erfahren, so lese er im hundertdreiundzwanzigsten und hundertvierundzwanzigsten Buche der Geschichten des Nikolaus von Damaskus nach.“

Christentum unterscheiden, war gemeinsame Erbschaft der ganzen antiken Welt.²⁰ Es ist bedeutend, dass die römischen Toleranzedikte zu Gunsten der jüdischen Religion dieses Prinzip in Anspruch nehmen. Josephus Flavius erwähnt, dass Nikolaos von Damaskus abgelehnt hat, den besonderen Wert der römischen Dominanz im Volksrecht der Erhaltung der eigenen Regionsgebräuche zu erkennen, wie wir in den *Jüdischen Altertümern* finden, 16,36:

καὶ γὰρ τοὺς πολέμους οἱ πολλοὶ διὰ ταῦτα αἰροῦνται φυλαττόμενοι μὴ παραβαίνειν αὐτὰ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἣν νῦν τὸ σύμπαν τῶν ἀνθρώπων γένος δι' ὑμᾶς ἔχει τούτῳ μετροῦμεν τῷ ἐξεῖναι κατὰ χώραν ἑκάστοις τὰ οἰκεῖα τιμῶσιν αὔξειν καὶ διαζῆν

(Führen sie doch ihre meisten Kriege deshalb, weil sie dieselben schützen wollen. Das Glück nun, das jetzt das ganze Menschengeschlecht durch euch genießt, bemessen wir eben danach, dass es jedem einzelnen in euren Gebieten freisteht, seinen Gottesdienst zu üben und nach seinen religiösen Grundsätzen zu leben.)

Jüdische und heidnische Polemik hat die Verneinung dieses Prinzips den Christen vorgeworfen. Dahaus können wir schließen, dass die Lehre der Nikolaiten darin besteht, wie sie die Johannesoffenbarung in Ephesus und Pergamon erwähnt; nämlich als Gegensatz zur Gemeinde in Ephesus: „du hassest die Werke der Nikolaiten, die auch ich hasse“ (2,6). Der Pergamon-Gemeinde wird vorgeworfen, „Festhaltende die Lehre der Nikolaiten“ zu sein (2,15). Da es um die Werke (τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν), bzw. die Lehre (τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαϊτῶν) geht, können wir sagen, daß es um die Leute geht, die Juden oder Heiden, die dieses Erhaltungsprinzip der Religionsgebräuche ihrer Vorfahren gegen die Christen in Anspruch nehmen. Das hat besonders mit den Privilegien begonnen, die Juden in Kleinasien hatten, die bisher die Heiden in Anspruch nahmen, bzw. die Bewohner von Ephesus und Pergamon (vgl. *Ant. Jud.* 14,228.247). Ihr Fürsprecher war Nikolaos von Damaskus (Νικόλαος ὁ Δαμασκηνός) und deswegen wurden alle solchen nach ihm Nikolaiten genannt.

Solche Einstellung des Autors des Offenbarungsbuches würde die gleiche Linie Pauli in der Öffnung des Christentums und seine Trennung von der jüdischen (judenchristlichen) aber auch der heidnischen Erhaltung der eigenen Religionsgebräuche (vgl. 1 Kor) zeigen. Deswegen können sich die Nikolaiten, die die gegenteilige Einstellung vom Offenbarungsbuch in Anspruch nehmen, nicht mit den Jüngern des Paulus identifizieren.²¹ Rom hat den Juden diese Ausnahme erlaubt, aber als das Christentum er

²⁰ vgl. P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo* (Brescia 1986) 320–322.

²¹ vgl. R. MÜLLER-FIEBERG, „Paulusrezeption in der Johannesoffenbarung? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons“, *NTS* 55 (2009) 83–103. R. PENNA, „Il caso degli 'idolotiti': un *test* sulla sorte del cristianesimo da Paolo all'Apocalisse“, *Apocalypsis*.

schien, zeigte es sich vom Judentum unterschieden wie auch von der römischen Religion, die ein wichtiger Einheitsfaktor des Römischen Reiches war. Das liturgische Ambiente des Offenbarungsbuches zeigt uns die Besonderheit des Christentums („am Tag des Herrn“, Offb 1,10). Über den christlichen Kult am bestimmten Tag berichtet Plinius in seinem Brief an den Kaiser Traianus.²² Außerdem zeigt das Bild des neuen, himmlischen Jerusalem den Heilsuniversalismus in Offb 21 – 22. Aus der am Tag des Herrn versammelten Gemeinde entsteht die Gemeinde, die in seiner Mitte die Anwesenheit des auferstandenen Christus, Christi Davids, des am Thron Gottes sitzenden Lammes spürt.²³ Im Ausdruck „er wird Gott mit ihnen“ (Offb 21,3) wird die göttliche Anwesenheit greifbar für alle Völker und alle Menschen, so dass die ganze Stadt zum Tempel wird. Das ist der lebendige Tempel gebaut von der Gemeinschaft Gottes und des Lammes. Vor dieser unitären Anwesenheit ist die menschliche Gemeinschaft dauerhafte existentielle Liturgie.

3. SCHLUSS

Die Gemeinden von Ephesus, Pergamon und Thyatira werden mit der Lehre und Praxis derer konfrontiert, die den Verzehr von Götzenopferfleisch und die Unzucht erlaubten. Nikolaos von Damaskus setzte sich für die Erhaltung der Religionsgebräuche vor allem der Juden im Römischen Reich ein. Aus seiner Sicht standen heidnische Gebräuche und jüdische Privilegien auf dem Spiel. Dieses Prinzip haben die Christen nicht respektiert und dessen Vertreter waren die Nikolaiten genannt nach Nicholaos von Damaskus.

LITERATUR

- CIFRAK, M., „Religioznost i kršćanski identitet. Novozavjetni pogled u hrvatsko društvo“, *Bogoslovska smotra* 81 (2011) 913–929.
- IDEM, „'Danas ćeš biti sa mnom u raju' (Lk 23,43)“, *Bogoslovska smotra* 87 (2017) 377–390.
- CORSTEN, T. – ZANGENBERG, J., „Ephesos“, *Neues Testament und Antike Kultur*. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (Neukirchen-Vluyn 2005) 147–153.
- HARTMAN, L., „Form and Message. A Preliminary Discussion of 'Partial Texts' in Rev 1 – 3 and 22,6ff.“, *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Gembloux – Leuven 1980) 129–149.

Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni (FS. U. Vanni; Assisi 2005) 233–235.

²² vgl. A. R. NUSCA, „Liturgia e Apocalisse. Alcuni aspetti della questione“, *Apocalypsis*. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni (FS. U. Vanni; Assisi 2005) 472–478. M. CIFRAK, „Religioznost i kršćanski identitet. Novozavjetni pogled u hrvatsko društvo“, *Bogoslovska smotra* 81 (2011) 920–924.

²³ vgl. O. PISANO, „'E abiterà con loro' (Ap 21,3): La Gerusalemme nuova e la *Shekinah*“, *Apocalypsis*. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni (FS. U. Vanni; Assisi 2005) 198–201.

- HEO, K., *Christus vincit*. Das Christus-Krieger- Motiv in der Johannes-Offenbarung. Inauguraldissertation im Fach Neutestamentliche Exegese, München 2012.
- IMMENDÖRFER, M., *Ephesians and Artemis*. The Cult of the Great Goddess of Ephesus as the Epistle's Context, Tübingen 2017.
- KLAUCK, H.-J., „Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung“, *Bib* 73 (1992) 153–182.
- KOWALSKI, B., „Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung“, *Theologie als Vision*. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191; Stuttgart 2001) 54–76.
- LESKY, A., *Povijest grčke književnosti*, Zagreb 2001.
- MALITZ, J., „Einführung“, *Nikolaos von Damaskus*. Leben des Kaisers Augustus (Darmstadt 2011) 1–14.
- MÜLLER-FIEBERG, R., „Paulusrezeption in der Johannesoffenbarung? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons“, *NTS* 55 (2009) 83–103.
- NUSCA, A. R., „Liturgia e Apocalisse. Alcuni aspetti della questione“, *Apocalypsis*. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni (FS. U. Vanni; Assisi 2005) 459–478.
- PENNA, R., „Il caso degli 'idolotiti': un test sulla sorte del cristianesimo da Paolo all'Apocalisse“, *Apocalypsis*. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni (FS. U. Vanni; Assisi 2005) 225–244.
- PISANO, O., „'E abiterá con loro' (Ap 21,3): La Gerusalemme nuova e la *Shekinah*“, *Apocalypsis*. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni (FS. U. Vanni; Assisi 2005) 183–201.
- RASIMUS, T., „Jezebel in Jewish and Christian Tradition“, *Women and Knowledge in Early Christianity* (Leiden 2017) 108–132.
- SÖDING, T., *Božji sin iz Nazareta*. Isusovo čovještvo u Novom zavjetu, Zagreb 2010.
- VÖSSING, K., *Mensa Regia*. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser, München – Leipzig 2004.
- WALTER, N., „Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus“, *ZNW* 93 (2002) 200–226.
- WENDLAND, P., *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia 1986.

Szabolcs CZIRE

THE BEELZEBUL CONTROVERSY – A MEDITERRANEAN CULTURAL READING

ABSTRACT

The accusations that Jesus was possessed by or in league with demonic powers is one of the best established traditions concerning the historical Jesus, attested in early gospel materials, strengthened by evidence from cross-cultural anthropological studies. The purpose of this paper is to disclose the Hellenistic and Judaistic “coat” of the Beelzebul Controversy, and to provide a critical reading of the accusation and Jesus’ reaction against it.

I. INTRODUCTION

Some introductory thoughts about the topic and sources. Although Jesus’ role as a healer has been more intensively studied in the past few decades, much less extensive scholarship has been made on his role as an exorcist.¹ Paul Hollenbach’s observation from the early ‘80s is still mostly valid: “scholarship on Jesus’ exorcisms is the most neglected aspect of his career”.²

Jesus as healer is referred to in every source beyond canon of the New Testament, but Jesus as exorcist is hardly mentioned.³ There is no such story in the Gospel of John either. In the Gospel of Thomas saying 31 the healer and prophetic roles are mentioned together, but there is no reference to exorcism. The situation is the same considering the Letters of Paul, where we can find several important references to Historical Jesus, but not for exorcism. Jesus does not appear as exorcist in the Latin-Roman sources either. We can get the closest to it by Josephus Flavius’s sentence referring to Jesus as “doer of amazing deeds” (*paradoxoi ergón pojetes*); however, exorcism is not mentioned here either. The latter Jewish sources (especially the Babylonian Talmud) comment the miracles of Jesus polemically, placing them in the category of enchanter and hoaxer. In the ancestors’ writings, we encounter the reference of denying the

¹ For one good exception see: Amanda WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*. T&T Clark Int., 2012.

² Paul HOLLENBACH, *Jesus, Demoniacs and Public Authorities: A Socio-Historical Study*. JAAR 49.4, 1981, 565–588.

³ WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist*, 11–12.

category of enchanter, and correcting it to exorcist, for example in the Dialogue with Trypho from the second century (Justin Martyr) or at Origen (against Celsus).

It should be highlighted that our present intention is not to discuss the ontological reality of exorcism or spirit possession, rather their social meaning in relation to the greater Mediterranean and Palestinian culture, and the historicity of Jesus' exorcist activity.⁴

Sociologically and anthropologically, we talk about "possession by forces or spirits" in societies where the following two conditions are met: faith in the existence of independent spiritual entities, and faith in that the boundaries between people and spirits can be overstepped by these entities, and they are able to settle down in people.⁵ This belief characterized the Mediterranean cultures around the first century, as the numerous artifacts and written findings certify it: curses, incantations, runic pots and many more.⁶ Demons are among the many spirits inhabiting the spirit world, and they are often presented in the Greek-Roman literature being endowed with human traits, and sometimes they are often connected with manifestations, which intensify or block spiritual and physical abilities.⁷ (These were ignored by ancient writers because the upper class did not like dealing with them. In addition, it did not entirely change in subsequent researches.)

One of the most remarkable researchers of the subject is Erika Bourguignon's study⁸, who says that there were two types of faith regarding the spirit world, and there are plenty of evangelical examples to both. According to one of them, the possession is manifested in physical changes like deafness, dumbness, paralysis. The other one is related to the state of trance and it appears in the person's attitude, words and behaviour. In the Beelzebul controversy, Jesus is accused of the latter by his environment, though it causes change in the former.

There is another important consideration. There were accusations against Jesus not only in the latter polemic literature, but in the gospels as well (a glutton and a drunkard – Luke 7:34; blasphemes – Mk 2:7; 14: 64; eunuch – Mt 19:12). John the Baptist

⁴ See Bruce Chilton's remark: "The historical question centers fundamentally on what people perceived and how they acted on their perception; the question of how ancient experience relates to modern experience is a distinct interpretative matter." ("An Exorcism of History: Mark 1:21–28," in *Authenticating the Activities of Jesus* (ed. B. D. CHILTON – C. A. EVANS) NTTTS 28.2, Leiden: Brill, 1998, 215–245, 233.)

⁵ Erika BOURGUIGNON, World Distribution and Patterns of Possession States, in *Trans and Possession States*. (ed. Prince, Raymond), Montreal: Brucke, 1968; 7.

⁶ Ida FRÖLICH, Demons and Illness in Second Temple Judaism: Theory and Practice, in: *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period* (ed. Siam BHAYRO – Catherine RIDER) Leiden–Boston: Brill, 2017, 81–96.

⁷ cf. Naomi JANOWITZ, *Magic in the Roman World: Pagan, Jews, and Christians*. London–New York: Routledge, 2001, 34–35.

⁸ BOURGUIGNON: World Distribution and Patterns of Possession States. See above.

was also considered being possessed by demonic powers. These accusations have to be regarded as “social weapons”, namely the dynamics beyond them can be revealed by the tools of “labelling theory” expanded by the symbolic-interactionists, which belongs to the study of deviance.⁹ This has to be considered when we speak about the culture of the age of Jesus which was pervaded by the fundamental values of honor and shame with a deep collective character, where each discrepancy from the strict rules of behaviour and coexistence was considered deviance and labelled as degrading. The accusations in the Beelzebul controversy have to be considered as such.

2. TEXTUAL VARIANTS

In the synoptic gospels, there are four variants of reference to the accusation that Jesus is effective in his exorcism due to the Prince of demons, Beelzebul (Mk 3:22–30; Mt 9: 32–34; 12:22–27; Lk 11:14–22). Each variant appears in another narrative context, which suggests intensive editorial work. The release of the extremely complex literary relations is due to the revelation that the textual variants of Matthew and Luke show some similarities in narration and composition against the textual variant of Mark, so most of the analysts follow the logic of the two-source hypothesis.¹⁰

According to this Lk preserved the Q more clearly, while Mt incorporated the stories of Mk and Q. Mk links the story with the worries of the family members and relatives (they went there to hold him because they said he had lost his senses, he had been beside himself, *existemi*), and this is emphasized by the accusation of those who came from Jerusalem. Mt and Lk start their narration with the story of healing a dumb, possessed man (which can be found separately in Mt two chapters earlier), at Mt the Pharisees and in Lk some people from the crowd tell the accusation: He is driving out demons with Beelzebul, the prince of demons. All three gospels continue the story with the varied answers of Jesus.¹¹

⁹ For a great study from this approach see: Santiago GUIJARRO, *The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy*, in *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, 1999.

¹⁰ Robert BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*. New York: Harper & Row, 1963, 14; Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*. New York: Doubleday, 1981, 508–509; Eugene M. BORING, *The Synoptic Problem. “Minor” Agreements and the Beelzebul Pericope*, in *The Four Gospels* (ed. F van SEGBROECK et al), Leuven: F.S.F. Neiryck., 1992, 615–618; C. E. CARLSTON, *The Parables of the Triple Tradition*, Philadelphia: Fortress, 1975, 16–21; John KLOPPENBORG, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Sonoma, CA: Polebridge, 1983; H.T. FLEDDERMAN, *Mark's Use of Q: The Beelzebul Controversy and the Cross Saying*, in *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records*, JSNTS 214 (ed. Michael LABAN – Andreas Smith), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, 17–32.

¹¹ Mt 10:25 is an independent unit where Jesus himself refers to Beelzebul as exemplification: “It is enough for the disciple to be like his teacher, and the servant like his master. If they have called the master of the house Beelzebul, how much more will they malign those of his household?”

Studying the textual variants, the concord beyond the differing narrative context is striking regarding the order of the content elements and answers, and according to some this originates in the common oral tradition of MK and Q. (Oakman, Boring, Kollmann). They are shown in the following chart.

Beelzebul controversy – textual units	Mk	Q (Lk)
a. Narrative introduction (exorcising the mute spirit)		11:14
b. Accusation (with the help of Beelzebul)	3:22	11:15
c. Answer I. (divided country, strong man)	3:23–27	11:17–18,21–22
d. Answer II. (by the finger/spirit of God)		11:20
e. Conclusion (blasphemy of the Holy Spirit, the return of the unclean spirit)	3:28–30	11:24–26

3. JESUS' RELATIONSHIP WITH DEMONIC POWERS

In the antique cultural milieu of the Mediterranean basin we can often encounter the phenomenon that the healer, the master capable of unusual deeds or the prophet is considered possessed by external spiritual powers, as it can be seen in the case of Apollonius of Tyana or Eleazar presented by Josephus Flavius. However, in the narration of the gospels much more than this can be read: as if they wanted to present that Jesus had struggled with these powers from the beginning and this struggle lasted until his death.¹² What is more regarding the formation of his identity as healer and exorcist, the struggle with these powers was decisive. The baptism story has an accentuated role in this context, where the initiating struggle preceding the public performance takes place in the desert, as it can often be seen in the topoi of cultural anthropology. The story in which Jesus triumphs over the proving in form of temptations sent by the Satan, anticipates the successful exorcist activity of Jesus. This becomes more obvious since the synoptics do not combine the story of temptation with the final defeat of Satan. Luke 4:13 says:

“And when the devil had ended every temptation, he departed from him until an opportune time [ἄχρη καιροῦ].”

This approach seems to deliberately presume the vulnerability of Jesus, his defenselessness to demonic powers. It is worth mentioning defending the authenticity of the story, that in the Judaic tradition the idea of Jesus being possessed by demonic powers is unprecedented.¹³

¹² Dale ALISON Jr., Behind the Temptation of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13, in *Authenticating the Activities of Jesus*, 195–213, 206.

¹³ See FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 508–509.

The Beelzebul controversy becomes fascinating in this continuous relationship, which Mark puts just after the temptation in the desert that is the beginning of Jesus' public action, and connects it with the visit in his native village. He begins the story with "and the crowd came together again, so that they could not even eat." Then the unexpected turn comes, the sentence, which can be understood with difficulty: "And when his family heard it, they went out to seize [κρατήσαι] him, for people were saying, "He is beside himself [ἐξέστη]." (3:21) It is not made clear why the presence of the crowd, the fact of not being able to eat and the "diagnosis" of the family are connected, but cultural studies emphasize that both possession by powers and exorcism are phenomena conveying social meaning. In fact, there is no exorcism in the gospels without the presence of the crowd.

(I would like to bracket that sociological and anthropological studies are useful first of all, because with their help different type of questions can be asked, compared to the interpretation of texts using the traditional theological paradigm. A good example is James Dunn's argumentation from traditional approach, who tries to explain the expression "beside himself" saying that Jesus was charismatic but not ecstatic. This sounds good, but it is more problematic. The Greek expression used here is *existemi*, which means being beside oneself, of which the latter notion *ecstatic* originates. The authenticity of the narration is provided by this inconvenience with which later the Christian tradition had to face, that Dunn tries to justify but which is expressed by the family and ambience of Jesus.)¹⁴

We can suspect that the behaviour and attitude of Jesus generated the concern in the family and the negative labelling from the Pharisees. Beyond the laconism of the gospel, it may be thought that this is connected with the fact of not being able to eat, which often accompanies the state of ecstasy, and with the quick gathering of the crowd. In his analysis, Wilson points out that every society keeps the forms of public behaviour under strict control, and every deviation from is labelled by matching them to negative contents.¹⁵ This holds especially true for the Mediterranean cultures. The accusation of possession by demonic powers does not appear only at the synoptics, but it appears at least three times in Gospel of John: at the feast of tabernacles: The people answered, "You have a demon!" (7:20); After the speech about Abraham's children: "The Jews answered him, 'Are we not right in saying that you are a Samaritan and have a demon?'" (8:48; 8:52 – note the linking of Samaritan and demonic); after the good shepherd (10: 20): "These are not the sayings of one who has a demon?" John does not use here the expression *istemi*, used by the synoptics, but *mainomai*, which means raving, sputtering being too enthusiastic, so this refers to a behaviour, attitude observed by an outsider. The Beelzebul controversy has to be placed in the process marked by the baptism, the family, and the accusations.

¹⁴ James J. G. DUNN: *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London: SCM Press, 1975, 87–88.

¹⁵ Robert R. WILSON, *Prophecy and Ecstasy: A Reexamination*, JBL 98. 3 (1979) 321–337, 327.

4. WHO IS BEELZEBUL? THE FUNCTION OF IDENTIFICATION

In the continuation of the narration the focus shifts from the behaviour of Jesus to the source of the power within Him. The accusation is explicitly: Beelzebul is in him, he drives out demons with the prince of demons. The first question here is: who is Beelzebul. Etymologically the name was formed from the fusion of the god Baal's name from Canaan (lord, husband) and the Aram-Hebrew *zebul*.¹⁶ The meaning of the Aram/Hebrew *zabal* is "bearing, raising" and its passive form in the Hebrew Bible meant so the "exalted dwelling of God", that is used to refer to the Temple.¹⁷ The Aram version of the name appears with similar meaning in Qumran texts.¹⁸ The combined name Baal-Zebul conveyed the meaning of "Baal, the prince" or "The Lord of the Earth" (Zubulu). According to II Kings chapter 1, the Philistines in Ekron honoured in Baal-Zebul "the God of Ekron". According to some interpretations, the form Baal-Zebul was deformed by the Jewish to Baal Zebub, that is "the Lord of Flies" and this inspired Golding in writing his famous novel.¹⁹

In the later phase of tradition as it can be seen in the Testament of Solomon, at Origen or Hippolytus Beelzebul takes on the role of the most important failed angel (a kind of equivalent of Lucifer). However, it is important to emphasize that apart from the New Testament there is no relation between Beelzebul and Satan, while in the phrasing used by Mark or Q Beelzebul appears as the synonym for Satan that is emphasized by "the prince of demons".²⁰ Michael Humphries originates the name Beelzebul to a local Syrian god to *zbl ba`al-u'ars*, and according to his reasoning the accusation against Jesus refers to the worship of a foreign god.²¹ The contemporary Judaism considered foreign gods as demonic powers. Crossan argues that the name Beelzebul reflects folk tradition, and the name served as the denomination for demonic powers in Galilee in the time of Jesus.²²

¹⁶ William L. HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill, 1988.

¹⁷ For a detailed analysis see: D. D. SHEETS, Jesus as Demon-Possessed, in *Who do my Opponents Say that I Am? An Investigation of the Accusations against the Historical Jesus* (ed. Scott MCKNIGHT – Joseph B. MODICA), New York: T&T Clark, 2008, 27–49.

¹⁸ Francis BROWN – S. R. DRIVER – C. A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Pub, 1996.

¹⁹ Michael L. HUMPHRIES, *Christian Origins and the Language of the Kingdom of God*, Southern Illinois University Press, 1999, 14–15.

²⁰ See Graham H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Mohr Siebeck, 1993, 106.

²¹ HUMPHRIES, *Christian Origins*, 21.

²² John D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperOne, 1993, 318.

The function of the identification with the name of the demon is more interesting than the etymology of the name. In his recently translated and published collection of texts Klaus Berger point to the essence when he refers to the wide cultural practice of labelling and its dishonesting function.²³ He mentions the accusation against Sybilla where she was declared insane because of his prophetic actions. The dishonesting labelling can refer to behaviour, to origin (Jn 4:48: “You are from Samaria”), to conviction or to the allied powers. We encounter this practice in case of many historical personalities, but we try to give further examples referring to the name Beezebul. The apocryphal writing of the 2nd century, the Ascension of Isaiah, when he tells the martyrdom of Isaiah, he constantly refers to Nero as Beliar (4:2–14), where the text uses the name Satan and Beliar in turns.²⁴

Now we turn towards the answers of Jesus.

5. DIVIDED COUNTRY AND THE DESPOILED, STRONG MAN

There are more researchers who consider the Mk version more original, among them J. Meier, who offers detailed analysis of the pericope.²⁵

So let's consider the text from Mark 3:23–27:

And he called them to him, and said to them in parables, “How can Satan cast out Satan? If a kingdom is divided against itself, that kingdom cannot stand. And if a house is divided against itself, that house will not be able to stand. And if Satan has risen up against himself and is divided, he cannot stand, but is coming to an end. But no one can enter a strong man's house and plunder his goods, unless he first binds the strong man; then indeed he may plunder his house.”

The Q version delivered by Luke presents small discrepancies, for example Lk instead of “nobody” uses “stronger man”, instead of “house” uses “place” and adds “weapon”; the most significant difference is that Lk inserts before the part about the strong man the saying about the finger of God (see below). Ulrich Luz gives a reasoning against the togetherness of the two sayings mentioned above; according to him the first part is about the Satan and the second one is about an imaginary strong man.²⁶ As we could

²³ Klaus BERGER, *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*, (ed. SZÖNYI Etelka), Szeged: JATEPress, 2018, 44.

²⁴ See Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X–XXIV: Introduction, Translation, and Notes (The Anchor Bible, Vol 28A)*, Doubleday & Co, 1985, 921.

²⁵ Meier's argues that Mark's use of “no one” could be seen as an example for the criterion of discontinuity and embarrassment (compared to the later Christological titles), and also the “house” compared to Luke's “place” seems earlier. (John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Vol. 2 – Mentor, Message, and Miracles*, Doubleday, 1994, 417–420)

²⁶ Ulrich LUZ, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew (The International Critical Commentary, Vol. 1)*, Fortress Press, 2007.

see both Mk and Q use Satan and Bezebul in turns, so we can agree with those who argue for the connectedness of the two sayings, for example: Fitzmyer, Piper, Humphries, Twelftree, Sheets or Meier.²⁷

The answer of Jesus, which illustrates the absurdity of the accusation, lines up three symbols: kingdom (*basilea*), household (*oikia*) and the Satan rising up against himself. It is absurd that someone exorcises by the power of Satan, because then he would ruin his own kingdom. Contrarily to this, through the exorcisms Jesus struggles against the Satan and not with him, in order to free from his reign all those who fell into his hands. It is important to note that here Jesus uses the image of a thief referring to himself, who robs the strong man's house (c.f. the Kingdom of God will come like the thief). According to the parable, he can only do this, if he first binds him and not with his contribution. The use of the notion for kingdom (*basilea*) makes it clear, that in the approach of Jesus, there is cosmic struggle, and the rule of God is opposed by the rule of Satan. This is enforced by the phrase that Beelzebul is the "prince/head of the demons" (*akronti ton daimonion*) – and this is convincingly proved by Wolfgang Hermann.²⁸ Craig Evans²⁹ points out another argument: the expression according to which the rule of the divided Satan "is coming to an end" (*telos ekei*) echoes the Latin words of apocryphal writing of the ascension or Testament of Moses: "Then his kingdom will appear throughout his whole creation. Then the devil will have an end (*finem habebit*)."³⁰ (10:1) It can be once again presumed that there were two kingdoms in the view of Jesus that opposed each other, they were at war. Jesus as the "stronger" one foretold by John the Baptist (Mk 1:7) has bound (*deo*) the "strong man", the "Satan and is now plundering his house, that is, liberating his hostages – those oppressed through demonic possession and illness".³⁰

The vision told by Jesus at the return of the seventy disciples can be related to the bound Satan, what is transmitted only by Luke (10:17–19):

The seventy returned with joy, saying, "Lord, even the demons are subject to us in your name!" And he said to them, "I saw Satan fall like lightning from heaven. Behold, I have given you authority to tread upon serpents and scorpions, and over all the power of the enemy; and nothing shall hurt you.

²⁷ FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 509; Humphries, *Christian Origins*, 134–136; Graham H. TWELFTREE: *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007, 94–95; MEIER: *A Marginal Jew* 2, 416–419.

²⁸ Wolfgang HERMANN, Baal Zebub, in *Dictionary of deities and demons in the Bible DDD* (2nd extensively rev. ed.; ed. K. TOORN – B. BECKING – P. W. HORST) Leiden–Boston–Grand Rapids, MI.: Brill; Eerdmans, 1999, 154.

²⁹ Craig A. EVANS, Exorcisms and the Kingdom: Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan, in *Key Events in the Life of the Historical Jesus* (ed. Darell L. Bock – Robert L. Webb), Mohr Siebeck, 2009, 151–180, 168.

³⁰ Ibid, 168.

The image of Satan fall like lightning (*hos astrapen*) may allude the image of Isa 14:12: “How you are fallen from heaven, O Day Star, son of Dawn! How you are cut down to the ground, you who laid the nations low!” And again, by some scholars, the second part of the saying may allude the words of the Psalm: “You will tread on the lion and the adder, the young lion and the serpent you will trample under foot.” (91:13)³¹ The cosmic battle is a common theme of the intertestamental literature, and the reference to this battle by Jesus clearly points to his conviction that Satan’s kingdom is in collapse and his power over God’s people is vanishing.

6. BY THE FINGER OF GOD

This part of Jesus’ answer was preserved in Q and in Luke’s interpretation goes like this:

And if I cast out demons by Beelzebul, by whom do your sons cast them out? Therefore, they shall be your judges. But if it is by the finger of God that I cast out demons, then the kingdom of God has come upon you. (11:19–20)

In Matthew 12:28 instead of the *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* (finger of God) *ἐν πνεύματι θεοῦ* (Spirit of God) can be read.

The first part of the answer, the one referring to the sons, implicitly suggests that there were other Jewish exorcists at the time of Jesus. The expression the “sons” (*huioi*) often refers to the disciples of the Pharisees. We might see here Luke’s use of his source Mark, connecting the accusation from Mk 3,22 – Beelzebul is in him and he casts out demons by the prince of demons – and the Pharisees’ request for a sign from 8:11–13, when Luke adds to the Beelzebul controversy: “While others, to test him, sought from him a sign from heaven.” (11:16) As if the second part of Jesus’ answer would be a reference to the sign-request: “But if it is by the finger of God that I cast out demons, then the kingdom of God has come upon you.”

The fact that in the answer of Jesus the practice of exorcism and the coming of the kingdom of God is directly linked, gives a special significance to it. Therefore, Jesus does not deny the part of the accusation that he does exorcism, but he points out its reason, its meaning. The possibility of the successful exorcism (and healing) is the proof of the coming of the kingdom of God. As Twelftree says, “The exorcisms themselves mean the presence of the kingdom of God.”³²

Whether the *δακτύλῳ θεοῦ* of Luke or the *πνεύματι θεοῦ* of Matthew can be considered more original, a rich scholarship is at hand. Following the arguments presented

³¹ See Dietrich RUSAM, *Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen [Lk 10:18]? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium. NTS* 50 [2004], 87–103.

³² Quoted by EVANS, *Exorcisms and the Kingdom*, 170.

by Nolland, Hengel, Davies–Allison, Dunn, Meier and Robert Funk among others, I consider the expression “finger” as more genuine.³³ Some arguments schematically.

For Luke the Holy Spirit is of utter importance, he used it wherever he could. For example in the passage about praying in Mt 7:11 – “how much more will your Father in heaven give good gifts to those who ask him!” and in the parallel Lk 11:13 we find: “how much more will the heavenly Father give the Holy Spirit to those who ask him!” Hengel points out that Mt avoids anthropomorphism, probably that is why he corrects the word *finger* to *spirit*. The expression “finger” cannot be found anywhere else in Lk, it is hard to imagine that if he had found “Spirit” in Q and have changed it to “finger”.³⁴ The expression “finger of God” does not appear in other books of the New Testament, so it is difficult to consider it as an ancient Christian addition.³⁵

Contrarily, the expression “finger of God” has antecedents in the Old Testament, where God’s power and activities are associated with it.³⁶ In the narration of the third plague, we find:

The magicians tried by their secret arts to bring forth gnats, but they could not. So there were gnats on man and beast. And the magicians said to the Pharaoh, “This is the finger of God.” But the Pharaoh’s heart was hardened, and he would not listen to them, as the LORD had said.

The Book of Exodus offers a convincing parallel for the Beelzebul controversy when it speaks about hardened heart, genuine and fake wonders, it speaks about the ones who accomplished their actions with the help of God (Moses and Aaron), or the ones who achieved their deeds with the help of fake gods (the Pharaoh’s magicians). However, it is true that there are no demons here, but the rabbinical explanation of the Book of Exodus chapter 8 goes in this direction:³⁷ “*As soon as the magicians realized that they were not able to produce gnats, they recognized that the deeds were those of God and not demons.*” (Exod. Rab. 10:7)

When Jesus says that he casts out demons with the “finger of God” and not with the help of Beelzebul, he must have given typological significance to the well-known Mo-

³³ John NOLLAND, *Word Biblical Commentary Vol. 35a, Luke 1:1–9:20*, Thomas Nelson Inc, 1989, 639; William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh: T&T Clark, 1988, I:684–684; Martin HENGEL, *Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20*, in *La Main de Dieu – Die Hand Gottes* (ed. Ren Kieffer – Jan BERGMAN, WUNT 94, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 101–102; James D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, 458–460; Robert W. FUNK et al., *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Macmillan, 1993, 173–174.

³⁴ Eric EVE, *The Jewish context of Jesus’ miracles*, LNTS 231, London: Sheffield Academic Press, 2002, 332.

³⁵ MEIER, *A Marginal Jew*, 2: 416.

³⁶ See WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist*, 127–128.

³⁷ See FITZMYER, *Luke X–XXIV*, 922.

saic parallel, and thus referring to the fact that the power of God works in his mission just like at the time of the Exodus.

We would like to refer to one more question shortly: why does Jesus say that the kingdom of God has come upon you (*ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς*)? John Nolland in his commentary wonders whether we should hear the voice of the judgement here just like in Ex 8.³⁸ For example in 1 Thess 2:16 Paul says: “*hindering us from speaking to the Gentiles that they may be saved – so as always to fill up the measure of their sins. But god’s wrath has come upon them at last!*” (*ἔφθασεν δὲ ἐπ’ αὐτοὺς*). Nolland draws attention rightly that this second person plural form is strange. Why doesn’t Jesus say “upon us, to us”? Why does he make a distinction in coming the kingdom of God between “we” and “them”? Does the coming of the kingdom of God mean salvation on one side and judgement on the other side, just like in the case of the Pharaoh and his magicians?

SUMMARY

The accusations that Jesus was possessed by or in league with demonic powers function as an attempt to discredit Jesus. Jesus does not refuse the accusations of exorcism, a well attested practice in the Mediterranean world, but offers the right understanding. Unmasks the absurdity of the charge, points to the real source of his healing power, and gives the eschatological explanation of his activity: the exorcisms themselves mean the presence and the coming of the kingdom of God.

³⁸ NOLLAND, *Luke*, 640–641.

Balázs CSERNAI

**DIE GEMEINDE DES „AUFGESPIEßTEN SOPHISTEN“
KRITISCHE ANMERKUNGEN DES LUKIANOS VON SAMOSATA
ÜBER DIE CHRISTEN UND DIE STELLUNGNAHME DES LUKAS
IN DER APOSTELGESCHICHTE**

EINLEITUNG

Unsere diesjährige Konferenz gewährt einen Einblick in die Wechselwirkung antiker und biblischer Texte. Die außerbiblischen Texte werden zwar meistens als Hintergrund zum Verstehen dargestellt, können aber auch als Nachfrage nach der christlichen Wirklichkeit aus der Außenperspektive dienstbar gemacht werden. In diesem Beitrag ist eben dies der Fall: Die christliche¹ Selbstbestimmung des Lukas² wird im Kontext der Fremdwahrnehmung des Christentums bei Lukian profiliert.

Dabei wird von der Beschreibung der Christen durch Lukian ausgegangen, um diese mit den Anmerkungen der Apostelgeschichte zu vergleichen. Auch Lukas weiß sehr wohl, dass Christen eine durchaus umstrittene gesellschaftliche Größe bilden, deren Glieder sich immer wieder u.a. auch vor Gericht verantworten müssen. Da er gerne auf die kritischen Anfragen und Anklagen eingeht, können die von Lukian gestellten Fragen hilfreich sein, die Botschaft des Lukas besser zu erfassen. Dieser Vergleich hat naturgemäß seine eigenen Grenzen. Da Lukian eher allgemein über die Christen seiner Zeit schreibt, ist es möglich, seine Beschreibung mit anderen neutestamentlichen oder frühchristlichen Schriften zu vergleichen.³ Zwischen den beiden Schriftstellern sind mindestens 60 Jahre vergangen – die Anfragen des Lukian sind also jünger, als die von Lukas gegebene Antworten. Da eine literarische Abhängigkeit nicht wahrscheinlich ist, sind die Darstellungen unabhängig.

¹ Mit dem Wort *Christ* werden alle Arten von Anhängern Jesu bezeichnet, ohne damit eine soziologische oder religionsgeschichtliche Kategorie entwerfen zu wollen.

² Der Verfasser der Apg wird in diesem Beitrag gewohnheitsgemäß als Lukas bezeichnet, ohne damit die Verfasserfrage der Apg zu berühren.

³ Das tut ausführlich BETZ: *Neue Testament*.

STANDORTSBESTIMMUNGEN

Vor dem Vergleich sind kurz die beiden Schriftsteller vorzustellen. Lukas gilt als christlicher Schriftsteller, der das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte am Ende des ersten Jahrhunderts verfasst hat. Sein Ziel ist die Werbung für Christus und die narrative Darstellung eines Lebens in der Nachfolge Christi.

Lukian von Samosata stammte aus Syrien, hat eine solide Bildung erworben und verfasste zahlreiche Schriften, unter ihnen mehrere Satiren.⁴ Die Gegebenheiten seiner Zeit hat er von der Außenperspektive betrachtet, daher konnte er die Schwachstellen seiner Zeit kritisch beleuchten. Obwohl er keine christlichen Quellen zu verarbeiten bzw. zu kennen scheint,⁵ ist er „der erste pagane Autor, der vergleichsweise ausführlich auf christliche Lebensverhältnisse eingeht.“⁶

Bei der Interpretation seiner Aussagen über die Christen stellt sich freilich die Frage nach dem Kontext und Zielsetzung derselben. Lukian spricht in zwei seiner Satiren über die Christen. In der Satire über einen falschen Propheten, Alexander, werden Christen im Kontext eines neuen Mysteriums erwähnt als Personen, die wegen ihres Unglaubens aus der Teilnahme an dem Mysterium ausgeschlossen werden.⁷ In einem anderen Werk, *De morte Peregrini* – Über den Tod des Peregrinus, erfährt demgegenüber der Leser relativ viel über den christlichen Weg. Diese Satire gibt sich als ein Bericht vor Ort über die Selbstverbrennung des Peregrinos bei den Olympischen Spielen im Jahr 165 n. Chr. Nach einer kurzen Einführung zeichnet Lukian seine eigenen Erlebnisse. Um Peregrinos darzustellen, lässt er zwei Redner auftreten, die am Tatort über Peregrinos sprechen. Der erste, Theagenes lobt ihn, ein anderer – ohne weitere Angaben über Namen, etc. – erzählt den Lebenslauf des Peregrinos und entlarvt ihn als Übeltäter, der alles ausschließlich für die größere Berühmtheit getan hat und deswegen bereit ist, sich selbst zu verbrennen. Nach dieser Rede ergreift zwar Theagenes wieder das Wort, um die gesagten zu widerlegen, Lukian hört aber nicht mehr zu, sondern berichtet über die weiteren Ereignisse, wie sich Peregrinos schließlich verbrennt und welche Gerüchte darüber in kürzester Zeit entstehen.⁸

Bei der Darstellung des Lebensweges des Philosophen kommt der namenlose Redner auf die Christen zu sprechen, da Peregrinos für eine Zeit sich den Christen anschließt und dort eine beachtliche Karriere macht. Aus diesem Kontext folgt, wie die Angaben

⁴ Zu seinem Leben vgl. BETZ: *Neue Testament*, 3–5.

⁵ So: BETZ: *Christentum*, 10–11; DERS.: *Neue Testament*, 12f.; LINDEMANN: *Gott*, 48, 52. Dagegen PILHOFER: *Bild*, 57 (mit Anm. 20), der die Kenntnis christlicher Schriften bei Lukian voraussetzt. Später (S. 61) nimmt er an, Lukian habe zu seiner Satire bei Christen recherchiert und daher seine Informationen auch über die Christen selbst erhalten.

⁶ LINDEMANN: *Gott*, 33.

⁷ *Alexandros*, 25; 38.

⁸ Zur Polemik in diesem Werk Lukians vgl. MÖLLENDORFF: *Worte*, bes. 72–74.

über die Christen zu interpretieren sind.⁹ Im ganzen Werk geht es um die satirische Bloßstellung des Peregrinos¹⁰; diesem Ziel wird alles andere unterstellt. Bei der Darstellung des Lebensweges werden die Kulissen genannt, in denen Peregrinos auftritt und sein Umding treibt. Die Kulissen dienen als Hintergründe, welche grundsätzlich neutral beschrieben werden, um Peregrinos in einem schlechten Licht rücken zu können.¹¹ Die christliche Gemeinde ist eine dieser Kulissen.¹² Dass Lukian dabei eher zurückhaltend über die Christen spricht, ergibt sich aus dem genannten Ziel und der literarischen Rolle dieser Kulissen, nicht etwa aus einer positiven Einstellung gegenüber den Christen.¹³ Würde Peregrinos die zurückhaltend-ironisch beschriebenen Schattenseiten der Christen bloßstellen, erschiene er in einem positiven Licht; das nimmt aber Lukian auf keinem Fall in Kauf. Allgemein kann man festhalten: Im Sicht Lukians ist die Christliche Gemeinde ein Kreis komischer Menschen, welche einem orientalischen Kult angehören, wozu nur Menschen wie Peregrinos zustoßen. Über sie ausführlicher zu sprechen lohnt es sich nicht. Obwohl die Darstellung der Christen keinesfalls frei von Ironie ist, will Lukian hier nicht die Christen karikieren. Daher kann man daraus ausgehen, dass er in seiner Satire Informationen über die Christen verwendet, die man im 2. Jh. über Christen zu wissen bzw. zu meinen pflegte. In diesem Licht sind seine Aussagen ernst zu nehmen und können als authentische Fremdwahrnehmung der Christen seiner Zeit eingestuft werden.

TEXTANALYSE

Nachdem Peregrinos in der Darstellung des Lukians seinen Vater umgebracht hat, flieht er von seiner Heimat und lernt in Palästina die „wunderbare Weisheit der Christen“ (*thaumastén sofían tón Christianón*) kennen. Die wunderbare Weisheit¹⁴ ist freilich ironisch gemeint. Diese „Weisheit“ wird von Priestern und Schriftgelehrten (*hiereys, grammateys*) weitergegeben. Demnach betrachtet Lukian die Christen als einen herkömmlichen Kultverein, welcher auf höchst fragwürdigen Inhalten basiert und deshalb von Anfang an der Beachtung unwürdig ist. Zu einer solchen Gruppierung stoßen in der Regel nur fragwürdige Menschen, wie Peregrinos. Obwohl das Stichwort Weisheit auch in der biblischen Literatur geläufig ist, vermeidet Lukas dieses fast voll-

⁹ Ähnlich urteilt BETZ: *Christentum*, 18–20.

¹⁰ LINDEMANN: *Gott*, 44–45 liefert auch eine positive Einschätzung des Peregrinos von Aulus Gellius.

¹¹ Vgl. LINDEMANN: *Gott*, 44: „Zu diesem negativen Bild gehört, dass Peregrinus zeitweilig Christ war – und dies obendrein, so die Darstellung des Lukians, in betrügerischer Absicht.“

¹² So auch BETZ: *Neue Testament*, 6.

¹³ TIWALD: *Wanderradikalismus*, 296f. beurteilt die Beschreibung der Christen eher negativ.

¹⁴ Nach PILHOFER: *Bild*, 55–56 besteht die „wunderbare Weisheit“ der Christen in der Lesung und Verfassung von Büchern. LINDEMANN: *Gott*, 47 interpretiert die *θαυμαστή* als „Kuriosität“.

ständig.¹⁵ Ihm geht es nämlich nicht um die Behauptung wer weise, bzw. weiser ist, sondern darum, die Weisheit der Christen in seiner Erzählung darzustellen.¹⁶ In der Apg wird das Wort (*sofia*) nur im Zusammenhang mit dem ersten christlichen Märtyrer verwendet: Die Auserwählten zum Sieben sollen mit Weisheit erfüllt sein (6,3); Stephanus ist mit Weisheit erfüllt, so dass er im Streit nicht zu widerlegen ist (6,10) und in seiner Rede erwähnt er die Weisheit des Josephs und Moses. Aber eben die unwiderlegbare Weisheit des Stephanus und die daraus folgende Geschichtsinterpretation sowie die letzteren bestätigenden Vision führt zur Steinigung des Stephanus. Diese drei Elemente zeigen, wie die göttliche Weisheit schließlich das menschliche Machtstreben überwindet.

In der christlichen Gemeinde angekommen macht Peregrinos eine atemberaubende Karriere. In kürzester Zeit bekleidet er alle möglichen Ämter. Er wird Prophet, *thiasiarchés*, Gemeindeleiter, dann Gesetzgeber und Vorsteher.¹⁷ Bei der Aufzählung dieser Ämter fällt aber auf, dass sie im christlichen Sprachgebrauch nicht belegt sind. Lukian spricht also oberflächlich über eine große Karriere, ohne die Hintergründe zu kennen oder näher beschreiben zu wollen.¹⁸ Im Vordergrund stehen nicht die einzelne Ämter und die damit verbundene Verantwortung, sondern der enorme Erfolg des Peregrinos: Ein Scharlatan, der übrigens völlig ungeeignet ist, kann in einer entsprechenden Umgebung scheinbar großen Erfolg, bzw. Ansehen erzielen. Dadurch werden freilich auch die Christen als eine entsprechend abartige Gemeinschaft entlarvt. Zu seinem Erfolg trägt Peregrinos auf zweifacher Weise bei, nämlich durch Schriftauslegung und selbstständige Verfassung von Schriften¹⁹. Da er als kynische Philosoph und Lukian als erbitterter Feind der Kyniker gilt, sind die Schriften des Peregrinos alles andere als leistungswert. Lukian wirft also Kyniker und Christen in einen Topf, setzt aber eine christliche Schriftkultur voraus und trifft damit eine wesentliche Eigenschaft christlichen Lebens, welche auch von Lukas thematisiert wird. Einem der wichtigsten Führungspersönlichkeiten, Paulus, der selbst viel mit Schriften zu tun hatte, wird nämlich vorgeworfen, er habe zu viel gelesen und dadurch seinen Verstand verloren (Apg 26,24–26).

¹⁵ Das Wort begegnet nur in Apg 6,3.10; 7,10.22; und ferner in Lk 2,40. 52; 7,35; 11,31. 49; 21,15.

¹⁶ Zum Hintergrund der Auseinandersetzung mit Stephanus vgl. CSERNAI: *Fremdwahrnehmung*, 39–41.

¹⁷ Zur einzelnen Begriffe vgl. LINDEMANN: *Gott*, 48f., der aus der genannten Titeln schließt, Lukian zeige hier ironisch die rasche Karrieremöglichkeit bei den Christen.

¹⁸ Vgl. BETZ: *Christentum*, 13–14; LINDEMANN: *Gott*, 48–49. Nach PILHOFER: *Bild*, 56–57 geht es hier um Ironie: so eine Hierarchie gab es nirgendwo, sie soll hier die Karriere des Peregrinos veranschaulichen.

¹⁹ Nach PILHOFER: *Bild*, 54–55 habe Peregrinos tatsächlich als christlicher Apologet gewirkt. Er stützt seine These auf eine Bücherliste aus dem 3. Jh., in der sich eine Zeile zu „[Pere]grinoy apologiai“ ergänzen lässt. Es bleibt aber fraglich, ob beide Stellen sich auf denselben Peregrinos beziehen. Dass Peregrinos schriftstellerisch tätig war, nimmt auch BETZ: *Neue Testament*, 9 an. Nach LINDEMANN: *Gott*, 48 ist es dagegen historisch zweifelhaft.

Vor dem königlichen Gericht bestreitet Paulus die Tatsache des Lesens (und Schreibens) keineswegs, lenkt die Aufmerksamkeit aber von der Quantität auf die Qualität der gelesenen (und geschriebenen) Texte und nennt einen Kronzeugen der Wahrhaftigkeit der von ihm verwendeten Texten, eben den König Agrippa.²⁰ Dadurch bestätigt Lukas den Hinweis Lukians: Ein wesentlicher Aspekt christlichen Existenz ist eine hohe Schriftkultur und Bildung. Lukas weist aber gleichzeitig darauf hin, dass diese Überlieferung kein Beliebiges, vielmehr etwas Tragfähiges ist (vgl. Lk 1,4).

Am Höhepunkt seiner Karriere wird Peregrinos selbst als ein Gott verehrt. Dies wird mit dem Hinweis begründet, Christen verehren den „aufgespießten Sophisten“, der einen neuen Kult in die Welt gebracht hat.²¹ Diese ironische Beschreibung bringt das Ärgernis des Kreuzes von der Außenperspektive zum Ausdruck. In der Antike war es zwar wohl möglich, unterschiedliche Helden nach ihrem Tode als göttliche Personen oder sogar als Götter zu verehren, Jesus aber, der als ein hingerichteter Philosoph wahrgenommen wurde, gehört nicht zu dieser Kategorie. Er „gilt dem paganen Beobachter als ein Sophist, der mit eitlen Exaltiertheiten von den mehrheitsgesellschaftlichen Normen und Loyalitäten losgesagt und das verdient ehrlose Ende gefunden hat; er ist also kein anderer Wanderscharlatan als Peregrinos selbst.“²² Lukas weiß auch, dass Christus auch missverstanden werden kann. Ein römischer Statthalter, Festus fasst seine Eindrücke über die Diskussion über Jesus schlicht zusammen: Paulus und seine Gegner haben über einen gestorbenen Jesus gesprochen, von dem Paulus behauptete, er lebe (Apg 25,19).²³ Die Hinrichtung Jesu ist bekannt, und durch die Kreuzigung wird die Wirkungsmöglichkeit einer Person endgültig getilgt. Seine Anhänger bezeugen aber, dass der gekreuzigte Jesus nach seiner Hinrichtung weiterhin wirkmächtig ist; deshalb wird er als der auferstandene Sohn Gottes verehrt. Die Gegenwart Gottes ist durch Jesus und den Geist in der Kirche präsent, man kann sie erfahren und ihr begegnen. Lukas hält also an der Gegenwart Gottes unter den Christen fest und illustriert sie mit einer ironischen Erzählung. Paulus und Barnabas predigen und heilen einen Gelähmten in Lystra und werden darauf als Götter verehrt (Apg 14,11). Lukas weist also darauf hin, dass die beiden Missionare die Gegenwart des als Gottessohn geehrten Christus in die Welt tragen.²⁴ Durch ihre Worte und Taten wirkt der auferstandene Christus selbst, dies wird u.a. durch Heilungen demonstriert und auch den Außenstehenden offensichtlich. Indem die Missionare alle göttliche Verehrung stringent abweisen,

²⁰ Ausführlicher vgl. dazu CSERNAI: *Fremdwahrnehmung*, 145f.

²¹ Ähnlich: LINDEMANN: *Gott*, 49.

²² BACKHAUS: *Religion*, 103.

²³ Lukas lässt Festus hier einerseits den Auferstehungsglauben der Christen von der Außenperspektive formulieren, andererseits lässt er den Statthalter betonen, dass es im Paulusprozess einzig um innerjüdische Angelegenheiten geht, welche eben nicht vor einem römischen Richterstuhl zu verhandeln sind. Vgl. DUNN: *Acts*, 319f.

²⁴ Ähnlich BOCK: *Acts*, 476f.

eröffnen sie den Raum für die Verehrung des einzig wahren Gottes und seines Sohnes, Jesu Christi. Lukas „korrigiert“ also die Anmerkung Lukians über die göttliche Verehrung einzelnen Menschen, zeigt aber auch deren Hintergrund: Gott ist tatsächlich gegenwärtig in der Gemeinde.

In der ironischen Beschreibung Lukians geht die christliche Karriere von Peregrinos noch weiter, indem er in einem Kerker landet. Dass dies Teil seiner Karriere ist, zeigt sich an dem immer größeren Ruhm des Peregrinos. Ruhm zu erhalten ist ja sein Lebensziel, davon wird ihm im Gefängnis immer mehr zuteil. Andererseits gibt der Gefängnisaufenthalt des berühmten Mitbruders der Gemeinde Anlass, seine Einmütigkeit und Solidarität zu bezeugen. Lukian beschreibt zwar Anlass und einzelnen Elemente der Fürsorge ironisch, den Zusammenhalt und Opferbereitschaft der Christen stellt er aber ohne Ironie, eher positiv dar. Auch wenn die Christen naiv sind und einen Scharlatan überflüssig umsorgen, verwirklichen sie eben dadurch etwas von den geltenden menschlichen und gesellschaftlichen Ideale.²⁵ Lukian nennt auch den Hintergrund dieser begeisterten Fürsorge: nach dem ersten Gesetzgeber der Christen seien sie einander Geschwister.²⁶ Wenn auch Lukian – wie oben dargestellt – die christliche Theologie missverstanden hat, hat er die daraus folgende soziale Stärke der Christen richtig eingeschätzt. Obwohl in der Apostelgeschichte Apostel und Missionare öfters festgenommen werden (vgl. 4,3; 5,18; 6,12; 16,19; 17,5; 18,12; 21,27), werden sie weit nicht so umsorgt, wie Peregrinos. Die soziale Dimension der Gemeinde stellt Lukas dar durch die Summarien (2,42–47; 4,32–37; 5,12–16), durch die Betonung der Gastfreundschaft der Christen und durch die häufige Verwendung des Wortes *homotümadon*²⁷ in der Erzählung. Die von Lukas und Lukian dargestellte Einheit der Gemeinde manifestiert die Gegenwart und Wirkung Gottes in derselben und ist die wichtigste menschliche Voraussetzung der Mission und damit des Lebens der Gemeinde.

Schriftkultur, Lehre und Solidarität der Christen werden in ihrer Weltverachtung und Hoffnung auf Unsterblichkeit vertieft und letztlich begründet. Lukian karikiert

²⁵ Vgl. BETZ: *Christentum*, 17: „Hier werden einfach hellenistische Ideale auf das Urchristentum übertragen.“ LINDEMANN: *Gott*, 50 stellt die Versorgung des Peregrinus und die Parallelen im NT heraus (Paulus und Past).

²⁶ PILHOFER: *Bild*, 58–60 geht davon aus, dass der gekreuzigte Sophist und der erste Gesetzgeber der Christen zwei unterschiedliche Personen seien und sich auf Jesus und Paulus beziehen. Daraus folgert er, die Kirche habe nach Lukian nicht Jesus, sondern Paulus gegründet. Da Lukian hier eine Satire schreibt und keine religionsgeschichtliche Abhandlung, scheint eine so detaillierte Interpretation fragwürdig zu sein. Lukian erwähnt die Christen als eine abartige Gemeinde, die Peregrinos aufgrund ihren komischen Regeln aufnimmt; er macht sich lustig über Peregrinos und denkt nicht über kirchengeschichtlichen Fragen nach. Hätte er die Christen so gut gekannt, wie Pilhofer es annimmt, hätte er sich entweder zum Christentum bekehrt oder eine Satire über die Christen geschrieben. Den ersten Gesetzgeber identifizieren mit Jesus: BETZ: *Christentum*, 16–17; DERS.: *Neue Testament*, 10f.; LINDEMANN: *Gott*, 46 (mit Anm. 59).

²⁷ In der Apg kommt das Wort insgesamt zehnmal vor. Davon bezieht es sich sechsmal auf die Christen, viermal auf ihre Gegner, die nur in der Attacke gegen die Christen die Einheit finden.

die Christen, als leichtgläubige Menschen, die gegen alle Erfahrung an eine einfache Unsterblichkeit glauben. Aber eben dieser Glaube ermöglicht die oben beschriebene Lebensweise, welche den allgemein anerkannten Idealen am meisten entspricht. Auch wenn Christen in der Sicht Lukians in ihren Grundüberzeugung irren, führen sie ein Leben, das fast zu beneiden ist. Über Unsterblichkeit spricht Lukas freilich nicht, vielmehr von der Auferstehung Jesu und die Hoffnung auf die Auferstehung. Er berichtet ja ausführlich über den ersten Märtyrer, der den Auferstandenen zu Rechten Gottes sieht (vgl. Apg 7,55f)²⁸ und lässt Paulus vor dem Hohen Rat ausrufen: Wegen des Glaubens an der Auferstehung stehe ich vor Gericht! (Apg 23,6).²⁹ Aus diesem Glauben an der Auferstehung (welcher ja nicht gleich Unsterblichkeit ist) folgt eine neue Lebensperspektive: irdische Leben ist nicht alles, sondern die Einführung zur Vollendung, welche von außen nicht gefährdet werden kann, nicht einmal von Verfolgungen und Tod.

Diese mehr als langfristige Perspektive ist mehr als eine Option, sie bedarf einer ganzheitlichen Entscheidung. Lukian nimmt vor allem die negative Seite dieser Entscheidung wahr, nämlich die Absage an den Götterkult und damit an einen wichtigen Faktor gesellschaftlichen Lebens. In der Wahrnehmung Lukians betrachten die Christen die von ihrem „ersten Lehrer“, dem „aufgespießten Sophisten“ erhaltene Güter als wertvoller, als das Leitmotiv antiken Lebens, die öffentliche Anerkennung. Er kann diese Entscheidung freilich nicht annehmen, nur sich darüber lustig machen – aber eben dadurch stellt er einen wichtigen Faktor christlichen Lebensverständnisses heraus. Lukas legt den Schwerpunkt auf die Bekehrung zu Christus, deren Teil die Absage an die Götterkult ist. Besonders im paganen Milieu kommt aber auch diese zur Sprache, wie in der Areopagrede des Paulus (Apg 17,22–31). Die Religiosität der Athener bewertet er durchaus positiv, weist aber darauf hin, dass der wahre Gott den Vorstellungen der Griechen nicht entspricht. Dass dieser Gedankengang für griechischen Ohren nicht leicht nachzuvollziehen ist, zeigt die Wirkung der Rede: mehr Verachtung als Beifall; Athen gehört zu den wenigen Stätten, wo Paulus zwar missionarisch tätig ist, aber keine Gemeinde gründet. Diese Herausforderung ist aber kein Anlass, die auf die Absage an die falschen Götter zu verzichten.

Da nach Lukian Christen einer falscher Überzeugung heraus leben, sind sie grundsätzlich ungebildet, haben keine wahre Überzeugung, sind also zu einfache Menschen, ἰδιώται. Hier sieht er den Grund dafür, dass jeder Scharlatan sich bei ihnen bereichern kann. Da nach Lukian die Christen ihre Lebensweise auf ein Irrtum gründen, ist ihre Botschaft unannehmbar: was sie verkünden ist zu schön, um wahr sein zu können.

²⁸ Eine Besonderheit dieser Vision ist, dass der Auferstandene am Rechten Gottes *steht*. Vgl. dazu BACHMANN: *Stephanusepisode*, 555–560 und STRELAN: *Acts*, 150f.

²⁹ Zur Interpretation dieses mehrschichtigen Ausrufs vgl. z.B. DUNN: *Acts*, 304f., ROLOFF: *Apg*, 327; TANNEHILL: *Acts*, 285–287.

Dass unter den Christen – sogar in der Führungsschicht – *ιδιώται* anzutreffen sind, berichtet auch Lukas, indem er über die erste Anhörung von Petrus und Johannes seitens des Hohen Rates darstellt (Apg 4,13). Ihre Mangel an (herkömmlichen) Bildung hindert sie aber keinesfalls, auf Augenhöhe mit dem Hohen Rat zu sprechen. Ihre Schlagfertigkeit stammt also aus einer anderen Quelle, nämlich vom Hl. Geist.³⁰ Damit zeigt Lukas, dass sich ein neuer Zugang zur Wahrheit für Christen erschließt, der in der Bibel Weisheit genannt wird. Der Mangel an Bildung hindert nicht die Aneignung göttlicher Weisheit. Damit wird klargestellt, dass Christen ihr Leben keineswegs auf eine Illusion bauen, vielmehr auf die u.a. durch Erfahrung bestätigte Wahrheit.

Nach seinem Gefängnisaufenthalt bricht Peregrinus auf und erhält von den Christen Unterkunft und Versorgung. Dass er sich dadurch sehr wohl leben lässt und dazu noch bereichert, ist Lukian ein guter Grund, die naive Gastfreundschaft der Christen zu karikieren. Er betrachtet sie als bloße Verschwendung. Dadurch wird aber der wahre Wert der einzelnen Christen sichtbar: für Christen geht es ja nicht um persönliche Ehre oder um wirtschaftlichen Gewinn, sondern um den Mitchristen. Gastfreundschaft kann ja gefährlich werden – in Apg 17,4–9 wird ein gewisser Jason angeklagt, weil er die Missionare aufgenommen hat. Aber eben diese Gastfreundschaft ermöglichte schon die Lebensweise Jesu und der Missionare, die bei ihren Glaubensgenossen überall eine offene Tür und damit ein Zuhause gefunden haben.

Die christliche Karriere des Peregrinos endet so schnell, wie sie begonnen hat. Wegen Übertretens eines Speisegebots wird er von der Gemeinde ausgeschlossen und setzt sein abartiges Leben fort. Offensichtlich war auch Lukian bekannt, dass die Gastfreundschaft der Christen zwar großzügig, aber keinesfalls endlos war. Dass Menschen aus der Kirche ausgeschlossen wurden, erwähnt Lukas nicht, lässt aber Paulus in Milet die Vorsteher der Gemeinde von Ephesus vor ähnlichen Fällen warnen (vgl. Apg 20,29–30). Dass die Christen insgesamt weniger naiv waren, wie sie Lukian darstellt, zeigen die entsprechenden Stellen der Didache (vgl. Did 11f) an der ersten Jahrhundertwende.

ZUSAMMENFASSUNG UND ERTRAG

Die oben geführte „Diskussion“ von Lukian und Lukas hat sich in mehreren Hinsichten als fruchtbar erwiesen. Vor allem lassen sich die Parallelen zwischen der werbenden Selbstbeschreibung und der kritisch-karikierenden Fremdwahrnehmung feststellen. An diesen Punkten treten die wesentlichen Züge christlicher Identität zutage. Die kritische Fremdwahrnehmung ist also imstande, Wesentliches aufzuzeigen – sowohl im zweiten als auch im einundzwanzigsten Jahrhundert.

³⁰ Ähnlich BOCK, *Acts*, 195f.

Die von Lukian wahrgenommene wesentliche Grundzüge christlicher Existenz lassen sich im Licht der Apostelgeschichte folgendermaßen bündeln. Grund des christlichen Lebens ist der auferstandene Christus. Gerade der Gekreuzigte ist Anführer des Lebens (Apg 3,15). Dieses Ärgernis vermag Lukian mit dem Großteil antiker Bevölkerung nicht zu überwinden, deshalb bezeichnet er die Christen als *idiótai*. Diese halten dagegen an diesem Paradox fest und entfalten es in ihrer Lehre, wozu eine ausgeprägte Schriftkultur gehört. Es geht dabei in erster Linie nicht um theoretischen Textsammlungen, vielmehr um praktische Beschreibungen einer gelungenen Lebensführung, welche nicht selten als Weisheit bezeichnet wird. Diese Lebensweise artikuliert sich in der Solidarität, Einheit und Zusammenhalt der Gemeinde, wodurch diese die zeitgenössische Ideale zu verwirklichen vermag. Diese auch von außen her sichtbare Erscheinung der Gemeinde kann die oben genannte Grundlage, also dass in Christus der Quelle des Lebens gefunden wurde, bestätigen. Dadurch werden aber alle anderen Götter entlarvt und ein Verzicht auf ihrer Verehrung ermöglicht.

Die Aussagen beider Gesprächspartner werfen schließlich ein neues Licht auf dieselben. Der in christlichen Kreisen weniger bekannten Gesprächspartner, Lukian hat sich als große Ironiker erwiesen, der seine Welt von der Außenperspektive kritisch beschreibt. So hat er einige Sympathiefaktoren christlichen Lebens zwar wahrgenommen, hat aber gleichzeitig das Christentum abgetan. Er ist draußen geblieben, hat sich für ein Leben ohne christliche Lebensfreude entschieden – er ist in seinem Kummer geblieben (vgl. Lk 18,24). Er hat also über alles lustig gemacht, den tragenden Fundament seines Lebens aber wahrscheinlich nicht gefunden. Demgegenüber konnte Lukas die Lächerlichkeit seiner Welt herausstellen, da er das tragfähige Fundament gefunden und sein Leben entsprechend fundiert hat.

In Zeiten der Krise tut es also gut, auch auf die Kritiker zu hören, mit ihrem Beitrag die Fragestellungen zu profilieren und wieder auf das Wesen der Kirche zu schauen. Denn eine Erneuerung oder Reform der Kirche bedeutet in erster Linie nicht Umstrukturierung, sondern die Besinnung auf das tragfähige Fundament, Christus. Er wird seine Nachfolger und dadurch seine Gemeinde erneuern, damit sie ihn in den jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten verkünden kann.

LITERATUR

- BACHMANN, Michael: „Die Stephanusepisode (Apg 6,1–8,3). Ihre Bedeutung für die lukianische Sicht des jerusalemischen Tempels und des Judentums.“ In: Verheyden, Joseph: *The Unity of Luke-Acts*. (BETHL 142) Leuven, 1999, 585–604.
- BACKHAUS, Knut: *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüre in Antike und Christentum*. Tübingen, 2014.
- DERS.: „Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos.“ In: *ZNW* 108 (2017), 212–258.

- BETZ, Hans-Dieter: „Lukian von Samosata und das Christentum.“ In: Ders.: *Hellenismus und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze I.* Tübingen, 1990, 10–21.
- DERS.: *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen.* Berlin, 1961.
- BOCK, Darrell L.: *Acts.* (BECNT) Grand Rapids, 2007.
- CSERNAI Balázs: *Die Fremdwahrnehmung des Christentums im Spiegel der Gerichtsszenen der Apostelgeschichte.* Veszprém, 2008.
- DUNN, James, D. G.: *The Acts of the Apostles.* Grand Rapids, 2016.
- LINDEMANN, Andreas: „Gott und die Götter. Paulus, Lukian von Samosata und der ‚Brief an Diognet‘.“ In: Bienert, David C., Jeska, Joachim und Witulski, Thomas (Hgg.): *Paulus und die Antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums.* (FRLANT 222), Göttingen, 2008, 33–55.
- MÖLLENDORFF, Peter von: „Soweit meine offenen Worte an dich...‘ Form und Funktion von Polemik in den Schriften des Lukian von Samosata.“ In: Wischmeyer, Oda und Scornaienchi, Lorenzo (Hgg.): *Polemik in der Frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte.* (BZNW 170) Berlin, 2011, 55–75.
- Pilhofer, Peter: „Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians Peregrinos.“ In: Ders. (Hg): *Neues aus der Welt der frühen Christen.* Stuttgart, 2011, 53–62.
- ROLOFF, Jürgen: *Die Apostelgeschichte.* (NTD 5) Göttingen, 1988.
- STRELAN, Rick: *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles.* (BZNW 126) Berlin, New York, 2004.
- SZILÁGYI János György: „Lukianosz.“ In: *Lukianosz összes művei II.* Budapest, 1974, 715–796.
- TANNEHILL, Robert C.: *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation.* Vol. 2: *The Acts of the Apostles.* Minneapolis, 1990.
- TIWALD, Markus: *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – einAnfang und was davon bleibt.* (ÖBS 20), Frankfurt a. M., 2002.

Nóra DÁVID

**“AFTER THREE DAYS I WILL RISE AGAIN” (MT 27:63) –
THE IMPORTANCE OF THE DAYS
AFTER DEATH IN SECOND TEMPLE JUDAISM**

ABSTRACT

The time of the resurrection of Jesus is emblematic and symbolic in several ways. Besides the theological explanations it is important to examine the elements of ritual after death practiced in the time and space around Jesus’s crucifixion. The division of the time after one’s death is represented and discussed in several texts from the second Temple period (e.g. the Book of Tobit) and also in the Rabbinic literature (e.g. *yMoed Qatan* 3:5). The archaeological material also helps us in a better understanding of the first days after death. The aim of this study is to collect these sources and analyze them in light of the resurrection of Jesus.

KEYWORDS

Resurrection, burial practices, second Temple period, early Rabbinics, Gospels

INTRODUCTION

The time of the resurrection of Jesus is emblematic and symbolic in several ways: besides the theological aspect – which I do not aim to discuss in this study¹ – it is important to examine the broader cultural setting of the resurrection-story. From this enormous amount of material concerning Jewish and Early Christian religious practices in the second Temple and early Rabbinic period, I choosed the motive of the “three days” to be the subject of my present study. As it is present both in the written sources and in the archaeological material, the study of it will help us to reconstruct the everyday aspect of the first days after the death of Jesus.

¹ My aim is not to question at any feature of the resurrection-story itself, neither to prove nor to debate. Only to use one of its elements in order to add some remarks to the religio-cultural setting of the turn of the Eras: the early days of Christianity, deeply embedded into the world of second Temple and early Rabbinic Judaism. For a summary on the resurrection of the body see e.g. Setzer, Claudia. “Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity”, in Tobias Nicklas, ed. *The Human Body in Death and Resurrection. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2009), 1–12.

THE RESURRECTION-STORY

The burial-scene of Jesus can be reconstructed from the Evangelia: after Joseph asked the body of Jesus from Pilate took the body and “wrapped it in a clean linen cloth and laid it in his own new tomb, which he had hewn in the rock. He then rolled a great stone to the door of the tomb and went away.” (Matthew 27:59–60).² Mark adds that it happened on the day before Shabbath (Mark 16:42–46), so they had to bury him quickly. Luke stresses the importance of the fact that Jesus was placed into a “rock-hewn tomb, where no one have ever been laid.” (Luke 23:53). John adds, that “Nicodemus, who had at first come to Jesus by night, also came, bringing a mixture of myrrh and aloes, weighing about a hundred pounds. They took the body of Jesus and wrapped it with the spices in linen cloths, according to the burial custom of the Jews.” (John 19:39–40) And about their hurry before Shabbath: “Now there was a garden in the place where he was crucified, and in the garden there was a new tomb in which no one had ever been laid. And so, because it was the Jewish day of Preparation, and the tomb was nearby, they laid Jesus there.” (Luke 19:41–42). After Shabbath the women (Mary and Mary Magdalene) returned to the tomb and got the news about the resurrection from the frightening angel. Mark 16 adds, that “When the sabbath was over, Mary Magdalene, and Mary the mother of James, and Salome bought spices, so that they might go and anoint him.” So he even gives us an explanation when and why they have returned. According to Luke “the women who had come with him from Galilee followed, and they saw the tomb and how his body was laid. Then they returned, and prepared spices and ointments. On the sabbath they rested according to the commandment. (Luke 23:55), then in 24:1: “But on the first day of the week, at early dawn, they came to the tomb, taking the spices that they had prepared. They found the stone rolled away from the tomb, but when they went in, they did not find the body.”

Another important source of the resurrection is the *Gospel of Peter* (dated to the 2nd c. CE³) with a more detailed description of the burial of Jesus than the Evangelia: it stresses that the Roman guards were sent to the tomb already on Friday, so the tomb was never left unguarded, later even names the roman guards. Besides the guards, the security of the sealing of the tomb is stressed in order to maintain an ongoing presence during the three days.

9.31. ο' δε' Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιω-
τῶν φυλάσσειν τὸν τάφον. καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπι`

² The Biblical passages are quoted according to the NRSV.

³ Foster, *The Gospel of Peter*, Introduction, Critical Edition and Commentary. Leiden, Brill, 2010, 172 and passim.

τὸ μνήμα. 32. καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν κατὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἐθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος. 33. καὶ ἐπέχρυσαν ἐπτὰ σφραγίδας καὶ σκηνήν ἐκεῖ πήζαντες ἐφύλαξαν.

9.31. And Pilate gave to them Petronius the centurion with soldiers to guard the tomb. And with them went elders and scribes to the tomb. 32. And having rolled a great stone towards the centurion and the soldiers, where all those who were there set it at the entrance of the tomb. 33. And they spread out seven seals and pitching a tent there, they kept watch.
Gospel of Peter (transl. P. Foster)⁴

Although the burial and resurrection-story is phrased differently in each gospel, a very important common element of the story is the importance of the “three days.” Whether it was meant to be complete according to the Jewish tradition (including three days and three nights) or not, or if the third day after the crucifixion was the exact time of the resurrection (as from the text of the New Testament we know only that Jesus was not in his tomb by the third day) is uncertain. Anyhow, the importance of the “three days” in connection with resurrection is obvious in other New Testament verses as well: e.g. in the story of Lazarus Jesus arrives at the tomb only on the fourth day (John 11:17). By this day there was little hope: according to Jewish tradition, the death becomes certain after three days (until that time the soul is around the body and there is a possibility of returning to that). This tradition is partly based on physical observation: the flesh begins to decay after three days, it has a smell as well. This is why the practice of bringing spices and oils to the grave three days after the burial sounds to be common in the Gospels. In Acts 9 in the story of Tabitha (Dorcas) we read that her dead body was washed and placed in a room upstairs, most probably in order to keep that cool.

ANTECEDENTS AND PARALLELS: THE “THREE-DAYS” IN THE OLD TESTAMENT AND PSEUDEPIGRAPHIA

The roots of the New Testament usage of the motive of the “three days” can be read in the Old Testament (OT) in different *loci*. The best known is the story of Jonah – also referred to in Matthew 12:40: “For as Jonah was three days and three nights in the belly of a huge fish, so the Son of Man will be three days and three nights in the heart of the earth.” – the parallel is obvious, after the dwelling in the dark, after three days comes the resurrection. Several other OT verses use this unit as time-marker: after three days God made a covenant with His people and gave the law (Exod. 19:11, 16; cf. Lev. 8:18; Num. 7:24; 19:12, 19; Judg. 19:8; 20:30). On the third day David came to Ziklag to fight the Amalekites (1Sam. 30:1) and on the third day thereafter heard

⁴ Paul Foster, *The Gospel of Peter*. 361.

the news about Saul and Jonathan 's death (2Sam. 1:2). On the third day the kingdom was divided (1Kings 12:24; cf. 2Chron. 10:12). On the third day King Hezekiah went to the House of the Lord after which he was miraculously healed (2Kings 20:5, 8). On the third day Esther began her plan to save her people (Esther 5:1; ct. 2Macc. 11:18).

Besides the death and burial scenes of the Forefathers and Kings the most emblematic biblical book containing material about burials is the *Book of Tobit* (c.a. 200 BCE).⁵ Tobit was famous from his piety, one of his main concerns was the proper burial. He made shaft tombs and stressed the importance of cleaning himself after the burials on the first, third and the seventh days.⁶ I would like to note the importance of the third day here as well, in connection with the cleansing from both physical and ritual impurity.

The *Book of Ben Sira* writes about mourning, but with an inner contradiction: in chapter 22 we read that mourning should last for seven days (just like in later Jewish tradition), but in chapter 38 writes that only maximum for two days, and the relatives should be comforted by the third day⁷, than, in the final state of death, the dead should be left in peace and silence.

Both the *Book of Tobit* and the *Letter of Jeremiah* (V:27) mentions that the relatives bring presents to the deceased. Sometimes food, but also different objects. This can be an early sign of belief in afterlife and resurrection. Later in the book of Daniel and in 2 Maccabees 7 we read clearly about belief in resurrection. The Old Testament Pseudepigrapha depict some general aspects of proper burials: the dead should be always buried, if it is possible back to his/her Forefathers, into a cave (*Testament of the 12 Patriarchs*, *Ezra 4*, etc.).

Unfortunately the Dead Sea Scrolls tell us little about death and burial, what we get is mostly the chain of purity rules regarding the corpse as the strongest source of im-

⁵ The general agreement about the dating of the book is the third or early second century BCE. For a detailed analysis of the problem of dating the Book of Tobit see: e.g. Frank Zimmermann, *The Book of Tobit* (New York: Harper, 1958), 21–27; Joseph A. Fitzmyer, *Tobit* (CEJL, Berlin: de Gruyter, 2003), 51–52; Beate Ego, *Buch Tobit* (JSRZ II/6, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999), 899–900; “Tobit (Buch),” *TRE* 33:573–74. For the different textual versions of the Book of Tobit see: Stuart Weeks, Simon Gathercole and Loren Stuckenbruck, eds., *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2004).

⁶ On the rules of purification from corpse-contamination see: Esther Eshel, “4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse Contaminated Person,” in *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995* (ed. M. Bernstein et al. Leiden: Brill, 1997), 3–10; Lawrence H. Schiffman, “The Impurity of the Dead in the Temple Scroll,” in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 8 (ed. Lawrence H. Schiffman; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990) 135–156 (146–148); Hannah K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 141–179.

⁷ Also the mourner needs to be comforted, as “grief may result in death.” (chapter 38).

purity (e.g. Temple Scroll (11QT) LXVI)⁸. Although the purification system regarding corpse-contamination will be complete during the Rabbinic period, the importance of purification on the first, third, and seventh days with the *mē niddah* (ashes of the red heifer) is already present in these texts.

I have to mention here the writings of Flavius Josephus, a contemporary of the authors of the Gospels. He did not write extensively about my topic in any of his works but hints important details in some of them about burial customs and the general practice of the first days after death.⁹ Besides the Hellenistic influence we can add as a parallel that in Zoroastrianism the demons are disputing over a dead for three days.¹⁰

THE “THREE DAYS” IN RABBINIC SOURCES

After texts from the end of the second Temple period I would like to bring some sources from the Rabbinic times about death and burial. Although most of the Rabbinic texts were composed later than the time of the New Testament, it is certain, that many of its elements have their roots in that time. As the *Midrash Tehillim* (on Psalms) summarizes, the importance of the “three days” and its Biblical references were important to collect for the early Rabbis as well:

And why only a three day fast? Because the Holy One, blessed be He, does not leave the children of Israel in distress for more than three days. Thus, Scripture says, On the third day Abraham lifted up his eyes and saw the place afar off (Gen. 22:4); and it is said He put them all together into ward three days (Gen. 42:17); and it is said And they went three days in the wilderness, and found no water (Exod. 15:22); and again when Hezekiah was sick unto death, the word of the Lord came to Isaiah, saying: Return, and say to Hezekiah: Behold, I will heal thee; unto the house of the Lord thou shalt go on the third day (2 Kings 20:5). In like manner, Rahab the harlot said to the spies sent out by Joshua:

⁸ The corpse contamination, as the “Father of Fathers of Uncleanness,” the strongest source of impurity is a very important element among the strict rules of purity practiced by the Qumran-community. Although it occurs in several scrolls, unfortunately we know very little about the burial practices of the community itself. The shaft tombs unearthed near the settlement of Khirbet Qumran represent a burial method which differs from the one known from the New Testament (rather similar to the ones known from the Book of Tobit). Nóra Dávid, “Burial in the Book of Tobit and in Qumran,” in: A. Lange, E. Tov and M. Weigold (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Context*. Vol 2. (SVT 140/II; Leiden: Brill, 2011), 489–500.

⁹ E.g. in *Contra Apionem*, II, (26) 205: “The pious rites which it provides for the dead do not consist of costly obsequies or the erection of conspicuous monuments. The funeral ceremony is to be undertaken by the nearest relatives, and all who pass while the burial is proceeding must join the procession and share the mourning of the family. After the funeral, the house and its inmates must be purified.”

¹⁰ For a detailed study see: Manfred Hutter, “The Impurity of the Corpse (nasā) and the Future Body (tanī pasēn): Death and Afterlife in Zoroastrianism”. In Tobias Nicklas, ed. *The Human Body in Death and Resurrection. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2009), 13–26.

You need suffer but three days, as is said Get you to the mountain ... and hide yourselves there three days . . . and afterward may ye go your way (Josh. 2:16). And likewise of Jonah: Jonah was in the belly at the fish three days and three nights (Jonah 2:2), and then The Lord spoke unto the fish, and it vomited out Jonah upon the dry land (Jonah 2:11). The prophet Hosea also said: After two days He will revive us, on the third day He will raise us up, and we shall live in His sight (Hos. 6:2). *Midrash Tebillim 22.5*

The next source to be mentioned is the so called small tractate *Ebel Rabbati*, or in another name *Semahot* (=euphemistic joys), about the mourning, which is of debated dating (e.g. D. Zlotnik dates it to the 3rd century¹¹, while others, e.g. D. Kraemer dates it to the Gaonic era, ca. to the 8th century¹²). Most probably it has Mishnaic roots, but was composed after the Jerusalem Talmud in Palestine, and then later had a final redaction in Babylonia. The tractate summarizes thanatological rules, such as the one, that the corpse has to be examined three days after death in order to become sure that no one is buried alive (parallel to bSemahot 47a). Even tells us a story about a man who was found to be alive, taken home and living for twenty-five more years.

The Mishnah itself does not have any systematic collection of rules regarding burials, but adds many elements to the ones known from before: one of them is the “exit of the soul,” another is the “needs of the dead” = closing of the eyes, anointing and washing of the dead, placing the dead on the sand, tying the jaw (*Shabbath* 23:8). Some of them explicitly contradict rules known from before, mainly the touching of the corpse as source of impurity. These elements of practice came most probably from the Romans.

The Jerusalem Talmud (*Moed Qatan* 3:5, 82b and following) adds that the first three days are also singular for the deceased itself:

R. Abba the son of R. Pappi, R. Joshua of Sikhnin in the name of R. Levi: For all of the three days the soul hovers above the body, thinking that she will be able to return to it. When she sees that the face [of the body] has changed [presumably with the first strong evidence of decomposition] she gives up and leaves. After three days, the belly splits [spewing its contents] upon his face and says to him, “here is what you stole and took by force and put in me!” . . . At that moment, “but his flesh will feel pain upon him and his soul will mourn for him” (Job 14:22).

¹¹ Dov Zlotnick, *The Tractate “Mourning.”* (New Haven – London: Yale University, 1966), 1–9.

¹² David Kraemer, *The Meaning of Death in Rabbinic Judaism.* (London: Routledge, 2000), 9.

The importance of the first three days are the most explicit in the Babylonian Talmud: both from the side of the mourner and of the deceased.¹³ The mourner cannot work, go out of the house, etc. There is a striking difference in the stressing of the importance of the first three days after the death related to the Jerusalem Talmud. The reason behind can be that in Babylonia these rules were about to be forgotten: there the topography did not allow to bury into caves, therefore the visitation of the deceased was limited.

THE PHYSICAL IMPRINT OF THE “THREE-DAYS”

The burial practices connect us to the material evidence: the description of Jesus’ tomb (either being a natural or an artificial cave) with the sealing stone absolutely fits into the burial practice of the second Temple period.¹⁴ This was not the only way of internment but was a common practice. The richest people were buried into richly decorated sepulchres, the poor were interred into shaft graves marked with some hoards of stones on the surface, or to simple burial caves. The tradition of burial into caves is attested in the tradition of the Old Testament, se e.g. the story of Abraham and the Cave of Machpelah (Gen 23). According to the archaeological finds the body was wrapped into linen cloths and laid on benches made of wood and/or stone and placed into the cave. Wooden coffins were also used for individual burials. The usage of ossuaries began in the late second Temple period:¹⁵ after one year, when the flesh was completely decomposed the bones were collected and placed into small stone boxes, then placed into tombs or catacombs to their final resting place (secondary burials). The funeral itself was the responsibility of the family, but the members of the community joined in accompanying the deceased to the grave. After the funeral a large stone was rolled to the entrance to the tomb. According to several purity rules discussed above, returning home the purification of both the house and everything in it, and the survivors themselves was obligatory. Grave goods were placed in and around the tombs in several cases, but no rules are attested regarding them. Their arrangement was

¹³ “A mourner, for the first three days he should see himself as though a sword is placed between his two thighs [or, in another version, his two shoulders]. From the [end of the] third until the seventh [day], it is as though it is placed opposite him in the corner [of his room]. From here onward it is as though passing before him in the marketplace” (*Moed Qatan* 27b). Based on the translation of Kraemer, *The Meaning of Death*, 122.

¹⁴ For the most detailed and complex introduction to the burial customs of the second Temple period see Rachel Hachlili’s *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (Leiden-Boston: Brill, 2005).

¹⁵ They are attested from the end of the first century BCE. For their chronology and geographic distribution see Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 520. According to Kraemer and others, the usage of ossuaries is a sign of the notion, that death was not seem as one act, but a slower process, which became final only with the flesh decomposed (Kraemer, *The Meaning of Death*, 22).

random. The most frequent objects were store jars (sometimes placed at the entrance of the tombs most probably for water and purification), cooking pots and unguentaria. According to Hachlili in several cases the cooking pots served as symbols of commemorative meals.¹⁶ The unguentaria were used for funerary spices and ointments, brought to the tombs by relatives on the third day after the burial, in the way the Mary and Mary Magdalene did at the tomb of Jesus.

THE SIGNIFICANCE OF THE “THREE DAYS” IN LIGHT OF THE BURIAL RITES OF THE SECOND TEMPLE PERIOD – A SUMMARY

As we could see in the sources, the importance of the first three days is grounded not only in the emotional and purity state of the mourner, but also in the physical state of the deceased. The archaeological finds also prove that the tradition of the visiting of the dead in the burial caves was common in ancient Judaism. The story of the death of Jesus in the Gospels also attest this custom: Jesus was laid to his final rest “wrapped in a clean linen cloth” on the Day of Preparation for the Sabbath (on Friday). The chief priests and Pharisees –being afraid of the disciples stealing the body of Jesus– approached Pilate and asked that the tomb to be guarded until the third day in order his prophecy about his resurrection on that day not to come true. On that third day (Sunday), the Women “went to see the tomb” and discovered that to be empty (Matthew 27:57—28:1). What did they want to see? Based on Matthew, their aim could be to see if the prophecy about resurrection was fulfilled. But in Mark and Luke we do not read about the guards, the fear of the resurrection, etc. The only common reason of the visit of the two Marys in the Gospels –being supported by the practice of the second Temple period– was to anoint the body of Jesus with spices and ointments. As we could see in the sources discussed above, the “third day” was the time, when the physical effects of death were undoubtedly visible, and the soothing nature of oils would be necessary to the body of the deceased. Most probably the aim of this was to make certain that the person was really dead. Kraemer even proposes that, “as in the story of the miracle of Lazarus, the drama in Matthew depends upon the belief that when three days have passed (or, in the Gospel’s record, from the third day) death is irreversible; until that point, it is always possible that the soul will find its way back into the body. Thus, to assure that Jesus not reawaken to life – whether in fact or by ruse – guards would have to be posted until the third day.”¹⁷ The first three days are also distinguished for the mourner: this was the period of most severe mourning and also the period during which the mourner is inconsolable. The first three days are also important regarding purification from corpse contamination.

¹⁶ Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 484–485.

¹⁷ Kraemer, *The Meaning of Death*, 84.

Based on the sources and the archaeological material discussed in the present study, the Reader can see that the text and tradition of the New Testament regarding the importance of the first three days after the death of Jesus is deeply embedded into the religio-historical context of the second Temple and early Rabbinic periods.

BIBLIOGRAPHY

- Dávid, Nóra, “Burial in the Book of Tobit and in Qumran”, in A. Lange, E. Tov and M. Weigold eds. *The Dead Sea Scrolls in Context*. Vol 2. SVT 140/II; Leiden: Brill, 2011, 489–500.
- David, Stephen T. et al. eds. *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Douglass, J. Robert. “*This Flesh will Rise Again*”: *Retrieving Early Christian Faith in Bodily Resurrection*. Dissertation. Duquesne University 2007.
- Ego, Beate. *Buch Tobit*. JSHRZ II/6, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Eshel, Esther. “4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse Contaminated Person”, in M. Bernstein et al. eds. *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995*. Leiden: Brill, 1997, 3–10.
- Fitzmyer, Joseph A. *Tobit*. CEJL. Berlin: de Gruyter, 2003.
- Foster, Paul. *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*. Leiden, Brill, 2010.
- Hachlili, Rachel. *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*. Leiden–Boston: Brill, 2005.
- Harrington, Hannah K. *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Hutter, Manfred. “The Impurity of the Corpse (nasā) and the Future Body (tan ī pasēn): Death and Afterlife in Zoroastrianism”. In Nicklas, Tobias ed. *The Human Body in Death and Resurrection. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2009, 13–26.
- Kraemer, David. *The Meaning of Death in Rabbinic Judaism*. London: Routledge, 2000.
- Lehtipuu, Outi. *Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Nicklas, Tobias ed. *The Human Body in Death and Resurrection. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009*. Berlin – New York, 2009.
- Schiffman, Lawrence H., „The Impurity of the Dead in the Temple Scroll”, in Lawrence H. Schiffman, ed. *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 8. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990, 135–156.
- Seim, Turid Karlsen and Økland, Jorunn, eds. *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2009.

-
- Setzer, Claudia. "Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity," in Nicklas, Tobias ed. *The Human Body in Death and Resurrection. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2009, 1–12.
- Weeks, Stuart et al. eds. *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Zimmermann, Frank. *The Book of Tobit*. New York: Harper, 1958.
- Zlotnick, Dov. *The Tractate "Mourning"*. New Haven – London: Yale University, 1966.

Pál DIÓSZEGI SZABÓ

**ἔκβολή' OR 'IACTUS' IN THE ACTS 27: 18–19, 38 –
JURIDICAL REMARKS ON POSSIBLE CONNECTIONS
WITH HELLENISTIC AND ROMAN MARITIME LAW**

ABSTRACT

The examination of ancient Greek or Roman juridical background of the New Testament is an interesting and multidirectional experiment. So, in the viewpoint of ancient maritime law especially the Lex Rhodia (Rhodian Sea Law), because I can find examples in NT (Acts 27: 18–19, 38) when this law was used in practice. When Apostle Paul was carrying by an Alexandrian merchant ship to Rome, the crew – in the seastorm, before Malta – threw overboard the cargo (wheat) in order to save the ship. This inessential seeming episode suggests that the Rhodian regulations of jettison ἔκβολή or iactus were applied and allows to specify new English translation of this Biblical passage.

I. INTRODUCTION, ABOUT NAVAL MERCHANDISE IN ROMAN EMPIRE

An interesting and multidirectional experiment is the examination of ancient Greek or Roman *juridical background* of the New Testament (NT), in my viewpoint of ancient maritime law. In most cases in the Roman Empire in the age of Principate or in the age of NT the commerce was arranged by maritime trade. The merchants used *naval voyage* in order to put cargo on the market. After, that emperor Augustus occupied and incorporated Egypt (in 30 BC), this province became the main producer of grain for Rome and the empire. Its capital Alexandria was the second largest city, after Rome. The most part of grain of this province was exported from Alexandria to Rome, so between Rome and Egypt many *merchant ships* crossed over the Mediterranean Sea.¹

These ships were made with high technical quality and transported grains (especially wheat) into the Italian harbours. The great ones were able to transport 1300 tonnes, the average merchant ships 50–100 tonnes of grain.² Another important commercial

¹ Ferenczi–Maróti–Hahn: *Az ókori Róma története (History of Ancient Rome)*. Tankönyvkiadó, Budapest 1992, 247, 250.

² Földi András: *Kereskedelmi jogintézmények a római jogban (Legal commercial institutions in Roman law)*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1997, 34. (36th footnote).

fact is that the annual *navigation period* was not lasted in the whole year. It highly depended on weather (on tempests). It was the ancient naval custom that from 10 November to 10 March in the following year, the maritime navigation was interrupted (*mare clausum*) and just by the purpose of some exceptional cases was continued.³

In naval episodes of the NT we cannot just find theological considerations, but in some passages, the employing of maritime law comes into our sight. As an ancient and medieval law historian, my attention was captured by the Biblical description of Paul's maritime travel to Rome (Acts 27: 1–28; 16).

2. SOME MOMENTS PAUL'S MARITIME JOURNEY

From this well-known narration, I will highlight some moments which are important for the purpose of my theme and presentation. Paul was in captivity of Roman local governor (Felix and later Festus) in Caesarea (or Καισάρεια), after the Jews made an accusation against him. But his trial was continued because Paul as a Roman citizen directly appealed to the Emperor. That was the reason to transport him to Imperial Court of Rome. With him other prisoners were transported too.

We know from NT that the departure of his transportation – in captivity – was after the usual navigation period. Paul said '*sailing was now dangerous, because the Fast was now already past...*' (Acts 27: 9)⁴ The day of Νηστεία (or Fastday before the *Jōm Kipur*) had already been over. The Apostle drew attention of the crew not to continue navigation because it was perilous not for just the ship and its cargo (sic!), but their own life, too: '*Men, I perceive that this voyage will end with disaster and much loss, not only of the cargo and ship, but also our lives.*'⁵ (Acts 27:10) For example in winter of A. D. 63–64, the Jewish historian and scholar Josephus Flavius had to travel by ship to Rome but he was shipwrecked with 600 people in Adriatic Sea.⁶

Paul, as a shipwrecked person, was well experienced in the navigation. He was earlier in Corinth (Acts; 18) and in his Letter to the Corinthians 2 he said: '*...three times I was shipwrecked, a night and a day I have been in the deep; In journeys often, in perils ... in the sea...*' (Cor 2 11: 25, 26)⁷

From Caisareia the first part of his naval journey was alongside the coasts of Asia Minor (Sidon–Cilicia–Cyprus–Myra. See the map below). In the Lycian town of Myra they were shifted a large Alexandrian merchant ship. '*The centurion found an Alexand-*

³ Földi 1997, 35 (36th footnote).

⁴ *Holy Bible New King James version*. Next Millenium Edition. 1990. 1082.

⁵ *Holy Bible* 1990. 1082.

⁶ In: *The genuine works of Josephus Flavius*. In four volumes. Translator: William Whiston. New York 1824. "The life of Flavius Josephus" Chapter 3. 469–470.

⁷ *Holy Bible* 1990. 1118.

rian ship sailing into Italy; and he put us on board.’⁸ (Acts 27: 6) The crew consisted of 276 people.

In the second part of the journey, they navigated across deep sea, far from the coasts. Firstly, this ship reached the island of Crete. Their plan was to spend the winter in a safe harbour in Crete. Yet, after a small pause – disputing with a steersman and the owner of the ship, against Paul’s advice they continued the dangerous navigation.

After a short time, a strong wind (*Eurakylón*) carried away the ship from the coast of Crete, so they tossed about in the deep Mediterranean Sea. *‘The ship was caught, and could not head into the wind, we let her drive.’*⁹ (Acts 27:15)



From this point, we should follow this narration with more concentrated examination. Paul saw with his own eyes that the sailors had tried to rescue the ship and the cargo. It was not only for one occasion, but also successively. We can separate this *ancient maritime consuetudinal* (customary law) procession in the NT into two phases. This was described by the notion of ἑκβολή' in Greek language.

⁸ Holy Bible 1990. 1082.

⁹ Holy Bible 1990. 1082.

In the first phase of ἔκβολή they dropped the weight and on the third day the accessories of the ship (σκευή). As the NT described in Greek: ἔκβολῆν ἐποιούνοτο.¹⁰ In King James Bible: *the next day they lightened the ship*¹¹ The English translator does not convey the meaning of the Greek legal sentence (See above Section 3). From my juridical aspect here I would like to suggest another improved English translation. Simply this: *next day they made a jettison.* According to the translation of *Vulgata* in Latin language: *iactum fēcerunt*.¹² Therefore the whole passage is: *And because we were exceedingly tempest-tossed, the next day they made a jettison.* *And on the third day we threw the ship's tackle overboard with our own hands.* (Acts 27: 18-19)¹³ *Nota bene* the cargo (i. e. the wheat) was still in the safe.

I would like to add another grammatical remark for English translation. ἰσορροπῶς δὲ χειμαζομένων ἡμῶν τῆ ἐξῆς ἐκβολῆν ἐποιούνοτο, καὶ τῆ τρίτῃ αὐτόχειρες τὴν σκευὴν τοῦ πλοίου ἐριψαν." If we read again the whole sentence, we can find a special Genitive Construction (GC) in it. The χειμαζομένων ἡμῶν is not regular Genitive Absolute (GA) although in 'storm passage' (Acts 27: 7-32) contains 12 GA.¹⁴ The participle form of verb χειμάζω not only means 'to be in sea tempest but 'to be expose to winter weather'.¹⁵ This formulation suggests to me *latter* meaning: *And because we were exposed ourselves to winter weather.* So it most clearly refers to winter season.

Paul with his fellows starved day after day. Finally, in 14th day of tossing, when there was not any hope to reach island or coast, he encouraged them to eat bread. Then all the 276 people ate bread.

At this point the second or last phase of ἔκβολή began: They dropped the cargo into the Sea. ἰσορροπῶς δὲ τροφῆς ἐκούφιζον τὸ πλοῖον ἐκβαλλόμενοι τὸν σῖτον εἰς τὴν θάλασσαν.¹⁶ *when they had eaten enough, they lightened the ship, and threw out the wheat into the sea.*¹⁷ (Acts 27: 38)

It is important to note that this process was not because they intended to starve, but to lighten and rescue the ship. The next day, they reached the island of Malta.

Now, we have to stop to pursue this story, and it is time to turn towards its ancient juristic allusions and possible connections.

¹⁰ *Novum Testamentum Graece*. Cum apparatu critico curavit D. Eberhard Nestle. Stuttgart 1949. 385. ἰσορροπῶς δὲ χειμαζομένων ἡμῶν τῆ ἐξῆς ἐκβολῆν ἐποιούνοτο, καὶ τῆ τρίτῃ αὐτόχειρες τὴν σκευὴν τοῦ πλοίου ἐριψαν.

¹¹ *Holy Bible* 1990. 1083.

¹² *Vulgata* Acts 27: 18.

¹³ *Holy Bible* 1990. 1083.

¹⁴ Lois K. Fuller: The 'Genitive Absolute' in NT/ Hellenistic Greek: a proposal for clearer understanding. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*. 2006./3. 155–156.

¹⁵ Györkösy Alajos–Kapitánffy István–Tegyey Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*. (Ancient Greek–Hungarian Great Dictionary) Akadémiai Kiadó, Budapest 1990. 1200.

¹⁶ *Novum Testamentum Graece*. 1949. 386.

¹⁷ *Holy Bible* 1990. 1083.

3. MY MARITIME LEGAL REMARKS ON BIBLICAL NARRATION

During the Greek Hellenistic period appeared maritime 'common law' (*consuetudo*) in the Mediterranean Sea. Over many centuries, this 'ageless' regulation was created by the everyday commercial practice and not direct or written legislation (by city-state or emperor). Among the Greek cities, emerged the island and town of Rhodes, in maritime trade, as Strabón mentioned it in his *Geógraphika* (14, 2, 5).¹⁸

In the 6th century, during the reign of emperor Justinian I, the greatest codification of ancient Roman law, the *Digest* consisted of some collected maritime 'common law' regulations from Rhodes (D. 14. 2.). Under this title: *Lēx Rhodia dē iactu mercium* (The Rhodian Law of jettison).¹⁹

The definition of 'iactus mercium' or jettison is to drop the cargo in order to lighten a ship (or today from airplane) in times of distress or danger.

In Roman practice, there were well-determined conditions, when these Rhodian regulations of jettison were applied. The Digest made four conditions. The first one is 'if cargo has been jettisoned in order to lighten a ship'²⁰ *si levandae navis gratia iactus mercium factus est* (D. 14. 2. 1. 1. From book of famous Roman legal scholar, Paulus).²¹ The second condition was the common distress (*commune periculum*). The most common case of such a danger was a maritime tempest, when the crew lightened the ship in order not to sink. As argumentation of Hermogenianus was "if things are thrown overboard in the interests of the other, facing a common danger and the ship is saved"²². "cum iactus remedio ceteris in communi periculo salva navi consultum est" (D. 14. 2. 5.).²³ A third condition was the realized and premeditated throwing of cargo without any accidental event, especially by the fluctuating waves. As Callistratus described: "... sea water got into whatever corner of the ship they were (i. e.: the goods) stacked in."²⁴ "... iaceant merces in angulo aliquo et unda penetravit" (D. 14. 2. 4. 2.). The final condition was to enable the ship not to sink. Coming back to the topic of Apostle Paul and his fellows' journey, they were not shipwrecked and they reached the coast of Malta.

As a result, the Rhodian Sea Law could have been applied. We can easily recognise the process of 'ἐκβολή' here which I have previously discussed in the cited text of the NT. The 'ἐκβολή' headword can be found in Greek Dictionary of the NT, edited by

¹⁸ Strabón: *Geógraphika*. Translated by József Földy, Gondolat Kiadó, Budapest 1977, 683.

¹⁹ *Corpus Iuris Civilis Volumen prima*. Recognovit Paulus Krueger. Berolini 1928, 219–221. Further: CIC. 1928.

²⁰ *The Digest of Justinian*. Translation edited by Alan Watson. Vol. 1. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998. 419. Further: Digest 1998.

²¹ CIC 1928. 219.

²² Digest 1998. 421.

²³ CIC 1928. 220.

²⁴ Digest 1998. 420.

Zsigmond J. Varga.²⁵ So, I can make an *addendum* in this *juridical sense* of meaning, too. I suppose that the Author of Acts (probably Luke) had probably been able to know the Rhodian regulation of jettison, and used the Greek legal term of ἔκβολή exactly (in Acts 27; 18). Of course, the Alexandrian mariners of that merchant ship were probably well-experted in this maritime regulation, so they executed the jettison according to this law. We know that Paul had already been in Rhodes, too, he passed this island on his third missionary journey (as we can see in Acts 21:1). Unfortunately, the NT does not mention any further event from which we can draw more legal conclusions. For example, any information about the deficit of cargo lost or jetsam.

Because this Rhodian maritime legal institution was a special ancient apportionment of damaged or lost cargo and this regulation was used in similar cases that were written in the previous passage of NT.

Originally only the owner of the ship was obligated to pay compensation/damages for owners of lost cargo or jetsam. But applying the Rhodian principle, the owner of the ship *and* the owners of rescued cargo were common by obliging (*actio locati*) to pay compensation for the owners of lost cargo.²⁶ The loss became not only a personal damage, but a common damage (*commune detrimentum*). As – in the Digest – Paulus said: ‘...for it is only fair that the loss should be shared by all those whose property has been saved by means of the sacrifice of the property of others.’²⁷ *aequissimum enim est commune detrimentum fieri eorum, qui propter amissas res aliorum consecuti sunt, ut merces suas salvas haberent*’ (D. 14. 2. 2 pr. Paulus).²⁸

In medieval times this Rhodian law appeared as Byzantine sea law in the 7–8th century, under the name of *Nomos Rhodion nauticos*.²⁹ This code also consisted of the *iactus* in Greek legal name ἔκβολή as it was written in the Acts 27.

From another legal aspect the owners of the cargo with the owner of the ship are in a special *risk community* and the compensation of jettison has survived till today in insurance law as a type of *risk installation*, which can be found in many civil codes (for example the German AGBG).

Summarizing my theme, in the period of the NT the navigation was very perilous. We can find anxiety in contemporary poems, too. One touching example of this is in the Ode of Horace (Carmina I, Ode 3). Horace condemned the dangerous navigation (it was

²⁵ Zsigmond J. Varga: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz. (Újszövetségi görög–magyar szótár. Greek–Hungarian Dictionary for the Writings of NT)* Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 287.

²⁶ Földi András – Hamza Gábor: *A római jog története és institúciói. (History and Institutes of Roman Law)* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 422.

²⁷ *Digest* 1998. 419.

²⁸ *CIC* 1928. 220.

²⁹ Szabó Pál: “Árukidobás a tengeren? – A bizánci nomosz rhodiói nautikosz római jogi párhuzamairól.” (Jettison on sea? – On parallels between Roman Law and Byzantine Law of Nomos Rhodiói Nauticos) In.: *Középkortörténeti tanulmányok* 6. Szerk.: G. Tóth Péter–Szabó Pál, Szeged 2010, 215–232.

against the divine will of the Gods) and the poet worried and asked for Cypris to transport Virgil in safe to the coast of Attica. There is a legal allusion in this called 'propemptikon'. The ship –as a commercial credit– was obliged to take Virgil to the coasts of Attica for the personal safety or uninjury of Virgil, as like a half of Horace's spirit.

*'navis, quae tibi creditum
debes Vergilium finibus Atticis
reddas incolumen, precor,
et serves animae dimidium meae.'*³⁰

³⁰ *Auctores Latini XVIII. Horatius. Ódák és epódoszok (Odes and Epodes)*. A szöveget gondozta, a bevezetést és a jegyzeteket írta Borzsák István. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 2002, 40.

Sándor ENGHY

HINTERGRUND UND BOTSCHAFT DER GRAMMATIKALISCHEN LÖSUNGEN NEUTESTAMENTLICHER TEXTE

ZUSAMMENFASSUNG

Wenn wir einen einzigen Vers in der Bibel verstehen wollen, brauchen wir immer den Zusammenhang des Verses. Durch das Verb $\rho\acute{\upsilon}\sigma\mu\alpha\iota$ ergibt sich schon ein enger Zusammenhang zu Vers 2Tim 4,18 ($\epsilon\grave{\rho}\rho\acute{\upsilon}\sigma\theta\eta\nu$ – 2Tim 4,17; $\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}$ – 2Tim 4,18). Die griechische Bibel gibt die anderen Zusammenhänge am Rand des Textes an. Nach diesen Textangaben können wir feststellen, dass 2Tim 4,18 mit seinen Textzusammenhängen als Synthese des ganzen paulinischen Lebenswerkes und sogar auch der gesamten heiligen Schrift genannt werden kann.

SCHLÜSSELWORTE

Greek Grammar, New Testament, Kontext

Am Rand des Textes der griechischen Bibel¹ finden wir den Verweis, dass der Text 2Tim 4,17 mit Psalm 22,22 vom Alten Testament zusammenhängt, wonach es klar ist, dass der Autor des 2Timotheus in 2Tim 4,17 auf verschiedene alttestamentliche Texte anspielen wollte. 2Tim 4,17 ist eine lehrreiche Schrift im Neuen Testament. Wir kennen die Quellen, nach denen die Umstände des Schreibens des Briefes, durch Paulus' Martyrium unter Nero bestimmt sind.² Es war im Neros Gefängnis kein Spiel, wenn man sich auf den Tod vorbereitet hatte. Der Apostel konzentriert sich auf das Wichtigste beim Abschluss seines Lebens, als er das zuletzt zusammenfasst. Wenn wir

¹ ALAND, B. ALAND, K. KARAVIDOPOULOS, J. MARTINI, C. M. METZGER, B. M. STRUTWOLF, H. (Hrsg): *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece 28.*, revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 650. 851.

² "WRITTEN FROM NERO'S PRISON. EUSEBIUS OF CAESAREA: Story has it that the apostle, after defending himself, was again sent upon the ministry of preaching and coming a second time to the same city met death by martyrdom under Nero. While he was being held in prison, he composed the second epistle to Timothy, at the same time indicating that his first defense had taken place and that martyrdom was at hand." – GORDAY, P. (Ed.): *Colossians, 1–2 Thessalonians, 1–2 Timothy, Titus, Philemon*, Ancient Christian Commentary on Scripture NT 9. Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2000, 278.; "within the Pauline story story 2 Timothy serves as the closing chapter. At the center of this conclusion are Paul's suffering and death." – BEALE, G.K. CARSON, D.A. (Editors): *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI Nottingham, Baker Academic Apollos, 2007, 902.

dem Prinzip der christozentrischen Interpretation der Bibel treu bleiben wollen, können wir nicht ignorieren, dass Jesus selbst den Psalm 22. vor seinem Tod am Kreuz zitiert.³ Das heißt, Paulus hat den Psalm verstanden und nicht aus Versehen zitiert, da er gefühlt hatte, dass seine Verlassenheit und sein bevorstehender Tod ihn damit verbindet, was Jesus erlebt hatte.⁴ Die Verbindung zwischen dem Psalm 22,22 und dem Text von 2Tim 4,17 ist anhand der Septuaginta ersichtlich (21): σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος (Zsolt 21,22)⁵ Und das gleiche sieht in 2Tim 4,17 folgendermassen aus: ἐρρύσθη ἐκ στόματος λέοντος.⁶ Anscheinend verwendet Paulus an dieser Stelle das Verb ῥύομαι für das Verb σῶζω. Warum? Wahrscheinlich wollte er den Prozess im ersten Schritt bewahren, als er sich zunächst nur auf die Errettung aus der Gefahr konzentrierte.⁷ In der Geschichte von David entspricht auch diese Deutung dem Zusammenhang, als er seine Feinde mit dem fressgierigen, schreienden Löwen gleichsetzt, die er loswerden möchte. Er spricht über sie im Psalm 22,14 dann setzt sich im Vers 22 für die Errettung ein.⁸ Hier drückt die grammatische Kategorie Aktiv Aorist Imperativ Verbform σῶσόν als Genus eigentlich aus, dass das Subjekt selbst handelt, das heißt, Gott selbst ist der Retter. Als Kategorie des Tempus stellt die Verbform dar, dass die Handlung früher geschehen war, als der Sprecher darüber sprach (Präteritum) und als eine Aktionskategorie bezeichnet sie den Vorgang, der bevorsteht (Instans), einschließlich des Anfangs, d. h. beim Aorist (Praet. Instans) geht es um eine in der Vergangenheit begonnene Handlung worüber man nicht nur einfach spricht, sondern

³ "...if we want to be consistent with the Bible, we will approach the understanding of the Old Testament from the center of Christ Him self. From this standpoint, there is no doubt concerning Psalm 22. It is Jesus, from the Cross, who points us to it by His cry of dereliction, the very cry in verse 1." – WILLIAMS, D., OGILVIE, L. J. (Ed.): *Psalms 1–72. The Preacher's Commentary Series, Volume 13*, Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Inc. 1986, 180.

⁴ "Paul's suffering, the abandonment he experienced, and his impending death all fit the Jesus mold." – BEALE, CARSON: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 912.

⁵ RAHLFS, A. (Ed.): *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* Stuttgart, Volumen I–II, Württembergische Bibelanstalt, [1971, ©1935], Volumen II, 20.

⁶ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

⁷ "to rescue from danger, *save, rescue, deliver, preserve*" – DANKER, F. W. (Ed.): *BDAG-A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 5. 907.

⁸ "David said that his enemy acted *As a ravening and a roaring lion* (v. 14). He therefore now says, *Save me from the lion's mouth.*" – IBN EZRA, R. A. STRICKMAN, H. N. (Transl.): *Commentary on the Book of Psalms. Commentary on the First Book of Psalms: Chapter 1–41*, Boston, Academic Studies Press, 2009. 173.

jemand zur Handlung aufgefordert wird (Imperativ).⁹ So ist es logisch auch im Zusammenhang mit David der die Geschichte seiner Errettung erzählt. Der Vorgang ist interessant, weil der Psalms durch die Aufforderung nur ein einziges Moment des Ablaufes der Errettung registriert, wobei die Tragödie eben darin besteht, dass der Gott, der in der Vergangenheit Quelle der Kraft war, unter dem Druck des Feindes als Quelle auszutrocknen scheint,¹⁰ obwohl nur Seine Person die Errettung garantieren kann.¹¹

Im Psalm 22,21 ist bereits der Begriff *ῥύομαι* und beschreibt die Errettung der Seele vom Schwert, um so die Befreiung aus der unmittelbaren Gefahr zu konkretisieren (*ῥύσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου* (Psalm 21,21)).¹² Demzufolge wählt Paulus diesen Begriff im Vers 2Tim 4,17 bewusst, da später auch er selbst das Verb *σώζω* verwendet,¹³ obendrein mit dem Verb *ῥύομαι*, wenn er an die Errettung im weiteren Sinne und nicht an die in einer konkreten Situation denkt, einschließlich der Zusammenhänge des ewigen Lebens: *ῥύσεται με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου ποιηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν* – Der HERR aber wird mich erlösen von allem Übel und mir aushelfen zu seinem himmlischen Reich – 2Tim 4,18).¹⁴

Wenn also Paulus Psalm 22,22 in 2Tim 4,17 zitiert, wählt er mit gutem Grund entsprechend seiner aktuellen Lage, die Begriffe um so die momentanen Phasen im vollständigen Vorgang seiner Errettung zu schildern. Wenn wir aber jedoch die Beziehung zwischen 2Tim 4,17 und Psalm 22,22 klarstellen wollen, müssen wir auch die Botschaft des Verbes *σωσόν* in der Übersetzung der Septuaginta verstehen, die Paulus in 2Tim 4,17 nicht anwendet. Es ist eindeutig warum: während die Septuaginta das Verb *עָשָׂה* mit *ῥύομαι* nur sechsmal übersetzt, gibt sie mit *σώζω* es 146-mal wieder.¹⁵ Offen-

⁹ Was auch bei einem Imperativ möglich ist. – MOULTON, H. K.: *The Analytical Greek Lexicon Revised* Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1981. 396.; ZS. J. VARGA: *BIBLIAI GÖRÖG OLVASÓ- ÉS GYAKORLÓKÖNYV*, EDS. ISTVÁN GYÓRI AND JAAP DOEDENS, SÁROSPATAK, HERNÁD KIADÓ 2015, 33–37.

¹⁰ “the meaning of our verse is as follows: Why have You O Mighty God, who was the source of my strength in the past, now forsaken me and are no longer my strength?” – IBN EZRA: *Commentary on the Book of Psalms*, 165.

¹¹ “Specific to the complaint-petition, God is deemed the (only) one who can fully satisfy and deliver. The complaints reflect a personal God who is accessible and even open to argumentation and rebuke: Why are you so far from helping me?’ (22:1b)” – BROWN, W. P.: *Interpreting Biblical Texts, Psalms*, Nashville, Abingdon Press, 2010, 104.

¹² RAHLFS: *Septuaginta*, Vol. II, 20.

¹³ “to save or preserve from transcendent danger or destruction, *save/preserve from eternal death* fr. judgment, and fr. all that might lead to such death, e.g. sin, also in a positive sense *bring Messianic salvation, bring to salvation*...endow w. everlasting life...passing over into a state of salvation and a higher life” – DANKER: *BDAG-A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 982.

¹⁴ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.; Accordance XII Version 12. 2. 2 OakTree Software, Inc., Luther 1912 (German) (LUTH12) Public Domain Version 1.4. Verse 29888 of 31102

¹⁵ BibleWorks Version 10. 0. 8. 607. Resources Parallel Hebrew-LXX *עָשָׂה*.

sichtlich wird später das Verb σώζω zum Begriff mit messianischem Inhalt, der im weiteren Sinne den Begriff der Errettung vom ewigen Tod beinhaltet. So kann das Verb σωσόν die Aktivität der Hifil-Form vom Verb יהשיעני bewahren,¹⁶ YHWH als Subjekt der Befreiung betrachtend, die dem Psalmist in seiner Verlassenheit so wichtig ist, als er mit seinen Gegnern kämpft. Weil er später in der Phase der Geschichte der Errettung schon mehr braucht als nur eine aktuelle Befreiung aus der Gefahr, da für ihn dann schon auch sein Glaube, YHWHs Macht und Liebe gefährdet ist. Paul geht hier noch nicht so weit in der Beschreibung des Prozesses. Deshalb verwendet er noch momentan das Verb ἐρρύσθην, weil es für ihn noch ausreichend ist am Leben zu bleiben. Weil er zum Beispiel eine Mission hat. Er darf noch nicht sterben, er muss noch von denen physisch befreit werden, die ihm nach dem Leben trachten. Dieser Gedanke wird hier mit dem Verb ἐρρύσθην ausgedrückt, als er seine Freude zum Ausdruck bringt. Das Passivum demonstriert hervorragend das Wesentliche: nicht er selber hat sich befreit, er konnte wegen seiner Schwäche, nur Gegenstand der Errettung gewesen sein, deren Subjekt der Herr ist. Die aktuelle Errettung von Paulus war eigentlich der Schlüssel zur Verkündigung des Evangeliums durch ihn und zur Vollendung dieser Aufgabe: ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ – 2Tim 4,17. Das Passivum spielt also eine wichtige Rolle in der Geschichte. Denn in der verbalen Form verkündet Paulus seine Schwäche gegenüber dem Herrn, von dem er seinen Auftrag hat. Es geht also in der Formulierung nicht um den Vorgang worin die Person von Paulus wichtig ist, sondern um die Verkündigung des Evangeliums, wofür die physische Befreiung (ρύσεται – 2Tim 4,18) notwendig ist, die darauf Hoffnung erwecken kann, dass YHWHs himmlisches Königreich auch im Leben des Apostels zur Geltung kommt: σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον – 2Tim 4,18.

Das heißt, Paulus kannte die Begriffe und er konnte den Zusammenhang zwischen menschlicher Schwäche und göttlicher Kraft beweisen, sogar innerhalb von einem Vers. Deshalb macht er einen Unterschied als er die Begriffe nebeneinander gestellt verwendet, ohne die Bedeutung, Inhalt von ῥύομαι und σώζω (2 Tim 4,18) und den grundsätzlichen Unterschied zwischen diesen Begriffen ausser Acht zu lassen.

Die Herausgeber der griechischen Bibel sehen aber auch Dan 6,21 nach der Übersetzung von Theodotion im Kontext.¹⁷ Dies bezieht sich anscheinend nur auf die Formulierung ἐκ στόματος λέοντος (2 Tim 4,17) die bei Theodotion folgendermassen lautet ἐκ στόματος τῶν λέόντων (Dan 6,21), gegenüber dem Text der Septuaginta: ἀπὸ τῶν λέόντων (Dan 6,21).¹⁸ Sicherlich stehen einander die paulinische Formulierung

¹⁶ P. KUSTÁR: *Az Ószövetség megértése*, Debrecen, 1988, 35.

¹⁷ Ich behaupte, dass auch der Verfasser des 2. Timotheusbriefes an eine Anspielung auf Dan 6,21 gedacht hat. ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

¹⁸ RAHLFS: *Septuaginta*, Vol. II, 910.; SWETE, : H. B.: *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*. Volume III, Cambridge At the University Press, 1905, 545.

zung (ἐκ στόματος λέοντος – 2 Tim 4,17) und die Übersetzung von Theodotion (ἐκ στόματος τῶν λεόντων – Dan 6,21) wegen der Ähnlichkeit der grammatikalischen Formen in der Darstellung der tödlichen Lage näher,¹⁹ aber auch Daniels und Paulus's glaubenstreues Verhalten und dessen Konsequenzen, zusammen mit der Errettung durch Gott, werden inhaltlich analog formuliert.

Dies könnte auch der Anküpfungspunkt sein zwischen dem paulinischen Text und dem Buch der Makkabäer, wenn Mattatias seine Söhne dazu ermutigte, sich an das Gesetz Gottes gegenüber der Gefahr des Heidentums zu halten, wobei er das Beispiel der Vorfahren, darunter Daniel, erwähnte: ἐρρύσθη ἐκ στόματος λεόντων (1Makk 2,60). Gott zeigte ihnen seine Macht, aber sie haben auch ihr menschliches, glaubenstreues Verhalten bewiesen.

Deshalb verbindet die griechische Bibel mit 2Tim4,17 den Text von 1Makk 2,60.²⁰ Im Fall von Daniel wird zum Beispiel seine Unschuld oder Einfalt betont,²¹ und Károlyi geht bis zum Begriff der „Vollkommenheit“, wenn er in der Übersetzung die Qualität des Verhaltens wiedergibt.²²

Wenn wir uns die anderen Zusammenhänge der in der griechischen Bibel angegebenen Texte genau ansehen,²³ wird klar, woran Paulus in Verbindung mit der Gefahr und Errettung in seinem eigenen Leben denkt, dessen Verständnis 2Tim 3,11 beabsichtigt, wo er seine Leiden, Qualen, Verfolgungen in Antiochien, Ikonium und Lystra beschreibt, also all das, wovon ihn der Herr befreit hat: ἐρρύσατο ὁ κύριος. (2Tim. 3,11).²⁴ Hierher gehört auch das klassische Gebet Jesu, das paradigmatisch ist für die

¹⁹ “The phrase ‘lion’s mouth’ was a strong metaphor for death...and it functions in this way here.” – BEALE, CARSON: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 912.

²⁰ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

²¹ SWETE, H. B.: *The Old Testament in Greek According to the Septuagint (LXXS-T)* Edited by Henry Barclay Swete, D.D. Cambridge: University Press, 1909 Morphological tagging by Rex A. Koivisto Multnomah University, Portland, Oregon USA Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 4. 8. Verse 26304 of 29005 “Daniel, by his simplicity, was rescued from the mouth of lions.” – PIETERSMA, A. WRIGHT, B. G.: *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford, Oxford University Press, USA, 2007, 482.; “Dánielt ártatlansága megmentette az oroszlán torkából.” <http://szentiras.hu/SZIT/1Mak2>.

²² “az ő tökélettejfégeiert” – Szent Biblia, az az Istennek Ő és Wy Testamentumanac prophétác és apostoloc által meg íratott ſzent könyuei, [NB.: Faksimile -Ausgabe.], Druck, Bálint, Mantskovit, Vizsoly, 1590, Band 2., Budapest, Magyar Helikon, 1981, 222.; Das Wort ἀπλότης ist eigentlich moralische Ehre, Aufrichtigkeit, ohne Heuchelei: “moral integrity... sincerity without duplicity” – MURAOKA, T.: *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, Louvain Paris Walpole, Ma, Peeters, 2009, 69.

²³ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

²⁴ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 647. 648.

Errettung vom Bösen durch den Herrn (Mt 6,13).²⁵ Jesus deutet offenbar auf die Befreiung im Kontext, die die aktuelle Macht des Bösen in der gegebenen Situation nicht zur Geltung kommen lässt, weil sie die Herrschaft Gottes unbedingt einschränken muss.²⁶ Wenn wir die alttestamentlichen Hinweise, die zum Text von 2Tim 4,17 gehören, an dieser Stelle zusammenfassen wollen, und zwar nicht im Hinblick auf den Mund des Löwen – ἐκ στόματος λέοντος – 2 Tim 4,17; ἐκ στόματος λεόντων – 1Makk 2,60; ἐκ στόματος τῶν λεόντων – Dan 6,21 Theodotion; ἐκ στόματος λέοντος – Ps 21,22 – sondern bezüglich des Begriffes der Errettung, können wir feststellen, dass es eine unbedingt paulianische Stellungnahme ist, wenn der Verfasser hier seinen eigenen Akzent setzt, wenn er in 2 Tim 4,17 nicht die mediale Form von ἐξαιρέω (ἐξέλεσθαι – Dan 6,21 Theodotion),²⁷ nicht das Aktivum von σώζω (σῶσόν – Ps 22 LXX 21,22),²⁸ nicht die mediale Form von ῥύομαι (ἐρρύσατο – 2Tim 3,11),²⁹ sondern das Passivum von ῥύομαι (ἐρρύσθην – 2Tim 4,17) verwendet.³⁰

Die einzigartige Lösung proklamiert die alte Erfahrung der Väter in der Geschichte im Hinblick auf die Errettung durch den Herrn, die nur auf YHWHs Macht beruht, und ausschliesslich nur ihm zu verdanken ist. Für Paulus hatte sein eigenes Schicksal nur in konkreter Weise besiegelt, was Gott im Laufe der Geschichte für sein Volk schon gezeigt hatte.

²⁵ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.; Natürlich ist es nur eine Analogie zwischen dem Gebet Jesu und der in 2Tim 4,18 geäußerten Auffassung, und wir wissen nicht, ob der Verfasser des 2Tim das Gebet Jesu gekannt hatte?

²⁶ “and do not allow us to be tempted [with evil], but deliver us from [Satan, the source of] evil ...from evil’ (neuter), or ‘from the evil one’ (masculine)...not merely to be delivered from evil, either the moral or physical sense, but to be delivered from the devil who is the author of the temptations...Christ did come that he might deliver us out of the kingdom of the evil one, and into his own kingdom. The prayer seems to be not so much to deliver us from being tempted, as to deliver us from the power and dominion of the tempter... ‘Deliver’ ῥύσαι means to rescue, or deliver, Christ came not to deliver us from temptation (1 Cor 10:13), but from the power of Satan.” – LANIER, D. E. The Lord’s Prayer: Matt 6:9–13 – a thematic and semantic-structural analysis, *Criswell Theological Review*, 6 Fall 1992, 57–72, 71–72.

²⁷ MURAOKA: A Greek-English lexicon of the Septuagint, 244.

²⁸ SWETE: The Old Testament in Greek Morphological tagging by Rex A. Koivisto, Verse 13237 of 29005

²⁹ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Nestle-Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. Accordance 11. 2.5.0. All rights reserved. Version 2. 7. Verse 6718 of 7968

³⁰ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece, Verse 6741 of 7968 (Siehe Fußnote 29. Accordance 11. 2.5.0)

Daher ist der Zusammenhang so wichtig, den die griechische Bibel zum Vers als erstes angibt (2Tim 4,17 – 1Makk 2,60).³¹ Das Passivum von ῥύομαι (ἐρρύσθη)³² ist in 1Makk 2,60 deshalb so wichtig, weil es die Macht des Herrn in einer Situation betont, in der die menschliche Kraft einfach unbedeutend ist. Aus dieser Sicht versteht sich der Übergang von 2Tim 4,17 zu Vers 18 im Kontext der zum Text angegebenen Zusammenhänge.³³ Gemäß Mt 6,13 berechtigt nämlich Jesu Denkweise den Menschen zur Hoffnung die die überwältigende Kraft Gottes kennt, deshalb vertraut er nicht allein seiner Anstrengung, sondern vertraut sich der Errettung durch den Herrn an (ῥῶσαι – mediale Verbform – Mt 6,13; ῥύσεταιί – mediale Verbform – 2Tim 4,18). Aber zu der Zeit, wenn Er handelt, beweist alles, dass Er der Handelnde ist, der es versprochen hat sich als Retter zu erweisen.³⁴

So begründet die Erfahrung der Vergangenheit die Hoffnung auf die Zukunft in der Geschichte der Errettung.

Deshalb ist hier der Kontext wichtig, den die griechische Bibel zum Text von 2Tim 4,18 angibt: 2Kor 1.10.³⁵ In 2Kor 1,10 erscheint die mediale Verbform von ῥύομαι, wie in Mt 6,13 dreimal, um diesen Zusammenhang zu demonstrieren, hinsichtlich des großen Bogens zwischen der Vergangenheit und der Zukunft und zwar im Bericht, in dem Paulus über sein Elend in Asien berichtet, wonach sie schon den Punkt erreichten, dass sie in dem Masse verzagten, dass für sie die Überlebenschancen zweifelhaft waren – sie waren sogar auch für den Tod bereit. Paulus fasst in dieser Situation den Sinn aller Dinge im Folgenden zusammen: Alles geschieht darum, damit wir nicht uns selbst vertrauen, sondern Gott, der die Toten auferweckt. Die Lehre dessen formuliert er folgendermaßen: „welcher uns von solchem Tode erlöst hat – ἐρρύσατο – und noch täglich erlöst – ῥύσεται; und wir hoffen auf ihn, er werde uns auch hinfort erlösen, ...“ – ῥύσεται – 2Kor 1,10.³⁶ Gott als Subjekt der Erlösung wird in diesen verbalen Formen so charakterisiert, dass als Gegenstand der Ereignisse³⁷ seine Macht und Liebe mit der Erfüllung seiner Verheißungen sichtbar wird.

³¹ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

³² SWETE: *The Old Testament in Greek Morphological tagging* by Rex A. Koivisto, Verse 26304 of 29005

³³ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

³⁴ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece, Verse 152 of 7968; 6742 of 7968

³⁵ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

³⁶ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece, Verse 5656 of 7968; Luther 1912 (German) (LUTH12) Public Domain Version 1.4. Verse 28810 of 31102

³⁷ VARGA: *Bibliái görög olvasó- és gyakorlókönyv*, 33.

Der letzte Kontext von 2Tim 4,18 zielt ebenfalls in diese Richtung,³⁸ da der Text von Röm 16, 27 offensichtlich mit 2Tim 4,18 in Berührung steht:

ὦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. – 2Tim 4,18
 ὦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.] – Röm 16,27.

Paulus formuliert in 2Tim 4,18, seine Hoffnung im Hinblick auf die Erlösung (ρύσεται) aufgrund historischer Erfahrungen, und ist sie praktisch im Vers an den Herrn (ὁ κύριος) gerichtet. Paulus hofft auf Ihn, und rechnet mit seinem himmlischen Königreich als eine Realität, wonach die Erlösung für ihn die Tür zum Reich Gottes öffnet: σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον. – 2Tim 4,18.³⁹

Auch in diesem Zusammenhang spricht Röm 16,27 über die Erlösung Gottes und verherrlicht Ihn für Seinen göttlichen Errettungsplan der die Zusammenfassung der Botschaft des ganzen Briefes ist. So bekennt sich Paulus dazu, dass alles mit Gott beginnt und mit Ihm endet. Seine Macht ist für alles ausreichend denjenigen, die Ihm vertrauen.⁴⁰ So bekräftigt Paulus das Zeugnis des ganzen alten Testaments über die Macht des Herrn, die die Völker umfasst: ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία – Psalm 22,29.⁴¹

Es ist kein Zufall, dass die griechische Bibel auch Psalm 22,22 mit dem Anspruch auf die Errettung (σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος), zum Textzusammenhang zählt, da der Psalmist sich schon dadurch zur Hoffnung berechtigt fühlt, dass er YHWHs königliche Macht kennengelernt hat: ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία – Psalm 21[22],29. Aus diesem Grund ist es eigentlich verständlich, warum Jesus selbst den 22. Psalm am Kreuz zitiert: weil Er damit YHWH als den Herrn bekennt, der über alles Macht hat. Paulus befasst sich auch weiterhin in eben diesem Gedankenkreis der großen Zusammenhänge der Vergangenheit und der Zukunft mit dem Herrn (κύριος – 2Tim 4,17; κύριος – 2Tim 4,18), dem er all das zu verdanken hat, was er von seiner Errettung erfahren durfte und auf wen er auch die Zukunft bauen kann.

³⁸ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

³⁹ ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.; “This salvation is ultimately described as entry into ‘his heavenly kingdom.’ The two-part affirmation of the Lord’s salvation is, in Paul’s historical context, a thorough rejection of dominion of evil...in view of the reality and supremacy of the Lord’s dominion...” – BEALE, CARSON: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 912.

⁴⁰ “All we can say is that the doxology has summarized well some of the basic concerns of the letter. All begins and ends with God. His power alone is sufficient to sustain those who rely on him in faith. The gospel, which made this clear and with which Paul was entrusted, focused on Jesus Christ and contained the revelation of the mystery of the divine purpose for the salvation of humankind.” – DUNN, J. D. G.: *Romans 9–16, Word Biblical Commentary, Vol. 38B*, Dallas, Texas, Word Books Publisher, 2002. 916.

⁴¹ 21,29 – RAHLFS: *Septuaginta*, Vol. II, 20.; BEALE, CARSON: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 912 – 913.

Deshalb halten auf dieser Stelle die Editoren der griechischen Bibel für wichtig, auch das paradigmatische Gebet von Jesus zu erwähnen, dessen alttestamentlicher Inhalt völlig offensichtlich ist (Mt 6,13).⁴² In seinem Gebet vor seinem Tod verherrlicht auch David YHWH als den Herrn, und das Wesen seines ganzen Gebetes ist eigentlich die Umschreibung Seiner Macht und Herrlichkeit (κύριε – 1Chron. 29,11; κύριε – 1Chron. 29,12; κύριε – 1Chron. 29,13).⁴³ 2Tim 4,17–18 kann also tatsächlich mit seinen Textzusammenhängen als Synthese des ganzen paulianischen Lebenswerkes und sogar auch der gesamten heiligen Schrift genannt werden.

LITERATUR

- Accordance XII Version 12. 2. 2 OakTree Software, Inc., Luther 1912 (German) (LUTH12) Public Domain Version 1.4.
- ALAND, B. ALAND, K. KARAVIDOPOULOS, J. MARTINI, C. M. METZGER, B. M. STRUTWOLF, H. (Hrsg): *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece 28.*, revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- BEALE, G. K. CARSON, D. A. (Editors): *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI Nottingham, Baker Academic Apollos, 2007.
- BibleWorks Version 10. 0. 8. 607.
- BROWN, W. P.: *Interpreting Biblical Texts, Psalms*, Nashville, Abingdon Press, 2010.
- DANKER, F. W. (Ed.): *BDAG-A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 5.
- DUNN, J. D. G.: *Romans 9–16, Word Biblical Commentary, Vol. 38B*, Dallas, Texas, Word Books Publisher, 2002.
- GORDAY, P. (Ed.): *Colossians, 1–2 Thessalonians, 1–2 Timothy, Titus, Philemon*, Ancient Christian Commentary on Scripture NT 9. Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2000.
- IBN EZRA, R. A. STRICKMAN, H. N. (Transl.): *Commentary on the Book of Psalms. Commentary on the First Book of Psalms: Chapter 1–41*, Boston, Academic Studies Press, 2009.
- P. KUSTÁR: *Az Ószövetség megértése*, Debrecen, 1988.
- LANIER, D. E. „The Lord’s Prayer: Matt 6:9–13- a thematic and semantic-structural analysis“, *Criswell Theological Review*, 6 Fall 1992, 57–72.

⁴² ALAND, ALAND, KARAVIDOPOULOS, MARTINI, METZGER, STRUTWOLF: *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece*, 650.

⁴³ RAHLFS: *Septuaginta*, Vol. I, 4. 810; “an ascription, usually in a threefold form, was composed (perhaps on the basis of 1 Chr 29:11–13)” – METZGER, B. M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [New York, N.Y.] United Bible Societies, 1985, 17.

- METZGER, B. M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [New York, N.Y.] United Bible Societies, 1985.
- MOULTON, H. K.: *The Analytical Greek Lexicon Revised*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1981. MURAOKA, T.: *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, Louvain Paris Walpole, Ma, Peeters, 2009.
- NA28 *Greek NT Novum Testamentum Graece* (New Testament in Greek) (GNT28-T) Nestle-Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 2. 7.
- PIETERSMA, A.; WRIGHT, B. G.: *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford, Oxford University Press, USA, 2007.
- RAHLFS, A. (Ed.): *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* Stuttgart, Volumen I–II, Württembergische Bibelanstalt, [1971, ©1935].
- SWETE, H. B.: *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*. Volume III, Cambridge At the University Press, 1905.
- SWETE, H. B.: *The Old Testament in Greek According to the Septuagint* (LXXS-T) Edited by Henry Barclay Swete, D.D. Cambridge: University Press, 1909 Morphological tagging by Rex A. Koivisto Multnomah University, Portland, Oregon USA Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 4. 8.
- Szent Biblia, az az Istennek Ő es Wy testamentvmanac prophétác es apostoloc által meg iratott szent könyvei*, [NB.: Faksimile -Ausgabe.], Druck, Bálint, Mantskovit, Vizsoly, 1590, Band 2., Budapest, Magyar Helikon, 1981.
- WILLIAMS, D., OGILVIE, L. J. (Ed.): *Psalms 1–72. The Preacher's Commentary Series, Volume 13*, Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Inc. 1986.
- <http://szentiras.hu/SZIT/1Mak2>

Péter FORISEK

**THE MYTHICAL COLCHIS.
RELIGIOUS SYNCRETISM IN THE EASTERN BLACK SEA REGION
IN THE EARLY 2ND CENTURY AD ACCORDING TO THE PERIPLUS BY FLAVIUS ARRIANUS**

ABSTRACT

The paper deals with the analysis of the *Periple of the Euxine Sea* (Περίπλους τοῦ Εὐξείνου Πόντου) written by the historian L. Flavius Arrianos (c. 95 – c. 175 AD). This work is actually a military report assigned to Emperor Hadrian, describing the southern Euxine territory. Beside its tremendous importance as a narrative source of the Roman military history, this work can be considered as an important reference of mythology and religious life of the Euxine region of the 2nd century AD. Arrian, as a sophisticated aristocrat, and also as an expert of the Greco-Roman religious traditions and antiquarian author, described the statue of the goddess Phasiana (interpreted as Rhea or Magna Mater) at the estuary of the Phasis river (present-day Rioni, Georgia) as well as two “anchors” of the ship *Argo* at the entrance of the Phasis river. The *Periple* of Arrian is an important evidence indicating the amalgamation of the ancient indigenous cults of the 2nd century Asia Minor with the different layers of the Greek religion, combined also with the new features of the Roman religion.

KEYWORDS

Arrian, Phasis river (Rioni, Georgia), Phasiana, Rhea, the Kingdom of Colchis, ancient Greek religion

L. Flavius Arrianus or Arrian of Nicomedia (c. 95 – c. 175 AD) was a Roman politician, military commander and historian of Greek origin, born in Nicomedia of Bithynia province.¹ In his young age, Arrian studied in the school of Epictetus, the famous philosopher of his age, where Arrian had become lifelong friend of the later emperor Hadrian (117–138 AD). Due to this friendship, Arrian has established himself as an exceptional politician and soldier, moreover, he is considered as one of the most important historians of his time.² He was appointed as the consul of Rome in 129 AD, then he became the legate (*legatus Augusti pro praetore*) of the province of Cappadocia at the eastern frontier of the Roman Empire between 131 and 137 AD.

¹ On the life, political and military career of Arrian see: FORISEK 2013; STADTER 1980.

² For the literary activity of Arrian see: BOSWORTH 1972; STADTER 1980.

Upon his arrival to Cappadocia, his first task was the survey of the natural resources and the defense efficiency. Part of this survey, Arrian travelled around the coast of the Black Sea, as the northern borderline of his province. He wrote a report in Latin about this journey to Emperor Hadrian and he also composed a literary text in Greek in the popular style of the *periplus*, the travelogue of the antiquity – this is the *Periplus Pontu Euxeniū* or the *Periplus of the Euxine Sea* (Περίπλους τοῦ Εὐξείνου Πόντου).³

In the geographical literature of the classical antiquity, the actual existing sites were connected with old mythological stories, which were a unique part of the folklore of the antiquity. This paper deals with the description of the Phasis River in Colchis and its region by Arrian, which is identical with the present-day Rioni River in Georgia, and which also was the legendary site of one of the most known Greek mythological story, the voyage of Jason and the Argonauts. The Phasis was more than a geographical place of the ancient history: in the most ancient Greek literature it was considered as the borderline of the navigable seas, and the river itself was believed as the borderline between Europe and Asia.⁴ Arrian himself was writing about the river and its surrounding area.⁵

“8. From there, we sailed into the Phasis, 90 stades from the Mogros, which supplies the lightest and the strangest-coloured water of any of the rivers I know. One may judge its lightness by means of a balance, and, more immediately, by the fact that it floats on the sea, not mixing with it, just as Homer said of the Titaresus, that floats 'on top of' the Peneus 'like oil'.⁶ Indeed, if one should dip just beneath the surface, it is possible to draw out fresh water, but then, by sinking the cup deeper, to draw out salty water. Moreover, the whole Pontus has much fresher water than the sea outside it; the reason for this is its rivers, being so many and so great in volume. The proof of this freshness – if proof of perceptible phenomena be necessary – is that those who live around the sea lead all their cattle down to the sea and water them from it; they seem to drink happily, and the opinion

³ The following source edition was used in writing this paper: Flavii Arriani quae exstant omnia. ed. A. G. ROOS. II. vol. Scripta minora et fragmenta. ed. G. Wirth. Leipzig: B. G. Teubner, 1968. The *Periplus Ponti Euxini* has already been translated into many languages and has several bilingual editions, like the following: LIDDLE 2003; ARSLAN 2005. Commentary and analysis of the text see: SILBERMAN 1993.

⁴ E. g. the *Prometheus Bound* by Aeschylus, being mentioned by Arrian himself, see: Arr. Perip. 19. Herodotus claims, that either the Phasis of Colchis, or the Tanais River (the Don River) streaming to the Maeotian Sea (the Sea of Azov), or the Cimmerian Strait (the Kerch Strait) were the borderline between Europe and Asia. However, he also admits that nobody knew who determined these borders. (Hér. IV. 45).

⁵ Translated by LIDDLE, Aidan.

⁶ Reference to Homer's *Illiad*: “To these were join'd who till the pleasant fields / Where Titaresius winds; the gentle flood / Pours into Peneus all his limpid stores, / But with the silver-eddied Peneus flows / Unmixt as oil...” (Hom. Il. II. 920; translated by William Cowper).

is that this watering spot is more beneficial to them than fresh water is⁷ The colour of the Phasis is that of water that has been tainted with lead or tin; but, being left to stand, it becomes extremely clear. Furthermore, those who sail in are traditionally forbidden from importing water into the Phasis, and as soon as they enter its stream they are ordered to pour out all water from outside that is on the ships. Those neglecting to do so, it is said, will not otherwise sail on favourably. And the water of the Phasis does not stagnate, but remains unchanged for upwards of ten years – if anything, it becomes fresher⁸

9. On the left-hand side of one entering the Phasis sits the goddess Phasiane. Judging by her attributes, she is Rhea⁹ for she has a cymbal in her hand and lions beneath her throne, and sits just like the one by Phidias in the Athenian Metroön.¹⁰ Here too is displayed the anchor from the Argo. This object, made of iron, does not look old to me – although it is not the size of modern anchors, and the shape has been altered in some way – but appears to be more recent. But also on display are some old fragments of a stone one, and it is rather these, one would guess, which are the remains of the anchor of the Argo.¹¹ But there is no other monument there to the legends about Jason. In any case, the fort itself, in which 400 select troops are quartered,¹² seemed to me, owing to the nature of its site,

⁷ The Black Sea is actually made up of two, physically different layers of water. The upper layer of ca. 150 meters contains less salt, meanwhile the lower layer has a much higher degree of salt concentration. The sea itself has only one connection with the salty water of the oceans, and that is the Bosphorus and the Dardanelles. There are four major (the Danube, the Dnieper, the Dniester and the Don), and several smaller rivers nurturing the Black Sea, however, these rivers stream freshwater with low salt concentration, that is the explanation of this unique physical feature of the Black Sea and the two, unmixed water layers.

⁸ These physical characteristics also appear in the works of other classical authors, see: Aristotle *Probl.* XXIII. 6., Polybius IV. 42., Strabi *Geógr.* I. 3. 4., who explain these features by the many rivers streaming into the Black Sea. LIDDLE 2003, 99.

⁹ Rhea is an ancient Greek goddess, the mother of all god and the mankind (called as the Great Goddess, *Megale Thea* in Greek and *Magna Mater* in Latin). According to the historiographical tradition, the cult of Cybele, the Phrygian goddess of the Earth and the fertility had appeared in Rome after the Second Punic War, see Livy XXIX. 4–11; Appian *Hann.* 56; Cicero *har. resp.* 27.; Diodorus XXXIV. 33. 2. Further literature: TAKACS 1999; GESZTELYI 2016; TÓTH 2017. Arrian identifies the local goddess Phasiane with Rhea; Arrian himself was the priest of Demeter in his homeland Bithynia, and it is confirmed by Photius in his entry on the *Bithynika* of Arrian, see: <http://www.livius.org/ar/arrian/bithynica.html> (downloaded on 10–09–2018)

¹⁰ Arrian mentions the Metroon in the *Anabasis* (III. 16. 8.), although without mentioning the shrine at the Phasis. Pausanias claims that the statue in the Metroon was created by Phidias, see Paus. I. 3. 4.

¹¹ The antiquarian literature was highly popular in the time of Arrian, describing and presenting the ancient traditions and the memories of the ancient history. One of the most known and most popular work of this genre is the *Attic Nights* (*Noctes Atticae*) by Aulus Gellius. Arrian was well aware that the steel anchor was unknown in the mythical age of the Argonauts.

¹² Arrian mentions in his *Periplus* three garrisons outside of the Eastern *limes*: Apsaros, Phasis and Sebastopolis. Apsaros (the present-day Gonio in Georgia) was laying in the forefront of the Cappadocian limes, where five cohorts were stationing (Arr. *Perip.* 6.); the number of the garrison of Sebastopolis (originally Dioskourias, present-day Suhumi, Georgia) is left without mentioning (Arr. *Perip.* 10). The garrison in Phasis must have been either an elite unit of 400 selected legionnaires (PELHAM 1911, 633., SPEIDEL 1986, 659–660), or an elite unit of an auxiliary force (Polybius VI. 26. 6–8). About the Cappadocian limes see MITFORD 1980, 1169–1228, especially 1192–1194. on the three garrisons mentioned above and the Roman military presence in the Caucasia.

to be very secure, and to lie in the most convenient spot for the safety to those who sail this way. In addition, a double ditch has been put round the wall, each ditch as broad as the other. The wall used to be of earth, and wooden towers were set up above it; now both hit and the towers are made of baked brick.¹³ And its foundations are firm, and war engines are installed – and in short, it is fully equipped to prevent any of the barbarians from even approaching it, let alone to protect the garrison there against the danger of a siege.¹⁴ But since the mooring-place for the ships must also be secure, as well as the whole area outside the fort settled by veterans of the army, various merchants and others, I decided to construct another ditch from the double ditch that surrounds the wall as far as the river, which would enclose both the harbour and the houses outside the walls”

The Phasis is mentioned in the works of several classical authors; on the etymology of name of the river we can find a description in the work of Pseudo-Plutarch titled as *De fluviis* or *De fluviorum et montium nominibus*.¹⁵ According to this story, the name of the Phasis was *Arktourus* previously, referring to the cold territories where the river takes its source from. Phasis was the name of the child of Helios, the god of the Sun, and Ocyrrhoe, the daughter of Oceanus; Phasis killed his mother upon the discovery of her adultery. Fleeing from the Furies, Phasis threw himself into the Arktourus, which was named later after him.

The scholars of Arrian and his work may ask with good reason, why were such mythological themes and loci involved in the storytelling of a work with such practical purpose, namely the discovery of the Black Sea. The answer is obvious: the mythological stories and subjects were essential part of the *periplus* as literary genre, correlating with the taste and demands of the educated elite of Arrian's time. According to Braund, the geographical concepts of the antiquity may give an explanation, why the mythological elements were included in these description, because Jason, as the first Greek voyager into the Caucasus must be mentioned in any case.¹⁶ The territory of

¹³ The archeological remains of the fort are not found because of the changes of the coast. Therefore description of Arrian is paramount because the construction of the fortress had different phases, and it is possible that in his time and under the reign of Hadrian, the fort was rebuilt and reinforced as part of the defense strategy of Hadrian. During the late antique period there was only a wooden stronghold on the site of the fortification (BRAUND 1989, 35). Mitford claims that the underwater archeological explorations found a brickwork under the sea (MITFORD 1980, 1192. note 52).

¹⁴ There are many hypotheses about the possible threat on the fortress and its surrounding region. One argument claims that Pharasmenes, King of Iberia, who previously was the ally of Trajan, later became the enemy of Rome under the reign of Hadrian and he meant a clear and present danger on the region of the Phasis (BRAUND 1991, 208–219.; BRAUND 1989, 35., SYME 1981, 280). According to the *Ektaxis* of Arrian, the Alans can be considered as potential enemies (Liddle 2003, 101.), however, Arrian did not mention the Alans or their hostile intentions against Rome in the *Periplus*. On the advance of the Alans see: FORISEK 2013, 25–52.

¹⁵ *Plutarch's Morals*. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by William W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company. Press Of John Wilson and son, Cambridge, 1874. 5.

¹⁶ BRAUND 1986, 38–39.

Colchis was of great interest for Arrian because of the mythological story of the Argonauts, one of the most prevalent story of the Greek mythology adapted and referred by many works of the antique literature.¹⁷

The Phasis River is mentioned in the most literary works as the site of the story of the Argonauts. The two epics by Apollonius of Rhodes¹⁸ and Valerius Flaccus,¹⁹ both titled as *Argonautica*, the works of Euripides,²⁰ Pindarus²¹ Apollodorus of Athens,²² as well the introduction of *The Histories* of Herodotus referring to the kidnapping of Medea as one of the reasons of conflict between Europe and Asia, thus alluding to mythological stories as well.²³ Among the Roman authors, Catullus mentions the Argonauts in the description of the wedding of Peleus and Thetis.²⁴

In 404 BC, during the classical period of the antiquity, Xenophon also travelled to the region of the Phasis while marching with the ten thousand Greek. In his *Anabasis*, Xenophon described this journey in details, and his account also was summarized by Diodorus Siculus in his monumental work, the *Bibliotheca historica*.²⁵

Strabo, the major Greek geographer of the age of Emperor Augustus, described the territory of Colchis and the region of Phasis in his work thoroughly.²⁶

“The greater part of the rest of Colchis lies upon the sea. The Phasis, a large river, flows through it. It has its source in Armenia, and receives the Glaucus, and the Hippius, which issue from the neighbouring mountains. Vessels ascend it as far as the fortress of Sarapana, which is capable of containing the population even of a city. Persons proceed thence by land to the Cyrus in four days along a carriage road. Upon the Phasis is a city of the same name, a mart of the Colchians, bounded on one side by the river, on another by a lake, on the third by the sea. Thence it is a voyage of three or two days to Amisus and Sinope, on account of the softness of the shores caused by the discharge of rivers.

The country is fertile and its produce is good, except the honey, which has generally a bitter taste. It furnishes all materials for ship-building. It produces them in great plenty, and they

¹⁷ On the different versions of the story of the Argonauts see KERÉNYI 1997, 299–310. Kerényi also summarizes the *Wirkungsgeschichte* of the myth of the Argonauts and its attached stories. The most important research synthesis on Colchis see: BRAUND 1994.

¹⁸ Apoll. Rhod. Argon. II. 1261.: “they reached broad-flowing Phasis, and the utmost bourne of the sea”, see Strab. XI. 2. 16.

¹⁹ Argon. I. 2. A heroic site for the Argonauts to seek for the Golden Fleece and for the Romans to build a fortification there, see LIDDLE, introduction 2003, 23–25.

²⁰ Eur. Androm. 642.

²¹ Pind. Isthm. I. 2. and Pyth. 4.; the poem is writing on the story of the Argonauts and the “dark-skinned” Colchisians.

²² Apollod. Mit. IX. 23.

²³ Her. I. 2.

²⁴ Cat. Carm. 64.

²⁵ Diod. Bibl. hist. XIV. 29.

²⁶ Strab. XI. 2. 17–18. (Translated by Hamilton, H. C. and Falconer, W.) The citation is found in the chapter 17.

are conveyed down by its rivers. It supplies flax, hemp, wax, and pitch, in great abundance. Its linen manufacture is celebrated, for it was exported to foreign parts; and those who wish to establish an affinity of race between the Colchians and the Ægyptians, advance this as a proof of it."²⁷

Later in his book, Strabi also gives a detailed account of the source of the Phasis and its upper streams as well in the description of Iberia.²⁸

Most of the Greek and Roman authors only mention the Phasis, that is referred not only as a river but also the territory alongside the river as well. For some authors the Phasis became the synonym of a remote territory. In the *Theogony* of Hesiod the rivers, including the Phasis, are the children of Oceanus and Thetis.²⁹ Vitruvius in his *De architectura* enumerates the great rivers of the Earth that take their sources in the mountains of the cold North, including the Phasis of Colchis (VIII. 2). According to Ovid, the Phasis is one of the biggest rivers of the world.³⁰ Virgil mentions it amongst the fast watercourse.³¹ The Phasis is only mentioned in the biographies of Lucullus and Pompey in the *Parallel Lives* of Plutarch.³² Pliny the Elder reports of the Phasis in extenso, mentioning, that it is a big, navigable river with 120 bridges and many cities along its banks, the most important ones are Tyndaris, Cyrcaeus, Cygnus, as well Phasis in the delta of the river, the most important is, however, the city of Aea, where the Hippius and Cynaëus rivers are joining the Phasis.³³ During the period of the highlight of the Roman Empire, the notorious orator of the 2nd century AD, Aelius Aristides, refers to the Phasis as one of the four cornerstones of the empire besides the Euphrates, Aithiopia and Britannia.³⁴ According to Ammianus Marcellinus, Emperor Julian was visited and paid homage to by several peoples of distant territories because of his military fame, including the peoples living in the territory at the Phasis.³⁵

There three interesting facts about the Phasis: in the *Satyricon* the pheasant of Colchis is displayed as a real delicacy. The original habitat of the pheasant was the western part of the Caucasus, and it was bought to Europe in that time. The taxonomical name

²⁷ Cf. Hér. II. 103–105. According to Herodotus, Sesostris, the ancient king of Egypt settled down soldiers at the region of the Phasis during his campaign into Asia. To the analysis of this story see ARMAYOR 1980.

²⁸ Strab. XI. 4. 4.

²⁹ Hesiod. Theog. 337–345 (Phasis 340.)

³⁰ Ovid. Metam. II. 193.

³¹ Verg. Georg. IV. 333.

³² Plut. Luc. 33., Luc. et Cim. 3.; Plut. Pomp. 34.

³³ Plin. Nat. hist. VI. 12. names the Phasis as *clarissimus*, referring obviously to its mythological role. The 120 bridges over the Phasis is also mentioned by Strabo (see note 25), indicating that the fast streaming of the river did not allow to cross it without bridges.

³⁴ Ael. Ar. Rhóm. 82.

³⁵ Amm. Marc. XXII. 7.

of the pheasant if the *Phasianus colchicus*, referring to original domain of the bird.³⁶ Pausanias mentions another curiosity: there are no fishes in the rivers of Hellas that are dangerous to the men, like in other rivers, including the Phasis, which “indeed produce man-eating creatures of the worst, in shape resembling the catfish of the Hermos and Maeander, but of darker color and stronger”.³⁷ Many other antique authors mention that the region of the Phasis was the homeland of the mythological Amazons. Demosthenes accounts in one of his orations, praising the old deeds of the Athenians, that Theseus expelled the race of the Amazons beyond the Phasis. Diodorus of Sicily reports of the story about Alexander the Great, when the king arrived to Hyrcania where he was visited by Thallestris, queen of the Amazons, ruling over the territory between the Phasis and the Thermodon rivers, with three hundred armed Amazons. The queen was a uniquely beautiful and battle-hardened woman, who asked Alexander to have a child together, whose parents will be the best and most excellent people.³⁸

Dionysus, the god of wine and ecstasy has also some connection with the Caucasus region among the many mythological figures, since he returned to this region upon his arrival from India, as claimed by his myth.³⁹ The *Periplus* of Arrian also mentions one of the most known Greek myth, the punishment and chaining of Prometheus which also has some connection to the Caucasia. The author describes the territory along the coastline where the peak of the Caucasus called Strobilos is located (non identical with the modern-day Aspat or Çift Kalesi in Turkey); the myth claims that the Strobilos was the rock where Hephaestus was ordered by Zeus to chain Prometheus to.⁴⁰

One of the greatest, actual living historical examples of Arrian, Alexander the Great has also some connection to the region of Colchis, although he never visited the Caucasus.⁴¹ Arrian claims that Alexander was stopped only by the death in his intention to conquer the territory between the Black Sea and the Caspian Sea.⁴²

The famous animals and luxuries of the Caucasus also attracted the Romans. As it was already presented, the Phasis of Colchis was the original habitat of the pheasant, as a very popular food of the elite,⁴³ as well the symbol of luxury,⁴⁴ and the foreign re-

³⁶ Petron. Satyr. 93.

³⁷ Paus. IV. 34.

³⁸ Diod. XVII. 77.

³⁹ Nonn. XXI. 198ff.; cf. 309ff.; XXVI. 329ff.. Beside the rich literary references, we also have a large number of archeological findings on the range and popularity of the cult of Dionysus in the Caucasus, see LORDKIPANIDZE 1979, 203–205.

⁴⁰ Arr. Perip. 16., see Philostr. Vit. Apoll. II. 3.

⁴¹ Diod. XVII. 75.; Plut. Alex. 44.; Plin. Nat. hist. IV. 39.

⁴² Arr. Anab. IV. 15.; V. 3., halála: VII. 16.; BRAUND 1986, 40.

⁴³ Arr. Periopl. 10.

⁴⁴ Athén. IX. 387.

splendency.⁴⁵ A large, hunting dog, that was very popular among the Romans, can be traced back to the Caucasia as well.⁴⁶ Pliny the Elder in his *Natural History* describes the most common minerals of the Caucasus, including the cinnabar,⁴⁷ the topaz,⁴⁸ the jasper⁴⁹ and of course the gold, that could be collected allegedly in the rivers of Iberia with free-handedly.⁵⁰

These factors mentioned above explain why the Romans were interested in the region of the Caucasus for a long time past. However, they had no accurate informations about this region even in the time of Arrian whatsoever; for instance, they extremely over-estimated the size of the region, imagined it ranging from the Black Sea to the “big mountains” (probably the Himalayas).⁵¹

Beside the perspective economic advantages, the ideological motives were also important for the Roman political and military motivations toward the Caucasus. As we know, Nero had the idea about the end of his reign to conquer the Caucasus, therefore he recruited a new legion named *legio I Italica*, where such soldiers taller than six feet were able to be conscripted only, and the emperor called this legion as “phalanx of Alexander the Great”.⁵² The emperor suffering from heavy personality disorder wanted to carry out a military operation which could have been compared to the greatest conqueror of the history. This *imitatio Alexandri Magni* instigated Nero for conquering a territory, where Alexander had never been, thus achieving a huge personal glory, larger than that of the king of Macedonia.

BIBLIOGRAPHY

ARMAYOR, O. Kimball 1980

Sesostris and Herodotus' Autopsy of Thrace, Colchis, Inland Asia Minor, and the Levant. Harvard Studies in Classical Philology vol. 84, 51–74.

ARSLAN Murat 2005

Arrianus'un Karadeniz Seyahati (Arriani Periplus Ponti Euxini). Odin Yayıncılık.

⁴⁵ Plin. Nat. hist. XIX. 52.; Juv. II. 59.

⁴⁶ Plin. Nat. hist. VIII. 149.; Oppian. Cyneg. I. 397.; Nemes. Cyneg. 228; Calp. Sic. VI. 4., BRAUND 1986, 42.

⁴⁷ Theophr. VII. 58.; Plin. Nat. hist. XXXIII. 113–114.

⁴⁸ Plin. Nat. hist. XXXVII. 110.

⁴⁹ Plin. Nat. hist. XXXVII. 35.

⁵⁰ Strab. XV. 1. 57. (711)

⁵¹ Arrian. Anab. V. 3. 1.; Philost. Vit. Apoll. II. 2–3.; Oros. I. 36. On the errors in their geographical knowledge see BRAUND 1986, 43.

⁵² Suet. Nero 19. 4. BRAUND 1986, 45.

- BRAUND, D. C. 1994
Georgia in Antiquity: a history of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC – AD 562. Oxford University Press, Oxford.
- BRAUND, D. C. 1991
Hadrian and Pharasmenes. *Klio*. LXXIII. 208–219.
- BRAUND, D. C. 1986
The Caucasian Frontier: Myth, Exploration and the Dynamics of Imperialism. In: The Defence of the Roman and Byzantine East. Proceedings of a colloquium held at the University of Sheffield in April 1986. Ed. by Freeman, Ph. and Kennedy, D. Part I. BAR International Series 297 (I) 31–50.
- BRAUND, D. C. 1989
Coping with the Caucasus: Roman responses to local conditions in Colchis. ???-???. In French, D. – Lightfoot, C.: The Eastern Frontier of the Roman Empire: Proceedings of a colloquium held at Ankara in September 1988. (British Institute of Archaeology at Ankara. Monograph 11.). Oxford. 31–39.
- CHOTARD, H. 1860
Le Périphe de la Mer Noire par Arrien. Paris.
- DILKE, O. A. W. 1985
Greek and Roman Maps. Cornell University Press, Ithaca–New York.
- FORISEK, Péter 2013
Arrianos-tanulmányok. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő.
- GESZTELYI Tamás 2016
Magna Mater változó szerepkörben. *Ókor* 2016/1, 64–68.
- KERÉNYI Károly 2003
Görög mitológia. Szukits Kiadó, Szeged.
- Liddle, Aidan 2003
Arrian Periplus Ponti Euxini. Bristol Classical Press, London.
- LORDKIPANIDZE, O. D. 1979
Drevnyaya Kolkhida. Tbilisi.
- MARENGI, G. 1958
Arriano: Periplo del Ponti Eusini. Naples.
- MITFORD, T. B. 1980
Cappadocia and Armenia Minor: Historical Setting of the Limes. In: ANRW. II. 7. 2. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980. 1169–1228.
- PELHAM, H. F. 1896
Arrian as Legate of Cappadocia. The English Historical Review Vol. 11. Nr. 44. 625–640.
- ROOS, A. G. – WIRTH, G. (Ed.) 1967–1968
Flavii Arriani quae exstant omnia. Teubner, Leipzig.
- RUDL József 1999
A Szovjetunió utódállamainak földrajza. Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs.
- SILBERMANN, A. 1995
Arrien Périphe du Pont-Euxin. Paris.

- SØRENSEN, Søren Lund 2014
Arrians omsejling af Sortehavet. http://aigis.igl.ku.dk/aigis/2014,2/Arrians_Omsejling.pdf
(Letöltve: 2017. március)
- SPEIDEL, M. P. 1986
The Caucasus Frontier: second century Garrison at Apsarus, Petra and Phasis. In Speidel, M. P.: *Studien zu den Militärgrenzen Roms III*. Stuttgart. 657–660.
- SYME, Sir Ronald 1981
Hadrian and the Vassal Princes. *Athenaeum*. LIX. 276-
- TAKACS, S. A. 1999
“Kybele” In: *Der Neue Pauly* 6. Stuttgart–Weimar. 950–956.
- TÓTH Orsolya 2017
Szent Márton és a „szent” fenyőfa. In: *Pannóniától Galliáig. Szent Márton és kultusza*. Szerk.: Tóth Orsolya. Debrecen, 2017. 28–39. *Hereditas Graeco-Latinitatis* VI.

Tord FORNBERG

THE ANNUNCIATION – JEWISH AND HELLENISTIC ELEMENTS

ABSTRACT

Luke's text about the Annunciation (Luke 1:28–38) is full of both Biblical (Jewish) and Greek (Hellenistic) elements and must be understood against both backgrounds. The detail most important for our understanding is the concept of the Ark of the Covenant. The pregnant Mary carries God incarnated in her womb in a way comparable with the presence of God in the Ark in the Exodus narrative. Several details in the context support this interpretation. The explicit identification of Mary with the Ark was made by later Church fathers but can be found already in the Biblical text, when it is read from the perspective of *sensus plenior*.

KEYWORDS

Annunciation, the Virgin Mary, the Archangel Gabriel, Miraculous Conception, Overshadowing, Elizabeth (John the Baptist's mother), Daughter Zion, Son of God, God the Most High, the Ark of the Covenant, Sensus plenior

I. INTRODUCTION

Among the many biblical scenes that are depicted in Christian art throughout history we meet some more often than others: Jesus birth and his crucifixion of course, but also the Annunciation with the Archangel Gabriel and the young Virgin Mary, accepting a role that far outshines all other roles given to human beings, that of carrying the Saviour in her womb and bringing him into the world. Luke gives the words of the archangel as follows (Luke 1:35):

Holy Spirit (πνεῦμα ἅγιον) will come upon (ἐπελεύσεται) you,
and power (δύναμις) of the Most High (ὑψίστου) will overshadow (ἐπισκιάσει) you;
therefore (διό) the child to be born (τὸ γεννώμενον) will be called holy,
[he is] the Son of God (υἱὸς θεοῦ).

This passage shows many typically Lukan traits.¹ The scene is located geographically in a small Jewish village in southern Galilee, but it is expressed with a terminology at home in the Hellenistic world. This comes as no surprise as the verse with its background in both Judaism and Hellenism is typical of Luke and Acts.

The logic of the passage is clear. It is constructed according to the principle of *parallelismus membrorum* that is so frequent in the Psalms. The first half of each part gives the reason for what follows, while the second part draws the conclusions. Because Holy Spirit comes upon the young girl, she will be “overshadowed” in a very specific sense, and as a consequence (διό) her holy Son will be the unique “Son of God.”

The combination or even identity of spirit and power (πνεῦμα and δύναμις) occurs several times in the two Lukan books, Luke 4:14; 24:49; Acts 1:8; 6:5, 8 and 10:38. Here the two words lack a definite article; it is not yet a matter of a Trinitarian theology. It is, however, striking that θεὸς ὕψιστος, υἱὸς θεοῦ and πνεῦμα ἅγιον are all mentioned in v. 35, constituting the building blocks of the Trinitarian theology to be developed later on.²

I want to show how Greek and Jewish elements are combined in Gabriel’s words to the young Virgin Mary and how they together express the message about the Incarnation, made possible through her submissive words “Here am I, the servant of the Lord; let it be with me according to your word” (Luke 1:38).

2. THE GENRE: THE PROMISE OF A CHILD TO BE BORN

2.1 MIRACULOUS CONCEPTIONS IN THE HELLENISTIC WORLD

There are many Hellenistic narratives about heroes, both philosophers and rulers, who have been conceived in a miraculous way,³ and the Lukan pericope is to be read against that background. These texts normally include some detail that points to a quasi-sexual

¹ Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium 1, 1–9, 50* (Leipzig: S:t Benno-Verlag, 1970), 55 with note 109. The word ἐπέρχομαι occurs nine times in the NT, seven of them in Luke/Acts. Here the word comes from Isa 32:15: “until the Spirit comes upon (ἐπέλθῃ) you from on high” in a passage describing the eschatological salvation.

² Justin the Martyr already identifies God’s πνεῦμα and δύναμις with his λόγος, *1 Apol.* 35. The passage is also quoted in *Gos. Jas.* 11:3 and Just., *Dial.* 100.5 in addition to *1 Apol.* 33.5.

³ In chronological order, e.g., Herakles (Diodorus Siculus, *Library of History* 4.9.1–10), Pythagoras (Iamblicus, *The Life of Pythagoras* 3–10), Plato (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* 3.1–2, 45), Alexander the Great (*Vita Alexandri Magni* 1.5 and Plutarch, *Par. Lives, Alexander* 2.1–3.2), Caesar (inscriptions according to Klauck, *Context* 289–294), Augustus (Suetonius, *Lives of the Caesars* 2.94.4) and Apollonios of Tyana (Philostratos, *The Life of Apollonios of Tyana* 1.4). For texts see, e.g., Klaus Berger and Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 127–128, David Cartlidge and David Dungan, *Documents for the Study of the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1980), 129–136 and Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity* (Edinburgh: Clark, 2000), 266–301.

conception. As a consequence a virginal conception⁴ in the strict sense is ruled out. Someone, for instance an animal such as a snake, serves as the representative of a divinity who impregnates the woman.⁵

2.2. MIRACULOUS CONCEPTIONS IN THE OLD TESTAMENT

Divine promises of a more or less miraculous conception/birth are also to be found in the Old Testament. Thus Luke described the Incarnation in a way that could be understood both by Jews and by Gentiles in the vast Hellenistic world.

We read in Gen 18:10, 14 how the Angel of the Lord revealed that Sarah should be the mother of a son in spite of her old age. The statement that everything is possible for God is repeated in Luke 1:37 and connects our pericope with the text about Sarah.⁶ Another example is the text describing how it was revealed to Samson's mother that she would get a son in spite of her infertility (Judg 13:2–5, 24), a text that was much expanded later by Pseudo-Philo (*LAB* 42.1–43.1). Samuel's mother Hannah can also be mentioned here, and the text about her in 1 Sam 1 (esp. vv. 2–5, 10–11, 19–20) has heavily influenced the tradition about John the Baptist's mother Elizabeth (Luke 1:5–25). A slightly later text, *Gos. Jas.* 4 on Joachim and Anna, may also be cited. But in neither case is it really a matter of a virginal annunciation or birth. The women become pregnant in the normal way, even if it is through God's help that they overcome their barrenness.

The gospel genre as it was created by Mark, the Elijah-/Elisha-cycles in 1–2 Kings and the rabbinical texts all lack birth narratives. There was no need for such narratives. The prophets and the Rabbis did not owe their fame to their background, miraculous or not, but to their faithfulness to God's covenant with his people. But when Matthew and Luke added birth narratives, they adjusted Mark's gospel to the Hellenistic biographical genre and made it clear that the Virgin Mary became pregnant through a direct divine creative act, a conviction with far-reaching Christological consequences.

2.3. NO SEXUAL ASSOCIATIONS IN LUKE 1:35

The two Greek verbs that are used in Luke 1:35 to describe the divine action on the Virgin Mary, ἐπέρχομαι and ἐπισκιάζω, are unattested in contexts dealing with sexu-

⁴ This term is to be preferred to “virgin birth” which, if it is taken in a literal sense, presupposes *virginitas in partu*.

⁵ Luke is also dependent upon a similar Hellenistic genre later on, in Luke 2:41–52 on when Jesus visited the Temple in Jerusalem. He was twelve years old and proved to be unusually mature for his age to a degree that astonished everyone. We find similar narratives about various heroes like Cyrus, Cambyses, Alexander, Epicurus; Solomon, Samuel and Daniel.

⁶ Klaus Berger and Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 127–128 and also Hans Klein, *Das Lukasevangelium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 99, note 47. We may add Philo, *Cherubim* 44–48 on Sarah and Leah. See also Jer 32:17 MT.

ality. The author writes instead about a new creation by God (πνεῦμα ἅγιον)⁷ in the womb of Mary. One may here compare with the Creation narrative, where we read that “a wind from God (πνεῦμα θεοῦ) swept over the face of the water” (Gen 1:2). Luke’s verb ἐπέρχομαι⁸ corresponds to the verb ἐπιφέρω, which is used in the LXX translation of Gen 1:2, rather than to the descriptions of how a divinity impregnates a woman through some kind of a *hieros gamos*. The idea is that a new creation takes place in the womb of Mary, to be compared with the one at the very beginning of the world.⁹

Luke writes that Holy Spirit will “come upon” the Virgin. Pregnancy through the air/spirit is mentioned in several Hellenistic texts,¹⁰ and Luke in this way made the text understandable for a Greco-Roman audience. The coming of the Spirit upon Mary is then specified in the following statement that divine power will overshadow (ἐπισκιάσει) her. Luke’s choice of this verb will be instrumental when we search for the deeper meaning of v. 35.

3. ELEMENTS FROM HELLENISM AND JUDAISM

3.1. THE ROMAN EMPIRE – THE GENERAL SITUATION

What is known about the history of the Church in apostolic times is confined almost totally to the Roman Empire, that is the Mediterranean basin. Luke’s two books, however, show an ambivalent attitude towards this Empire. He is certainly positive (just as Paul was in Rom 13:1–7) to the stability that was achieved by Emperor Augustus and the *pax Romana* that lasted long after Luke’s own time. He also relates the sacred events chronologically to important events in the larger political arena beyond Palestine, most clearly in Luke 2:1–2 and 3:1–2, but also several times in Acts, thus Acts 12:20–23; 18:12–17 and 24:22–25:12.

A good example of the vocabulary that was shared by the official cults and the early Church is provided by a Greek inscription from Gytheum near Sparta, dated AD 15, that is the year after Emperor Augustus’s death. Here we read as follows: “[The aedile] shall celebrate the first day for the god (θεός) Caesar Augustus, son of the god (θεοῦ υἱός) <Caesar>, our Saviour (σωτήρ) and Deliverer; the second day for the Emperor [Ti]berius Caesar Augustus (σεβαστός), father of the fatherland [---]”.¹¹ When Luke

⁷ See also Luke 1:15, 41 concerning Elizabeth and John the Baptist, 1:67 concerning Zechariah and 2:25, 26 concerning Simeon.

⁸ From Isa 32:15 with its eschatological perspective.

⁹ See further Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I–IX)* (Garden City: Doubleday, 1981), 337–340.

¹⁰ Gerhard Delling, “παρθένος” *Theological Dictionary of the New Testament* 5 (1967): 826–837 and Raymond Brown, *The Virginal Conception & Bodily Resurrection* (London: Chapman, 1974), 62–63, esp. note 104.

¹¹ Quotation from Mary Beard et al., *Religions of Rome 2. A Sourcebook* (Cambridge: University Press, 1998), 254–255 referring to *Supplementum Epigraphicum Graecum* xi.923.7–40.

used terms like these, he silently opposed the claims of the Roman Emperors: It is Jesus, not the Emperor, who is the saviour of the world.

This is only one of many examples of how the word θεός, ‘god’ was used for various rulers. Even a minor ruler like Herod Agrippa I was called θεός according to Acts 12:22 and Josephus (*Ant.* 19.345). Several centuries earlier Ezek 28:2 has the king of Tyre address himself in that same way. The title *theos* indicates the arrogance of the rulers mentioned.

Another important text is the well-known Calender decree from Priene in Ionia, dated 9 BC.¹² The Greek version of this document introduces strongly Hellenistic ideas on the concept “saviour” (σωτήρ). The decision made by the provincial assembly is expressed as follows (lines 32–41):

Since providence (πρόνοια) [---] bringing forth Augustus, whom it has filled with virtue (ἀρετή) for the good (εὐεργεσία)¹³ of the human race, as the saviour (σωτήρ) for us and for our descendants [---] in that he has not only towered over all the benefactors (εὐεργέτης) who lived before him, but has also robbed all future benefactors of the hope of doing more than he has done; and since finally the birthday of the god (θεός) meant for the world (κόσμος) the beginning of message of peace (plur. εὐαγγέλια) which has him as its author [---]¹⁴

It is no coincidence that Luke makes use of a similar religious/political terminology. Several words in this inscription are also used by him. He was at home in the Hellenistic world outside the Jewish communion and knew its vocabulary.

3.2. THREE CHRISTOLOGICAL / THEOLOGICAL TITLES WITH A BACKGROUND IN HELLENISM

3.2.1. The Son of God

The title “the Son of God” (Luke 1:35) is often used about Jesus in the Synoptic gospels. There is, however, no undisputed Messianic use of the term in pre-Christian Judaism,¹⁵ so its use for Jesus can hardly be explained from the Jewish background.

¹² Victor Ehrenberg and A. M. H. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* (2nd ed.; Oxford: Clarendon, 1976), nr 98. See Neil Elliott and Mark Reasoner, *Documents and Images for the Study of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2011), 370 note 4.

¹³ Also in Acts 4:9; cf. Acts 10:38.

¹⁴ Translation from Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity* (Edinburgh: Clark, 2000), 298. See also Neil Elliott and Mark Reasoner, *Documents and Images for the Study of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2011), 35 and G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity 3* (Sydney: Macquarie University, 1983), 10–15.

¹⁵ But see the Aramaic text 4Q246 2.1: “He will be called son of God, and they will call him son of the Most High.”

The title occurs however frequently in the polytheistic world of Hellenism and in the Emperor worship from the early 1st century AD and onwards.¹⁶ The use of this title to honor Emperor Augustus is important for our understanding of Luke's use of the term. A coin commemorating Emperor Tiberius (AD 14–37) may also be mentioned. It reads TI(BERIVS) CAESAR DIVI AVG(VSTI) F(ILIVS) AVGVSTVS, where Tiberius is said to be “son of the divine Augustus”.¹⁷

The pericope on the Annunciation gives ample evidence of Hellenistic terminology that is used in the Emperor worship, even put into the mouth of the Archangel Gabriel (Luke 1:30–33, 35). This conclusion will be further strengthened by the following paragraphs on ὑψιστος (θεός) and σωτήρ.

3.2.2. The title ὑψιστος (θεός)

Another title that is characteristic of Luke is ὑψιστος (θεός), which occurs nine times in Luke/Acts and only four times in the rest of the New Testament. In addition to the frequent use of it outside the Jewish world, it is to be found in the Old Testament (e.g., Sir 4:10) and in *Jos. As.* 15.7 and 21.4, but corresponding Hebrew terms only seldom in the Rabbinic literature. Mark 5:7 has a possessed man use the term, and Hebrews 7:1 is about the enigmatic Melchizedek as priest of God the Highest (three times in Gen 14:18–20). The term tends to be used outside of normative Judaism, in a “heretic” or polytheistic environment.¹⁸

Strikingly the word ὑψιστος meets with some variations four times in Luke 1–2, twice even in words by the Archangel Gabriel. But the attribute ὑψιστος does not rule out a Jewish background; the western Greek-speaking Jews were fully at home in the Hellenistic world, Philo being the prime example. Thus we read an inscription from the small island of Rheneia close to Delos in the Aegean Sea.¹⁹ In an epitaph for a murdered girl Heraklea we find the introductory words “I call upon and entreat God the Most High (ὁ θεός ὁ ὑψιστος), the Lord (κύριος) of the spirits and of all flesh [---].” This inscription and a parallel one contain many examples of words and phrases used in the Septuagint. This is only one of many examples of this term for God that can be found in texts from the Jewish diaspora in the West. They are to be read against a

¹⁶ Neil Elliott and Mark Reasoner, *Documents and Images for the Study of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2011), 141–144 and Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity* (Edinburgh: Clark, 2000), 250–335 with detailed discussion, p. 293 on the corresponding Latin expression *Divi filius*.

¹⁷ Neil Elliott and Mark Reasoner, *Documents and Images for the Study of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2011), 138–139.

¹⁸ G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity* 1 (Sydney: Macquarie University, 1981), 25–29 on dedications to “the Most High God”.

¹⁹ Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East* (Peabody: Hendrickson, 1995), 413–424 and Pieter van der Horst, *Saxa Judaica loquuntur. Lessons from Early Jewish Inscriptions* (Leiden and Boston: Brill, 2015), 135–136.

Gentile polytheistic background far away from the emergent Pharisaic-Rabbinic piety. Similar expressions like “Zeus Hypsistos” were also used by the Samaritans, that is in non-orthodox Judaism.²⁰

3.2.3. The title σωτήρ

A third example will be given of a title taken from the Hellenistic world, used frequently in the Septuagint²¹ and then by Luke, the word σωτήρ, ‘saviour.’ It is used 24 times in the New Testament,²² mainly in late texts influenced by the Hellenistic world.²³ This and related words are used several times in Luke 1–2: the noun σωτήρ in Luke 1:47 and 2:11, also John 4:42 in the mouth of a Samaritan crowd. The apostle Paul, however, uses it only once in the epistles that most scholars consider authentic, in Phil 3:20: “But our citizenship (πολίτευμα) is in heaven, and it is from there that we are expecting a Saviour (σωτήρ), the Lord (κύριος) Jesus Christ.”²⁴ It may not be a coincidence that it was in Philippi, a Roman *colonia*, that Paul expressed himself in this way, alluding to the views expressed in an inscription in Ephesus, dated AD 48, where Julius Caesar is said to be “god (θεός) manifest (ἐπιφανής) and common saviour (σωτήρ) of human life.”²⁵

Examples like these can be multiplied. The terminology used by the Archangel Gabriel clearly belonged to the whole Hellenistic world, not only to the small world of the Galilean town of Nazareth.

4. DETAILS FROM JUDAISM

Luke must of course also be read in the light of the Old Testament and early Jewish texts. This is evident not least in chapters 1–2 with descriptions of pious Jews like Zechariah and Elizabeth, Mary and Joseph, and Simeon and Anna.

²⁰ Bertram, “ὕψιστος etc.,” in *Theological Dictionary of the New Testament* 8 (1967): 602–620 and Tord Fornberg, “Baal-zevul – the History of a Name”, in M. Tilly, ed., *L’adversaire de Dieu / Der Widersacher Gottes* (WUNT 364) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 101–102 with notes. *Zeus hypsistos* is mentioned in an inscription in Gerasa, dated AD 22 or 23, Adela Yarbro Collins, *Mark* (Minneapolis: Fortress, 2007), 68.

²¹ Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I–IX)* (Garden City: Doubleday, 1981), 204–205.

²² 4 × in Luke/Acts, 10 × in the Pastoral Epistles and 5 × in 2 Peter.

²³ The use of this term is discussed in Werner Foerster, “σωτήρ”, *Theological Dictionary of the New Testament* 7 (1967): 1003–1021.

²⁴ John Reumann, *Philippians* (New Haven and London: Yale University Press, 2008), 577–578, 597–598 with note 37.

²⁵ Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I–IX)* (Garden City: Doubleday, 1981), 204.

4.1. THE VERB ἐπισκιάζω (v. 35)

Luke 1:35 reads: “Holy Spirit will come upon you, and power of the Most High will overshadow (ἐπισκιάσει) you; therefore the child to be born will be called holy, [he is] the Son of God.”²⁶ The verb ἐπισκιάζω occurs only 5 times in the New Testament, once in each of the three Synoptic variants of the Transfiguration narrative, in Acts 5:15 on how Peter’s shadow falls upon people around him and, most importantly, in our text. It is used four times in the Septuagint, in Exod 40:35 for the Hebrew verb *shakan*. Here we read: “Moses was not able to enter the tent (σκηνή) of meeting because the cloud settled (ἐπεσκίαζεν) upon it, and the glory (δόξα) of the Lord filled the tabernacle (σκηνή).” The verb σκιάζω (without introductory preposition) appears in for instance Num 9:18, 22 and 1 Chron 28:18 in the same sense, describing how the cloud covered the Tabernacle/the Ark of God.²⁷

The positive use of the relatively infrequent word ἐπισκιάζω stands in clear contrast to its secular negative sense.²⁸ When the word is used in Biblical contexts, what overshadows is often said to be ‘a bright cloud’ (νεφέλη φωτεινή) or something similar, thus Matt 17:5²⁹ about the Shekinah and *Gos. Jas.* 19:2 about the cloud that overshadowed the cave where Jesus was born.³⁰

When a bright cloud overshadows the Ark or even the prophet Moses, this is considered a sign of God’s literal presence. The divine power that overshadows the Virgin Mary at the moment of the Annunciation is to be understood against this background. The Lukan text says that Mary’s body at that moment became the *locus* for the concrete presence of God among his people. The fact that the verb ἐπισκιάζω is used in the positive sense taken from texts about the Ark instead of its negative meaning from the Hellenistic world at large leads to such a conclusion. I argue that Luke’s text gives us the origin of the idea that Mary is looked upon as the Ark of God, an idea later to be developed by the Church fathers.

²⁶ Commented upon by Justin the Martyr in *1 Apol.* 33:4, where he emphasizes the non-sexual character of what took place in the Virgin’s womb, this contrary to similar passages in Greek literature, Hans Klein, *Das Lukasevangelium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 99, note 50. Luke 1:35 is quoted in *Gos. Jas.* 11:3, Justin, *Dial.* 100.5 and (with some variations) in Epiphanius, *Ancoratus* 66.5.

²⁷ Cf. also 1 Kings 8:11 (note textual variants) and 2 Macc 2:8 about God’s glory in the temple. The (negative?) variant of the verb, κατασκιάζω is used in Heb 9:5 on how the *cherubim* overshadowed the Ark.

²⁸ Siegfried Schulz, “ἐπισκιάζω”, *Theological Dictionary of the New Testament* 7 (1967): 399. James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder and Stoughton 1980), 244 refers to Vettius Valens 111, where it parallels ὀφθαλμοπονέω, ‘suffer with one’s eyes.’

²⁹ The parallels in Mark 9:7 and Luke 9:34 do not specify that the cloud is bright. See also Rev 14:14 and *Apoc. Pet.* 6 on how Jesus will return on a bright shining cloud.

³⁰ We may also refer to some fragments dealing with the grave of Moses: “a shining cloud (φωτοειδής νεφέλη) overshadows (ἐπισκιάζει) that place” and “a cloud and darkness came over that place” and Josephus, *Ant.* 3.203 and 4.326, Albrecht Oepke, “νεφέλη”, *Theological Dictionary of the New Testament* 4 (1967): 906 and 909.

4.2. THE VERB ἀναφωνέω (v. 42)

The conclusion that we have been able to draw from the verb ἐπισκιάζω is supported by the use of the verb ἀναφωνέω in Luke 1:42 (hapax in the NT): “[Elizabeth] exclaimed (ἀνεφώνησεν) with a loud cry, ‘Blessed are you among women, and blessed is the fruit of your womb.’”

The word ἀναφωνέω³¹ can be used in several ways. It occurs five times in the Septuagint, always about the liturgical song³² that accompanied the Ark when it was brought, first under David to a preliminary tabernacle in Jerusalem, and then under Solomon to its final resting-place in the Temple (1 Chron 15:28; 16:4, 5, 42 and 2 Chron 5:13 respectively), every time in phrases added by the Chronist with his emphasis on the temple cult.

Elizabeth’s answer in Luke 1:43 is also important: “And why has this happened to me that the mother of my Lord comes to me?” The consistent use of the verb ἀναφωνέω in the Septuagint combined with Elizabeth’s question in v. 43 leads to the conclusion that she compares how Mary came to her with how God’s Ark arrived to his Temple (cf. 2 Sam 6:9³³ [and 1 Chron 13:12] “How can the Ark of the Lord come to me?” and 2 Sam 24:21 [and 1 Chron 21:22] “Why has my lord the king come to his servant?”). In this way Luke suggests that Mary is the Ark of the new covenant, with God’s son in her womb.

One detail that can be added is the note about the three months that Mary stayed in the home of Elizabeth (Luke 1:56). This is to be read against the background of 2 Sam 6:11 (and 1 Chron 13:14) which states that the Ark remained for three months in the home of Oved Edom.³⁴ The conclusion that we have drawn from Luke’s use of the two verbs ἐπισκιάζω and ἀναφωνέω is strengthened by this temporal note, which can hardly be coincidental.

4.3. THE GREETING χαίρε AND THE WORDING ἅγιον κληθήσεται

There are two additional Old Testament passages which may have influenced Luke’s choice of words.

³¹ Some important manuscripts read ἀνεβόησεν, among them **8**, C and **θ**. This word is frequent in LXX.

³² Also in *Test. Job* 31.7 about a lament of Eliphaz for Job. We may also refer to Exod 33:3 and 34:9 on how God (dwelling in the Ark) threatened not to “go up among you” and the prayer “let the Lord go with us.”

³³ 2 Sam 6:2–11 may be behind Luke 1:39–44, 56.

³⁴ See Pope Paul VI’s encyclical *Marialis cultus*, *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974): § 26 with notes 77–78 for patristic references. Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium 1, 1–9, 50* (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1970), 64–65, note 161, however, is among those many who argue against a connection between the Ark and the Virgin Mary.

The first of these formulations is the greeting χαῖρε (v. 28), given by the Archangel Gabriel when he approached the Virgin Mary. While this salutation may be just a simple greeting (meaning little more than “good morning”), its appearance in the Old Testament is striking and opens up for more wide-reaching conclusions. It occurs four times. Lam 4:21, addressing Edom, is meant ironically and can be disregarded. The other three, however, are worth considering: Zeph 3:14; Zach 9:9 and (less relevant) Joel 2:21; it is a greeting given to “Daughter Zion/Jerusalem”, here probably addressing Mary as “daughter Zion” personified.

One can hardly draw any conclusions from the very word χαῖρε. But the fact that Luke 1:28–31 is built up much like Zeph 3:14–17 shows that the gospel author points to a connection between the Virgin Mary and “daughter Zion.” The similarities can be summarized as follows:

Zeph 3:14 // Luke 1:28:	χαῖρε // χαῖρε.
3:14	θύγατερ Ζιων.
3:15 // 1:28	God is ἐν μέσῳ σου // μετὰ σοῦ.
3:16 // 1:30	θάρσει // μὴ φοβοῦ.
3:17 // 1:31	God is ἐν σοί // ἐν γαστρὶ. ³⁵

The words ἐν γαστρὶ are still more concrete than the wording in Zephaniah, and they show that the divine presence is not only among the Israelites generally but in the very bosom of the young girl who personifies God’s own people, the true Zion. Her body can even be compared to the Temple or the Ark, where God was literally present among his people.

The second passage to be mentioned is the wording ἅγιον κληθήσεται in Luke 1:35: the child (literally “what is to be born”) will be called holy. The two words ἅγιος, ‘holy’ and καλέω, ‘call’ occur together only here and in Isa 4:3 in a passage (Isa 4:2–6) replete with associations to the Ark in the Sinai desert. The Remnant of Israel, “Whoever is left in Zion and remains in Jerusalem will be called holy (ἅγιοι κληθήσονται) ...” (v. 3), followed in vv. 5–6 by the mentioning of a cloud (νεφέλη) that will cover (σκιάζει) Mount Zion and a canopy (verb: σκεπάζω) above its glory (δόξα).

Neither one of these two passages, taken alone, proves anything. But taken together with the use made by Luke of the two words ἐπισκιάζω and ἀναφωνέω, they strengthen the case that the Virgin Mary is looked upon as the divine Ark of the new covenant. God is present in her bosom, just like God was present in the Ark in the days of the desert fathers and mothers.³⁶

³⁵ See also Isa 7:14, where we read that the young girl will conceive (ἐν γαστρὶ ἔξει).

³⁶ Raymond Brown et al., *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress and New York: Paulist, 1978), 126–134. The theory is developed in Gisbert Greshake, *Maria–Ecclesia* (Regensburg: Pustet, 2014), 50–54 and Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (San Francisco: Ignatius,

5. OTHER AUTHORS AND TEXTS

5.1. THE SAME BASIC CHRISTOLOGY IN MATT AND JOHN

The conviction, expressed by Luke in the pericope about the Annunciation, that God is present among humans in the literal sense of the word in Jesus, is also expressed by other gospel authors. Thus we read Matt 1:18–25, where v. 23 quotes Isa 7:14 LXX “the virgin (παρθένος) shall conceive and bear a son, and they shall call him Emmanuel” (in Hebrew: *immanu-el*) and interprets it through the words “which means ‘God is with us’”. This last phrase, added by Matthew, means: God is really present among his people in the baby Jesus, even before he was born.

The prologue to the Johannine gospel, John 1:1–18 with its focus in v. 14 emphasizes the same point through the words: “And the Word (ὁ λόγος) became flesh (σάρξ) and lived (σκηνώ) among us, and we have seen his glory (δόξα) [---]“. The divine Presence is highly concrete, the very word “flesh” (σάρξ) being used to specify the character of the divine presence among humans. The statement that “we have seen his glory” is also important. The Greek term δόξα³⁷ translates the Hebrew term *kavod*, which is used several times by the prophet Ezekiel, when he describes the events when Jerusalem fell to the Babylonians, and God’s concrete *kavod* could be seen leaving the Temple in order to move to Babylon and the Jews exiled there, later to return (Ezek 10:18–19; 11:22–23; 43:2–5; see also Isa 6:3). The Temple in Jerusalem, and especially the Ark, was considered to be the concrete dwelling-place of God. John’s words that “we have seen” (ἑθεασάμεθα) emphasize that God Incarnated really was in the midst of his people.³⁸

5.2. TWO OTHER PERICOPES IN LUKE

Luke twice returns to the theme of Jesus as the Son of God in a specific sense, in Luke 3:21–22 on the baptism of Jesus and in Luke 9:28–36 on the transfiguration of Jesus. Both times a divine voice declared that God is present in Jesus. At the baptism this became evident when the divine spirit descended upon him in the shape of a dove, and at the transfiguration when a cloud overshadowed (ἐπεσκίαζεν) him. The connection to the traditions about the divine presence in the Ark is made evident through the use of the same fairly rare Greek verb (in all the three Synoptic gospels). Luke 1:35 about the divine presence in the bosom of the Virgin Mary is thus followed up at the baptism and the transfiguration of her son, being “Son of God” (Luke 3:22; 9:35). At the

2004), 271–280.

³⁷ The word δόξα is used three times in Luke 2, e.g. in v. 9 on how God’s glory shone around the shepherds at Bethlehem.

³⁸ See Raymond Brown, *The Gospel According to John* (Garden City: Doubleday, 1966), 32–35.

baptism Jesus's divine sonship is proclaimed for him ("You are my Son, the Beloved ..."), and we do not read about any witnesses. At the transfiguration it is proclaimed for the Apostles, who were there ("This is my Son, my Chosen ..."), and later they made that proclamation their own, something that Luke went on to write about in the Acts of the Apostles.

6. CONCLUDING REMARKS

Luke has used a literary genre from the Greco-Roman world. He has used terminology from this world to express his Christological message, but only after having reinterpreted the words through the use of a Jewish associative field surrounding the Greek verb ἐπισκιάζω. As we have seen, this verb is used in the Old Testament and contemporary Judaism for the Temple and especially the Ark as the place for God's presence among his people.

But did Luke really intend to emphasize that the Virgin Mary corresponds to the Ark as the bodily *locus* for God in the human world? Would he not need to state that fact more clearly? Not necessarily. Many contemporary Jews, not only the Pharisees, knew their holy scriptures very well, and it is fully possible that the use of a couple of distinct words (ἐπισκιάζω and ἀναφωνέω together with some allusions) are enough to direct a knowledgeable reader to the interpretation intended by the author.

But if we take the step proposed by the expression "From author-hermeneutics to text-hermeneutics"³⁹ and ask the question what is in the text, no matter whether the author knew it or not, we can understand it from the perspective of the faith of the Church, when she looks back on the sacred events. The modern concept of *sensus plenior*⁴⁰ can help us here. When Luke described the Annunciation, he – consciously or not – chose words and expressions that made it possible for the Fathers of the Church to understand the Virgin Mary and her acceptance of the incredible task that God offered her by describing her as the Ark, the physical abode of God among his people.

³⁹ Luis Alonso Schökel, *A Manual of Hermeneutics* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 28–39.

⁴⁰ On this concept see Raymond Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore: St. Mary's University 1955).

BIBLIOGRAPHY

- Beard, Mary et al. *Religions of Rome 2. A Sourcebook*. Cambridge: University Press, 1998.
- Berger, Klaus and Carsten Colpe. *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Bertram, Georg. “ὕψιστος”. *Theological Dictionary of the New Testament* 8, 614–620. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Brown, Raymond. *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary’s University, 1955.
- Brown, Raymond, *The Gospel According to John (i–xii)* (The Anchor Bible 29). Garden City: Doubleday, 1966.
- Brown, Raymond. *The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus*. London: Chapman, 1974.
- Brown, Raymond et al. *Mary in the New Testament*. Philadelphia: Fortress and New York: Paulist, 1978.
- Cartlidge, David and David Dungan. *Documents for the Study of the Gospels*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Collins, Adela Yarbro. *Mark* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress, 2007.
- Deissmann, Adolf. *Light from the Ancient East*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- Delling, Gerhard. “παρθένος”. *Theological Dictionary of the New Testament* 5, 826–837. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Ehrenberg, Victor and A. M. H. Jones. *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*. 2nd ed., Oxford: Clarendon, 1976.
- Elliott, Neil and Mark Reasoner. *Documents and Images for the Study of Paul*. Minneapolis: Fortress, 2011.
- Fitzmyer, Joseph. *The Gospel According to Luke (I–IX)* (The Anchor Bible 28). Garden City: Doubleday, 1981.
- Foerster, Werner. “σωτήρ”. *Theological Dictionary of the New Testament* 7, 1003–1024. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Fornberg, Tord. “Baal-zevul – the History of a Name”, in M. Tilly, ed. *L’adversaire de Dieu / Der Widersacher Gottes* (WUNT 364). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 95–106.
- Greshake, Gisbert. *Maria – Ecclesia*. Regensburg: Pustet, 2014.
- Horsley, G. H. R., *New Documents Illustrating Early Christianity* 1 and 3. Sydney: Macquarie University, 1981 and 1983 respectively.
- van der Horst, Pieter. *Saxa judaica loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions*. Leiden and Boston: Brill, 2015.
- Klauck, Hans-Josef. *The Religious Context of Early Christianity*. Edinburgh: Clark, 2000.
- Klein, Hans. *Das Lukasevangelium* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I/3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Moulton, James Hope and George Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1930.
- Oepke, Albrecht. “νεφέλη”. *Theological Dictionary of the New Testament* 4, 902–910. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Paul VI. “*Marialis cultus*”. *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974): 113–168.

-
- Ratzinger, Joseph. *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius Press, 2004.
- Reumann, John. *Philippians* (The Anchor Yale Bible 33B). New Haven and London: Yale University Press, 2008.
- Schökel, Luis Alonso. *A Manual of Hermeneutics*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Schürmann, Heinz. *Das Lukasevangelium 1,1–9,50*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1970.
- Schulz, Siegfried. “ἐπισκιάζω”. *Theological Dictionary of the New Testament* 7, 399–400. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

Ida FRÖHLICH

PESHER HABAKKUK – THE PURPOSE AND MEANING OF A PECULIAR WRITING

A group of some twenty (mainly prophetic) quotations of the OT in the Gospel of Matthew, that are characterized by the introductory formula “in order that it may be fulfilled” reflect that the temporal perspectives and technique of the pesher-type interpretation was not unknown to the author.¹ Scholars have argued that Paul’s interpretation of the OT reveal similar phenomena (“midrash pesher”).² The pesher is a special method and form of interpretation characteristic to Qumran. However, the earliest examples of the *pesher* (termed as *pishra*’ in Aramaic and *pesher* in Hebrew) are to be found in the Danielic collection as interpretations of dreams and visions. The *pesher* is not a usual commentary intended to clarify the context and the background of the text interpreted. It is rather the decoding of the text and the same time translating its symbols into a different language: elements of an image seen in a dream or vision are specialised and identified with future events related to the fate and judgement of kingdoms and rulers. Danielic *pesher* is basically historical. Dan 2 speaks on four successive kingdoms/rules (*malku*’), and the fall of the last one. Dan 7 has the same object, viewed from a different perspective. Dan 9 is the interpretation of a written prophetic text introducing a new chronology for Jeremiah’s prophecy on the 70 years Babylonian exile (Jer 25:11; 29:10).

Qumran *pesherim* (the plural form of *pesher*) is a name for a group of works that contain running, verse by verse interpretations of authoritative texts (prophets, Psalms). Interpretations are introduced by the formule *pišrō ‘al* or *pešer ha-dābār* “this is the (pertinent) interpretation.” Prophetic words are interpreted as prophecies to be fulfilled in a much later time, that of the interpreter. According to the Habakkuk *pesher* “Then God told Habakkuk to write down what is going to happen to {to} the

¹ Krister Stendahl, *The School of St. Matthew And its use of the Old Testament*, Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala / Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis 20 (Uppsala: Das neutestamentliche Seminar zu Uppsala/Seminarium neotestamenticum Upsaliense, 1954), 195–96. The formule is “*touto de gegonen, hina plērōthōsin hai graphai tōn prophētōn*” (Mt 26:56) and its variants.

² E. Earle Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament* (Edinburgh Tweeddale Court: Oliver and Boyd, 1957); Idem, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays*, WUNT 18 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1978; Grand Rapids MI: Baker Academic, 1993; Eugene OR: Wipf and Stock, 2003).

generation to come; but when that period would be complete He did not make known to him" (1QpHab VII.1–2). It is the Teacher of Righteousness "to whom God made known all the mysterious revelations of his servants the prophets" (1QpHab VII.4–5), and it is he "alone who is able to interpret ancient prophetic revelations as references to the present time."³ In Qumran views, historical time ("prophetic time") and the interpreter's time paralleled each other. Human groups, persons, and their behaviour referred to in the prophetic time appeared again in a remote age, that of the interpreter's. Modern readers face many problems when trying to understand these texts since real names of persons and groups referred to in them are substituted by sobriquets. The identity of these persons was certainly well known to the ancient readers.

What was the meaning and purpose of writing interpretations in an esoteric language? The demand of secrecy – so characteristic for learned and elusive communities – does not explain in itself the phenomenon. It was generally supposed that the Qumran *pesharim* (written about the middle of the 1st century BCE) relate the history of the Qumran community in a coded language. However, the only event that is mentioned from the past of the community is the visit of the Evil Priest at the community on "the day of their sabbatical rest" and his clash with the Teacher of Righteousness (1QpHab IX.2–12). The rest of the references related to "the righteous" or Judah (i.e. the community) speak about their future – and not their past – describing their salvation in the upcoming days. On the other hand, there are abundant allusions to the characteristics and history of persons and groups representing "the other."

TYPES AND DICHOTOMY

The *pesharim* reflect a strong dichotomy of the worldview of their authors. There are two opposite groups facing each other: first, the "we-group" (called by the sobriquets "the righteous," "Judah" and its composites), a group identical with the author and his milieu; secondly, "the others," called by sobriquets referring to individuals like the Evil Priest; the Priest; the Last Priests of Jerusalem (both names identified with various Hasmonean rulers); the Scoffer, the Liar, and the Pourer of Lies, and sobriquet referring to groups like the Interpreters of Smooth Things, Ephraim (identified with the Pharisees), and Menasheh (identified with the Sadducees). Both parties are typified on the basis of their attitude to the Mosaic Law. Members of the "we-group" do consider the Law and follow it in a right way while persons and groups representing "the other"

³ Extant copies of the *pesharim* are from the second half of the first century BCE. Since the *pesharim* Habakkuk (1QpHab) makes several references to the occupation of the land of Israel by the Roman army (Pompey's war, 63 BCE) it can be supposed that the final form of the texts was shaped about the middle of the 1st century BCE, following the Roman conquest of Syria (64 BCE) and neighbouring countries.

permanently violate the Law, or follow an erroneous legal interpretation. The righteous and the alien are characterized, respectively, by holiness and purity, and impurity.

Sources of the sobriquets are usually not identical with the interpreted prophetic texts.⁴ A number of sobriquets like the Interpreters of Smooth Things, the Scoffer, the Liar, and the Purer of Lies appear in the Damascus Document composed in the middle of the 2nd century B.C. (*dwršy hhlqwt* Interpreters of Smooth Things in CD I.18–19; *yš hlšwn* the Scoffer in CD I.14, *’nšy hlšwn* in CD XX.11, *yš hkbz* the Liar in CD XX.15, *mytyp hkbz* “Sprinkler of Lies” in CD VIII.13. The application of these names – completed by several new items – continues on in the *pesharim*, written a century later. This leads one to think that the sobriquets may have had a continuous tradition in the collective memory of the socio-religious group whose literature is represented by the Qumran library – and that these names may have been adapted to various persons and groups at various times.

The main source of the sobriquets used in the *pesharim* is Isa 28–30,⁵ with the main theme of the opposition of two groups: the group associated with the prophet and his people, and another group considered as wicked. Three thematic parts are to be differentiated in the text:

- 1/ Ephraim’s drunkards (Isa 28:1–6)
- 2/ Priests and prophets losing their way through tippling (Isa 28:7–13)
- 3/ The arrogants (*’nšy lšwn*) and the cornerstone laid in Zion (Isa 28:14–22)

“The arrogants” (*’nšy lšwn*) in Isaiah are “rulers of this people in Jerusalem” who had “made a treaty with Dead and signed a pact with Sheol”; they “have taken refuge in lies”. The prophet accuses them of turning aside from the covenant made with YHWH and foretells the fall of the wicked (Isa 28:14–18). The name in Isaiah stands for the leading circle (priests and kings) of the Judaeon state in the prophet’s time (end of the 8th century BCE). Interpreters – the spiritual ancestors of the Qumran community – may have actualized the name as referring to a person considered as wicked of their own time: *yš hlšwn*, The Scoffer (CD I.14). The author of the Damascus Document (CD) contrasts the Scoffer’s figure with that of a teacher when accusing him of “pouring waters of lies over Israel”: *b ’mwd yš hlšwn šr hytyp lysr’l mymy kzb* (CD I.14–15). The Scoffer was a character who, according to the interpretation, embodied lies and

⁴ One of the rare exceptions is the case of the Angry Lion in 4Q169 (4QpNah) 3–4 i.4–8 which seems to be a topical name, where the lion – symbol of the bellicose Assyrian empire in Nahum’s text – is interpreted as the Angry Lion, designating, to all probability a Hasmonean king-priest. There are only two distant occurrences of this name, 4Q169 (4QpNah) 3–4 i.5, 6 and 4Q167 (4QpHos^b) 2 2 (mention of an ‘angry lion’). 4Q163 (4QpIsa^c) 14 5 mentions “a lion”.

⁵ This was pointed out by Devorah Dimant, “Pesharim, Qumran,” *ABD* 5:244–51.

deceit. He is identical with the *ʾyš hkbz* (Liar) and the *mytyb hkbz* (“Sprinkler of Lies”), figuring, too, in the Damascus Document (CD I. 14–17).⁶

Isa 28:7–13 speaks of priests and prophets who had lost their way through wine. They “lose their way through tipping, and stumble in judgement”. The next verses give a lifelike description of the environment (probably the Temple court, the site of the offerings) defiled by them, and their gibberish speaking. The drunkard priest in Isaiah disseminate unintelligible teachings. The passage is not simply a parody and condemnation of drunkenness. The motif of drunkenness expresses here the violating the holiness of the sanctuary. The book of Leviticus categorically forbids for the priests drinking alcohol before their service:

“You and your sons you must not drink wine or strong drink when you are to enter the Tent of Meeting, that you may not die. This is a rule binding on your descendents for all time, to make a distinction between sacred and profane, between clean and unclean, and to teach the Israelites all the decrees which the Lord has spoken to them through Moses.”
Lev 10:9–10.

Thus the state of soberness substantially belongs to priestly functions, first of all to their function of interpreting the law. The priests’ gibberish stands for their false teaching. This is the background of the prophet’s question inserted in the text of the description: *ʾt my ywrh dʾt*, “Who is there that can be taught?” (Isa 28:9). These priests cannot be accepted as legitimate interpreters of the law, because they violated the holy place by violating the prescriptions and contaminating it with filthiness and impurity; thus they rightly deserve the attribute *rsʿ*; “guilty,” “impious.”

In a few words, the sobriquets were created by the interpretation of special prophetic texts, especially Isaiah 28–30 (there is no room here to consider Hosea 5–10 and other prophetic texts, possible sources of further names and expressions familiar in the pesharim). These texts have a common thematic; all of them speak about the moral and cultic sins of Israel, and their leaders.

SINS OF THE EVIL PRIEST AND GROUPS OF “THE OTHER” – PLUNDERING AND VIOLENCE

The Wicked Priest or Impious Priest (*kwhn hrsʿ*)⁷ – an obvious counterpart of *šdyq*, represented by the Teacher of Righteousness – is accused of sins of plundering and viol-

⁶ The sobriquets *ʾyš hkbz* (“Liar”) and *mytyb hkbz* (“Sprinkler of Lies”) are based on Mic 2:11. The text of Hosea contains the terms *murh* (“teacher”) and *mytyb* (“sprinkler”), without any attribute. Knowledge is represented as rain that waters (*ywrh*) the earth in Hos 6:3.

⁷ Other forms of the name are *kwhn hʾhrwn* 4Q167 (4QpHos^b) 2 3; *kwhny yrwšlym hʾhrwnym* (1QpHab IX.4).

ence. The Evil Priest is presented as one “having ignored God for the sake of riches,” robbing riches of the “violent men,” and taking acts resulting in “every type of defiling impurity (*tw'bw't ... bkw'l ndt tm'h*)” (1QpHab VIII.8–13). His attack against the Righteous Teacher (1QpHab IX.8–12) and the teacher’s community (1QpHab XI.2–8) means the sin of violence. This act meant at the same time the violation of the sabbatical rest of the community on the day of Yom ha-Kippurim.

A further theme of violence is the reference to the Angry Lion who hanged people alive (4Q 169 (4QpNah) 3–4 i : 7–8. Ephraim, the city of the *dwršy hhlqwt* (Interpreters of Smooth-Things, whose sins are lies, deceit, and looting), is called “city of bloodshed” in both the prophetic text (Nah 3:1) and its interpretation (4Q169 (4QpNah) 3–4, II.2–3). The Hasmonians are mentioned in the *pescharim* as the Wicked Dynasty (*byt šm[tm]*) who called in the *kittim*, the enemy ravaging the land (to be identified here with the Romans, the campaign of Pompey in 64–63 BCE) (1QpHab IV : 10–13). They are guilty of “building a worthless city by bloodshed (*dmym*) and forming a community by lies (*šqr*)” (1QpHab X:10).⁸ The oppression of the holy people is often mentioned in other passages of the *pescharim* as well.⁹

The Wicked Priest had a reputation for reliability at the beginning of his term of service but later on, “when he became ruler over Israel he became proud and forsook God and betrayed the commandments for the sake of riches” (1QpHab VIII.9–11).

A new element among the sins is looting, the collecting of “ill-gotten riches from the plunder of the people” by the “later priests in Jerusalem” (1QpHab IX:5). The Wicked Priest “stole the assets of the poor” in Judah (1QpHab XII.9–10). The looting of the Wicked Priest—even if the goods he collected were those of the sinners—and his other deeds are characterized as impurities (*kl ndt 'wnh*) (1Q pHab VIII : 12–13).¹⁰ The mention of the sin of avarice recalls the second item on the list called the “three traps of Belial,” contained in the Damascus Document (CD IV.15–18). Otherwise known from a fragment of the *pescharim* as the “traps of Belial” (*phy bly'l*), which the Community of the Poor will escape (4Q 171 (4QpPs^a) 1–10 II : 10–11), these traps are fornication (*zwnwt*), wealth (*hwn*), and defiling the sanctuary (*tmy hmqdš*) (CD IV : 17–18). Looting and gathering of riches by force is a specific form of the sin of

⁸ The Wicked Priest had a reputation for reliability at the beginning of his term of service, but later on, when he became ruler over Israel, “he became proud and forsook God and betrayed the commandments for the sake of riches” (1QpHab VIII.9–11).

⁹ The oppressors are the Man of the Lie, who turned against the elect according to 4Q 171 (4QpPs^a) 1–10 iv. 14), and “the wicked princes who oppress his holy people, who will perish like smoke that is lost in the wind” in 4Q 171 (4QpPs^a) 1–10 iii. 7–8).

¹⁰ Impurity is termed here as *niddah*, the impurity of the menstruant. Words for impurity (*tumah*, *niddah*) were equated with sin or used as metaphors for sin in the rabbinic literature, see Simcha Fishbane, *Deviancy in Early Rabbinic Literature: A Collection of Socio-Anthropological Essays*. BRLA 27 (Leiden: Brill, 2007), 63.

violence (*hms*), considered by the Essenes (the Qumran Community) as leading to destruction.

The name of the Wicked Priest is contrasted by other Qumran names like “the sons of Zadoq, the priests” (*bny šdwq hkhnym*), called several times “keepers of the covenant.”¹¹ As to the origin of the nickname “Wicked Priest,” there is no biblical passage that could be a candidate. However, the poetical image of the impious *kwhnym* in Isa 28–30 as one of the factors that might have inspired this name cannot be ignored. Another source was, of course, the historical reality of the Hasmonean kingdom and the real figures of the Hasmonean kings bearing the title of high priest.¹² The name *kwhn*—with its Isaianic negative connotation—is given to all of the Hasmonean rulers. Although they originated from a priestly family, they did not belong to the Sadducees, traditional bearers of this title. It is also well known that some Hasmonean rulers were blamed with not being suitable to the title of high priest.¹³ According to Josephus the Pharisees asked John Hyrcanus to renounce his title of high priest. It was rumoured that Alexander Jannaeus’ grandmother had been captive (a state that involves the probability of the genealogical impurity of her offspring) and the king was pelted with ethrogs while completing his duty as high priest during the New Year festival.¹⁴ It is not our task to deal here with the question of the identification of *khn brš’* with historical figures; as a name with a collective meaning, it designates various persons in different passages of the pesharim, and the proper meaning of the reference depends on its context. References to the Wicked Priest in the Peshar Habakkuk can unambiguously be associated with data of the history of Alexandros Jannaios (103–76 BCE) and his sons.¹⁵

¹¹ Cf. 1QS V.2, 1Q28a (1QSa) I.2, 24, II.3, 1Q28b (1Qsb) III.22. In 1QS V.2, the sons of Zadok are called “keepers of covenant.”

¹² The title was acquired first by Jonathan, in 152 BCE. Simon assumed the leadership in 142 BCE, receiving the double office of high priest and prince of Israel. The leadership of the Hasmoneans was established by a resolution, adopted in 141 BCE, at a large assembly “of the priests and the people and of the elders of the land, to the effect that Simon should be their leader and High Priest forever, until there should arise a faithful prophet” (1 Macc 14:41).

¹³ On the question of the origin and background of the Hasmoneans, see recently Alison Schofield and James C. VanderKam, “Were the Hasmoneans Zadokites?” *JBL* 124 (2005): 73–87; Tessa Rajak, “The Hasmoneans and the Uses of Hellenism,” in *A Tribute to Geza Vermes*, ed. Philip R. Davies (Sheffield, UK: JSOT Press, 1990), 260–80. Josephus only reports one specific conflict between the Pharisees and Hyrcanus (Ant 13.288–296).

¹⁴ One year during the Jewish holiday of Sukkot, Alexander Jannaeus, while officiating as the high priest in the ceremony at the Temple of Jerusalem, was pelted by the crowd with the citrons (*ethrogs*) that they were holding in their hands as a sign of displeasure with the ruler, see Josephus Ant 13:372

¹⁵ Literature on identifying the Wicked Priest is numerous. In earlier literature see Geza Vermes, “The Essenes and History,” *JJS* 32 (1981): 18–31. The name is interpreted as a collective one, designating the members of the Hasmonean dynasty, in the order of their succession by A. S. Van der Woude, “Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary,” *JJS* 33 (1982): 349–59. In my opinion, the name is a collective one, but it cannot be related to a whole line of successive rulers; references to the Wicked Priest are to be

CULTIC OFFENSES OF THE EVIL PRIEST, THE PRIESTS AND PHARISEES

Besides being illegitimate and violent, the Wicked Priest is guilty of cultic sins. The Wicked Priest “did not circumcise the foreskin of his heart” (1QpHab XI.8–15) and “committed his abhorrent deeds, defiling the Temple of God” (1Q pHab XII : 8–9, cf. also 1QpHab XI.17–XII.10). In the light of the Isaianic text on the drunkard priests the intemperance of the Evil Priest, his love for wine can also be labelled as a cultic sin (Jos Ant 13.398).

Sins, meaning the non-observance of the Law committed by the Wicked Priest and by leading groups of priests and Pharisees, are recurrent themes in the pesharim. This theme is expressed in terms like erring, lies, false teachings, and lack of knowledge, and in symbolical names like the Liar (*ʿyš bkzbb*), the Scoffer (*ʿyš hlšwn, ʿnšy hlšwn*), and “the Poured of Lies, who deceived many” (1Q pHab X : 9).¹⁶ The designation of the Pharisees as the Interpreters of Smooth-Things (*dwršy hhlqwt*) refers at the same time to their *halakhah*, considered as erroneous (4Q169 (4QpNah) 3–4, 7).¹⁷ They are also called, for a similar reason, the misleaders of Ephraim.¹⁸ The Wicked Priest (*kbn hršʿ*) “forgot God who had f[ed them,],” and his “ordinances they cast behind them, which he had sent to them [by the hand of] his servants the prophets” (4Q166 (4QpHos) II.3–5). “[The priests of Jeru]sa[lem which went astray” (1Q14 (1QpMic) 11, 1). The violent attack of the Evil Priest against the Righteous Teacher, was at the same time an attempt to cause the righteous stumbling (*lkšylm*), in other words, to dissuade them from the right way of observing the Law (1QpHab IX.4–9). This deed can again be labeled as a “cultic sin” since it is an attempt at forcing a group to misinterpret the religious laws and thus following a wrong *halakhah* to lead a wrong religious practice.

LEGITIMATION AND ANCIENT NEAR EASTERN HISTORIOGRAPHY

Ancient Near Eastern historiography, especially Mesopotamian and Hittite sources, present cultic sins, violence, and sexual misdeeds as the causes of plagues as well as the

associated, rather, with Alexandros Iannaios and his two sons, see Ida Fröhlich, “*Time and Times and Half a Time: Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras*,” JSPSup 19 (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1996), 163–65.

¹⁶ The sobriquet “Scoffer” is based on Isa 29:20: “the assembly of the Scoffers (*ʿdt ʿnšy hlšwn*) who are in Jerusalem” (4Q162 ii.10).

¹⁷ The name originates from Isa 30:10, *hlqwt*, “smooth things, delusions.” The Qumran name is a pun based on the similar sounds of the nouns *hlk*, “to go,” and *hlqb*, “smooth thing, delusion.”

¹⁸ They “mislead many (*mt ʿw rbyim*) by their false teaching, and their lying tongue and their wily lip; kings, princes, priests, and populace together with the resident alien” (4Q 169 (4QpNah) 3–4 ii .8–9).

reasons for historical catastrophes and the fall of dynasties.¹⁹ Biblical historiography has a similar attitude to history. Narrating the history of the Northern Israelite Kingdom, the books of Kings repeatedly refer to the “sin of Jeroboam,” committed by each of the rulers of the Northern Kingdom. The sin referred to in the book of Kings is the form of the cult of YHWH as it was practiced in the Northern Kingdom—and which was considered a wrong practice by the author (who lived in the Southern Kingdom of Judah). It is this cultic practice that the chronicler sees as the ultimate cause of the fall of the Northern Kingdom. This opinion is explicitly stated in 2 Kgs 17:21–23:

“When he had torn Israel from the house of David, they made Jeroboam son of Nebat king. Jeroboam drove Israel from following the Lord and made them commit great sin. The people of Israel continued in all the sins that Jeroboam committed; they did not depart from them until the Lord removed Israel out of his sight, as he had foretold through all his servants the prophets. So Israel was exiled from their own land to Assyria until this day.”

Biblical attitude to history is in line with Ancient Near Eastern texts legitimating kings, founders of new dynasties – and the same time de-legitimating kings of the fallen dynasty. The Edict of Cyrus, was written on the occasion of his accession to throne in Babylonia, shortly after his victory over Nabonidus, the last king of the Neo-Babylonian Empire, in 539 BCE. The proclamation to the people of Babylon was written in Akkadian, by the Babylonian Marduk priests, according to the Mesopotamian tradition. It is a self-legitimation of Cyrus as the king of Babylonia, and, at the same time the de-legitimation of Nabonidus, king of the fallen dynasty.²⁰ Nabonidus is characterized as “a weakling” who committed a series of cultic and social offenses: he removed the correct images of the gods from their thrones and ordered them to be replaced by imitations.²¹ He introduced inappropriate rituals in Ur and other sacred cities; he interrupted the regular manner of offerings and he changed the worship of Marduk, “the king of the gods,” into an abomination. He tormented the inhabitants of Babylon by corvée-work (lines 5–8). When the people of the city complained, Mar-

¹⁹ The ethical evaluation of history was demonstrated first by Hans G. Güterbock in “Hittite Historiography: A Survey” in *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, ed. Hayim Tadmor and Moshe Weinfeld (Jerusalem: Magnes Press, 1983), 21–35. See also Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011), 206–233, especially the chapter “The Birth of History from the Spirit of the Law,” which speaks of a “semiotization of history in the name of ethics” in ancient Near Eastern historiography.

²⁰ An English translation of the Cyrus cylinder is found in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. by J. B. Pritchard, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 315–16; hereafter referred to as *ANET*.

²¹ Nabonidus, fearing the devastation of the enemy, ordered all statues of deities in the region to be transported to Babylon, according to the Chronicle of Nabonidus III.9–11; for a translation see *ANET* 306–39. On the sources and events of the capture of Babylon, see Pierre Briant, *Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002), 40–44.

duk—the patron deity of the city and “the lord of the gods”—became terribly angry, and, together with other gods, he left the city. The inhabitants of Babylon became like living dead until Marduk had mercy upon them. He scanned and looked through all the countries, looking for a righteous ruler. He pronounced the name of Cyrus, king of Anshan, to become “the ruler of all the world” (lines 11–12). Cyrus’ good deeds and his upright mind ordered him to march against Babylon which he made him enter without any battle, sparing Babylon any calamity. Nabonidus, who did not worship Marduk, was delivered by the god into Cyrus’ hands (lines 13–17). The entire country of Sumer and Akkad bowed to Cyrus “and kissed his feet, jubilant that he received the kingship (line 18).

The text continues with Cyrus’s self-glorification as the legitimate king of Sumer and Akkad, king of the four rims of the earth, “whose rule Bel and Nebo love” (line 22). Marduk induced the inhabitants of Babylon to love Cyrus, whose numerous troops walked around Babylon in peace, and nobody was terrorized. He abolished the corvée laid upon Babylon by its previous ruler. He gathered exiled people and returned them to their former habitations. The cults in Babylon were restored by him, and the country enjoyed peace (lines 23–43).

Another text, the so-called Verse Account, written by the same group—the Marduk priests of Babylon—in their own name lists the same sins (social and cultic offenses) of Nabonidus, in order to de-legitimate him.²²

The Babylonian Jewish diaspora also witnessed the conquer of Babylon by Cyrus. The Persian king was legitimized for them by the prophet Deutero-Isaiah who called him “anointed” (*mšyh*) (Isa 45:1–2). The occurrence of such a text reflects the demand of the prophetic legitimation for kings. Saul and David were legitimated as kings of Israel by being elected and anointed by the prophet Samuel (1 Sam 10:1, cf. 15:1; 16:1–13). Adonijah, the pretender to the throne of David, aimed at being legitimated by the prophet Natan (1 Kgs 1:34), while Jehu was elected king by the prophet Elisha and anointed by another prophet sent to him by Elisha (2 Kgs 9:1–10). Cyrus’ legitimation by Deutero-Isaiah was addressed to the Jews living in the diaspora and for those living in the Judean province. No prophetic or priestly legitimation of later rulers, neither Persian nor Hellenistic is known. However, the demand of prophetic legitimation of the ruler persisted even in Hellenistic times. The Pharisees questioned Johannes Hyrcanus’ claim to the royal title, saying that it needed a prophetic legitimation.²³

Legitimation of kings by prophets or by a priestly corporation had been a general demand in the ancient Near East. In Babylon, it was the body of the Marduk priests, servants of the protecting deity of the Babylonian state, who were authorized to legitimate the king. At a dynastic change, it was the same group that delegitimated the last

²² ANET, 312–315.

²³ The story is related in Josephus Ant 13:288–298.

king of the fallen dynasty. Principles for legitimation and delegitimation were the same: the attitude of the king to the practice of the cult and his social practice. Fallen kings were demonstrated to have committed sins related to the cult (neglecting duties and practicing improper forms of the cult) and trespassing the borders of social rules (oppression, exploitation of or violence against the inhabitants, bloodshed). Victorious kings were given a praise for their virtues of piety and social righteousness, which called the help of the protecting deity of the social community over which the king ruled (and similarly, sins of the king called the deity's anger).

The legitimation of a new dynasty needed prophetic or priestly words on the divine election of the new ruler, words that provided a catalogue of his virtues, including the support of the correct practice of the local cult and the benefits concerning the local people. In light of the ancient Near Eastern practice concerning royal legitimation (and delegitimation), the purpose of the Qumran *pesharim*—at least the purpose of those where references to historical events can be detected—appears to have been delegitimizing the Hasmonean dynasty when evoking their sins related with the cult and religious practice, as well as social and economic life. Authors of the *pesharim* gave voice to this claim through a double prophetic voice, in a twofold process of interpretation: first, using the earlier interpretations of Isaiah and Hosea, prophetic texts that became sources of the sobriquets; and, secondly, creating their own interpretations in the *pesharim*, systematic interpretations of other prophetic texts like Habakkuk where these sobriquets were used with the same meanings. Through the thorough and systematic interpretation of prophetic texts they substantiated the prophetic de-legitimation of the Hasmonean dynasty, and presented a new ideal, that of the elect, represented by the community and its leaders.²⁴

²⁴ Following the Roman conquest of Syria and Palestine the Hasmonean rule became nominal in their kingdom.

Endre m HAMVAS

THE HERMETIC BACKGROUND OF THE PAULINE TERM 'LOGIKÉ LATREIA'

I. INTRODUCTION

In a famous passage, in his letter to the Romans Paul says the followings: Παρακαλ ον υμς, δελφο, δια των οικτιρμων του θεου, παραστησαι τα σματα υμων θυσιαν ζωσαν γιαν ευρεστον τω θε, την λογικην λατρειαν υμων· και μη συσχηματιζετε τω αιωνι τουτω, λλα μεταμορφουσθε τη νακαινωσει του νοδς, εις το δοκιμζειν υμς τι το θελημα του θεου, το γαθον και ευρεστον και τελειον.¹

Many attempts were made to find the exact meaning of the mysterious term 'logiké latreia'.² In my paper, I will try to shed lights to its proper meaning on the basis on some philological and theological observations. As we will see, the textual context of the Pauline letter do the term more comprehensible, and some parallels from the theology of the letter to the Hebrews also yield some observation of high value. As we will see, as regard to the term itself, its origin should be searched for in the Hellenistic religious mileu, not only in the mysteries but in Jewish circles (e.g. in the treatises of Philo) too. In the followings I will try not only to analyse the linguistical aspects of the idiom, but to give a theological explanation of the meaning of the term *logiké latreia* and the idea of the offering of the body as a sacrifice that is in close connection with the idiom studied.³

¹ Rom, 12, 1–2.

² One of the main inspirations for me was Richard Reitzenstein's famous book, *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig: Teubner, 1927). See especially chapter XVI. I think this book is important also nowadays, because it is a great example how can a philologist contribute to the solution of the tological problems. The topic was studied from an other point of view earlier in the Biblical Conference in Szeged. Cf. Janos Manabu Akiyama, "The "Spiritual Worship" (RM 12, 1) in Contrast with the "Dedication" (Jm 2,21)" in: György Benyik, ed.: *Interpretation of the Letter to the Romans* (Szeged: JATEPress, 2018), 39–49.

³ For the theological commentaries I used mainly: Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Cambridge UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1996); James W. Thompson, *Hebrews* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008). Cf. also: Anthony J. Guerra, *Romans and the apologetic tradition* (Cambridge: Cambridge UP, 1995).

As a curiosity I need to mention, that I looked the possible translation and interpretation in the Hungarian official translations of the Bible (Catholic and Protestant ones too), but there are a great divergence between the different versions, so it could be said that there cannot be found an accordance between the translators. As far as I can judge, in the English speaking world the situation is the same. The Catholic New Jerusalem Bible translates it in the following manner: *I urge you, then, brothers, remembering the mercies of God, to offer your bodies as a living sacrifice, dedicated and acceptable to God; that is the kind of worship for you, as sensible people*, while according to the King James Bible the passage has the meaning: *I beseech you therefore, brethren, by the mercies of God, that ye present your bodies a living sacrifice, holy, acceptable unto God, which is your reasonable service*.

And it is true: it can be said that the term *logike latreia* is a mysterious one that deserves a special attention. Temporarily I do not apply an English idiom, I will use the original Greek term; I hope, that at the end of my paper, my suggestions would be more clearer. To sum up: my intention is – following the footsteps of the great German scholar, *Richard Reitzenstein* – to render some data through philological investigations for the better understanding of a theological problem in Paul. In this manner I will contribute to the book of *Berger – Colpe*⁴ searching for some parallels in the Hellenistic world to the New Testament.

In the early 20th century, in his famous book – *The Hellenistic mystery religions* – *R. Reitzenstein* made an attempt to solve the problem of the origin of the Pauline idiom. I think his book is worth to read also nowadays: he sees clearly how important are the linguistic idioms used in mystery and in gnostic circles to understand why the terms like *pneuma* and *logike latreia* play a special role in Paul and in the New Testament, but he extremely stresses the oriental influences in the whole book and maybe he does not focus sufficiently to the theological implications. It is interesting also that he did not examine the wider textual context of this part of the letter; it can be said that in one way, he is right when he realizes how important is to study the linguistic character of the idiom, but in other way, I think he fails to take notice of the importance of the fact that the *latreia* must be the body (the soma) itself, the soma; that is to say, not only the term *logiké latreia* is important but also the function of the body as a sacrifice. To sum up in a word: why does Paul say that the Romans must offer their body as *logiké a latreia*?

⁴ Claus Berger – Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Göttingen, Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).

2. THE HELLENISTIC BACKGROUND⁵

Before we could answer the question it is needed to examine some parallel texts. Reitzenstein noted also that a Hermetic idiom is in close linguistic connection with the Pauline letter.⁶ In the 13. treatise of the *Corpus Hermeticum* (CH) we can read the followings: δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν.⁷ The phrase *logike thusia* also caused many attempts to find the proper interpretation. Brian P. Copenhaver⁸ translated it as 'speech offering' while Mahe and others⁹ as 'spoken sacrifice'.¹⁰ The term could be found in another Hermetic treatise, the Poimandres: δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνᾶς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης, ἀνεκκάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνοῦμενε.¹¹

As it can be seen, if we examine strictly the linguistic form, the term expresses a kind of sacrifice or thanksgiving, something that a person offer to God after a special religious experience. If we examine the texts it will be seen that a *logiké thusia* must be offered when the Hermetic initiate gains a full spiritual knowledge from God (or from the mercy of God), and this full knowledge is the Hermetic gnosis. When we read carefully the dialogue mentioned above, it will be clear that this offering follows

⁵ It can be found some parallels in the English version of Berger – Colpe. Cf. M. Eugene Boring – Klaus Berger and Carsten Colpe (eds), *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1995.), 383–384. I focus here only to the parallel ideas that can be found in Hermetic literature. There are other important sources for example in Hellenistic Judaism. Cf. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder & Stoughton, 1935), 194–200; C. H. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1953).

⁶ There is a rich secondary literature for the better understanding of Hermetic texts and ideas. I can refer here only to some works: André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. (Paris: Gabalda, 1950–1954, in four volumes). For the spiritual context of the texts see: G. Van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus. A phenomenologic study in the process of spiritualisation in the Corpus Hermeticum and Latin Asclepius* (Utrecht: Kemink en zoon, 1955); K. W. Tröger, *Mysterien-glaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. (Berlin: Akademie Verlag, 1973); J. P. Södergård, *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003); Anna Van den Kerchove, *La voie d'Hermès: pratiques rituelles et traites hermetiques* (Leiden, Boston: Brill, 2012).

⁷ CH. XIII. 18.

⁸ Brian P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

⁹ Clement Salaman – Dorine van Oyen – William D. Wharton – Jean-Pierre Mahé (transl.), *The way of Hermes* (Rochester: Inner Traditions, 2004).

¹⁰ Cf. Van den Kerchove's interpretation: *sacrifice immatériel (avec une résémanstisation possible de θυσία) avec la parole comme «instrument» ; de tels sacrifices, des prières, sont réservés à un petit nombre, ceux qui ont acquis une certaine connaissance sur Dieu et qui ont la capacité (morale et intellectuelle) de s'adresser à lui*. In: Anna Van den Kerchove, *La voie d'Hermès: pratiques rituelles et traites hermetiques* (Leiden, Boston: Brill, 2012), 234.

¹¹ CH. I. 31–32.

the rebirth of initiated one. This rebirth¹² has a special character: it happens when some body is still in body – literary speaking before his death – and in this state of human existence, he got an illumination from God. The result of the illumination is that he is no longer in the earthly body as before; his body has spiritualised, and in this way he has gained immortality. In the beginning of the treatise Hermes and his spiritual (and maybe also biological) son, Tat are coming down from a hill and Tat wants to ask the revelation from his father as he promised him before. From that point, Hermes tries to explain that getting the revelation means to become a newly begotten child from the Wisdom of understanding (this is the womb) and from the seed of the father, that ultimately comes from the Will of God. So who gains knowledge of god (gnosis theou, that means knowledge about God and divine knowledge in the same time) will be a newborn personality. Hermes explains it in the following way:

“What can I say, my child? I have nothing to tell except this: seeing within me an unfabricated vision that came from the mercy of god, I went out of myself into an immortal body, and now I am not what I was before. I have been born in mind. This thing cannot be taught, nor can it be seen through any elementary fabrication that we use here below. Therefore, the initial form even of my own constitution is of no concern. Color, touch or size I no longer have; I am a stranger to them. Now you see me with your eyes, my child, but by gazing with bodily sight you do (not) understand what (I am); I am not seen with such eyes, my child.”¹³

What does it mean? As Hermes describes his present state, it is clear that his material body is only a vision; he was born into a new, immortal body, that is why we can say that his body is not material anymore, but it is spiritualised, it gained an immortal, pneumatic form. We can see, that the transformation of the body plays a special, important role in the Hermetic text. We need to stress it, because it is important that the alternation of the material state of body is important for Paul also. There is another point we need to enhance. The spiritualisation of the body means that the initiated one will be cleansed from the sins of the material body: *“Leave the senses of the body idle, and the birth of divinity will begin. Cleanse yourself of the irrational torments of matter.”*¹⁴

In the above mentioned Hermetic treatise rebirth means to be reborn in a spiritualised body that cannot be seen within the material world, and which new body is free from the sins of the material one. The *logiké thysia* must be offered after the rebirth like a spiritualised offering or as a thanksgiving for God. The other Hermetic tractate that yields a parallel, the text known as ‘Poimandres (CH. I.)’ strengthens our observations.

¹² Cf. Giovanni Filoramo, “The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts,” in: G. Assmann – G. Stroumsa (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Leiden: Brill), 137–149.

¹³ For the citations of the Hermetic texts I use Copenhagen’s translation.

¹⁴ CH. XIII. 7.

Here at the end of the dialogue the prophet who got the illumination during the whole treatise, says:

Within myself I recorded the kindness of Poimandres, and I was deeply happy because I was filled with what I wished, for the sleep of my body became sobriety of soul, the closing of my eyes became true vision, my silence became pregnant with good, and the birthing of the word became a progeny of goods. This happened to me because I was receptive of mind – of Poimandres, that is, the word of sovereignty. I have arrived, inspired with the divine breath of truth.¹⁵

The same things happens to him as we could see in the 13. dialogue. After a prayer or thanksgiving to God Hermes speaks in the following way:

You whom we address in silence, the unspeakable, the unsayable, accept pure speech of ferings from a heart and soul that reach up to you. Grant my request not to fail in the knowledge that befits our essence; give me power; and with this gift I shall enlighten those who are in ignorance, brothers of my race, but your sons. Thus I believe and I bear witness; I advance to life and light. Blessed are you, father. He who is your man wishes to join you in the work of sanctification since you have provided him all authority.¹⁶

I think it is very probable that the two passages has the same intention and we can draw the conclusion about the meaning of the contexts. In the center of these passages there is the concept of the Hermetic teaching concerning the spiritual rebirth after the divine revelation. The consequences are that the illuminated one gains knowledge of or about God, and will be reborn in this knowledge to be immortal. That is why he offers spiritual sacrifices according to his spiritual state of being. As we could see this change of personality goes in hand with the changing of the status of the body; the materiality of the body loses its importance, the body now will be an immortal one without the earthly – that is material – sins.

3. THEOLOGICAL EXPLANATION

The Biblical parallels of the Hermetic texts are well known, and many scholars made a contribution to make the mysterious statement of Paul more comprehensible,¹⁷ but there is room for make an attempt to examine the theological framework of the Pauline text that lies behind the idea that – according to my opinion – is built upon a Hellenistic concept.

¹⁵ CH. I. 30.

¹⁶ CH. XIII. 31–32.

¹⁷ For the problems of the interpretation see the introduction.

I think the observations made above will make the Pauline concept more comprehensible, because if we read the whole context of the *Letter to Romans* we will find concepts, metaphors and linguistical elements that are very similar to the Hermetic ones. In the first two paragraphs of the 12th vers, Paul speaks about the sacrifice of the body and a need of the alienation from the world:

I urge you, then, brothers, remembering the mercies of God, to offer your bodies as a living sacrifice, dedicated and acceptable to God; that is the kind of worship for you, as sensible people. Do not model your behaviour on the contemporary world, but let the renewing of your minds transform you, so that you may discern for yourselves what is the will of God – what is good and acceptable and mature.¹⁸

In the Hermetic treatise quoted (CH. XIII) Hermes also says to Tat:

after you talked with me coming down from the mountain, I became your suppliant and asked to learn the discourse on being born again since, of all the discourses, this one alone I do not know. And you said you would deliver it to me when 'you were about to become a stranger to the cosmos.' I have prepared myself, and I have steeled my purpose against the deceit of the cosmos. (ἔτοιμος ἐγενόμην καὶ ἀπηνδρείωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης)¹⁹

It can be seen that Paul speaks about a similar thing as the Hermetic text. According to Hermes there are two basic principles of rebirth: the will of God (theléma theou) and the Good. We can take notice that Paul talks about the same thing; the renewal of mind depends on the recognition of the Will of God and the Good. In this context the admonition of Paul about the sacrifice of the body (*to offer your bodies as a living sacrifice, dedicated and acceptable to God; that is the kind of worship for you, as sensible people*) that relates to the *logiké thusia* refers to the spiritually newborn man; the one who wholly changed himself, his whole personality (in this context: his mind) is reborned in God.

I think in this point we arrive to a crucially important question. In the context of Pauline theology²⁰ all these things refer to another point. That point is the following: the sacrifice of the believer's body refers to the Church as the body of Christ. So

¹⁸ καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

¹⁹ CH. XIII. 1.

²⁰ Beside the commentaries cited above I lean on the following handbooks: György Benyik, *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete* (Szeged: JATEPress, 2004), 323–471; Imre Kocsis, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába* (Budapest: Szent István Társulat, 2011), 19–192. About a reconstruction of Paul's life: Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: His History* (Oxford, Oxford University Press), 2004.

Paul suggest that the *logiké latreia* – the transformation²¹ of the originally material body into a spiritual one – leads the believer to the body of Christ,²² to Church. This statement is strengthened by the vers 6, 12–19:

That is why you must not allow sin to reign over your mortal bodies and make you obey their desires; or give any parts of your bodies over to sin to be used as instruments of evil. Instead, give yourselves to God, as people brought to life from the dead, and give every part of your bodies to God to be instruments of uprightness; and then sin will no longer have any power over you -- you are living not under law, but under grace. What is the implication? That we are free to sin, now that we are not under law but under grace? Out of the question! You know well that if you undertake to be somebody's slave and obey him, you are the slave of him you obey: you can be the slave either of sin which leads to death, or of obedience which leads to saving justice. Once you were slaves of sin, but thank God you have given whole-hearted obedience to the pattern of teaching to which you were introduced; and so, being freed from serving sin, you took uprightness as your master. I am putting it in human terms because you are still weak human beings: as once you surrendered yourselves as servants to immorality and to a lawlessness which results in more lawlessness, now you have to surrender yourselves to uprightness which is to result in sanctification.

Now, if we turn our attention to the 12. vers, we can draw the conclusion that Paul states the following: as we do not need material sacrifices anymore, our body (that means not only body, but the whole, new born personality) must be purified and must be offered as a pure sacrifice (*logiké latreia*) to God in order to be united with Christ in the Church. (As it is evident from some other passages, Paul thinks that this offering

²¹ About the transformation of the believers see: 2 Cor. 3,17–18: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὐ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

²² Cf. Rom. 8,5–18:

Those who are living by their natural inclinations have their minds on the things human nature desires; those who live in the Spirit have their minds on spiritual things. And human nature has nothing to look forward to but death, while the Spirit looks forward to life and peace, because the outlook of disordered human nature is opposed to God, since it does not submit to God's Law, and indeed it cannot, and those who live by their natural inclinations can never be pleasing to God. You, however, live not by your natural inclinations, but by the Spirit, since the Spirit of God has made a home in you. Indeed, anyone who does not have the Spirit of Christ does not belong to him. 10 But when Christ is in you, the body is dead because of sin but the spirit is alive because you have been justified; 11 and if the Spirit of him who raised Jesus from the dead has made his home in you, then he who raised Christ Jesus from the dead will give life to your own mortal bodies through his Spirit living in you. So then, my brothers, we have no obligation to human nature to be dominated by it. If you do live in that way, you are doomed to die; but if by the Spirit you put to death the habits originating in the body, you will have life. All who are guided by the Spirit of God are sons of God; for what you received was not the spirit of slavery to bring you back into fear; you received the Spirit of adoption, enabling us to cry out, 'Abba, Father!' The Spirit himself joins with our spirit to bear witness that we are children of God. And if we are children, then we are heirs, heirs of God and joint-heirs with Christ, provided that we share his suffering, so as to share his glory.

will be fully developed after death – as in the case of some Hermetic treatises.²³ So here the body has a double meaning, once the human body with the flesh (sarks), and the human body as the spiritual offering. Here, he uses a metaphor: the offer the body means to be alienated from this world, to be sinless. In this case we find the same idea as in Peter's first letter:

He is the living stone, rejected by human beings but chosen by God and precious to him; set yourselves close to him so that you, too, may be living stones making a spiritual house as a holy priesthood to offer the spiritual sacrifices made acceptable to God through Jesus Christ. (πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασθένον παρὰ δὲ θεῶ ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ αὐτοὶ λίθοι ζῶντες οἰκοδομείσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικᾶς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.)²⁴

Now, if we would like to understand the concept of sacrifice in this context, we can advert our attention also to the Hermetic literature. For example in the *Asclepius latinus* the material sacrifices – to burn incense and other things like that – are described as a kind of sacrilege.²⁵ From this point of view the performance of the *logiké thusia* means also the refusal of the traditional religious practices or the material part of any ritual, because it binds us to the material world not to the spritual, divine realm.

The idea about the sacrification of the body and the union with Christ points towards also the letter to Hebrews. It is well known that this text is maybe one of the most mysterious one in the New Testament, not only because anything is known about its author or the date and place of the composition, but because its theological teachings too. Here, we do not need to discuss these problems in details, only to examine some points that establish a possible connection with the above mentioned Paulie text. We need to emphasize that the key concept is an attempt to make a characteristic difference between the material priestly sacrifices that do not abolish the sin; that is why earlier the material, priestly sacrifices needed to be repeated continually or annu-

²³ Cf e.g. 2 Cor. 4.16: Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθίρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα. [That is why we do not waver; indeed, though this outer human nature of ours may be falling into decay, at the same time our inner human nature is renewed day by day.]

1 Cor. 15, 44–46: εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. οὕτως καὶ γέγραπται: *Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιόν. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. [If there is a natural body, there is a spiritual body too. So the first man, Adam, as scripture says, became a living soul; and the last Adam has become a life-giving spirit. But first came the natural body, not the spiritual one; that came only afterwards.]

²⁴ 1Pet 2, 4–5. Here we find also the term 'pneumatikos' I referred many times before; Paul speaks of pneumatiké thusia, but I thing this idiom refers to the same thing as the Hermetic *logiké thusia* or the Pauline *logiké latreia*.

²⁵ Ascl. lat. 41.

ally. On the contrary, the true heavenly sacrifice is once for all (*ephapax*) made by Christ with his own blood *to win eternal redemption*. I think a similar idea lies behind the concept that we saw before: Christ is the *priest and the sacrifice* simultaneously, and his sacrificial act means that everybody, who shares this sacrifice will be cleansed from the sins of the material world. It is the same idea that could be found in Paul, and also in the Hermetic treatises, i.e that the transformation of the earthly body into an immortal and immaterial spiritual one means that the believer sacrifices himself, in order to be alienated from the material world, that is to die for this earthly life, in order to gain a new, pneumatic life:

How much more will the blood of Christ, who offered himself, blameless as he was, to God through the eternal Spirit, purify our conscience from dead actions so that we can worship the living God. This makes him the mediator of a new covenant, so that, now that a death has occurred to redeem the sins committed under an earlier covenant, those who have been called to an eternal inheritance may receive the promise.²⁶

I would like to draw attention to one more textual similarity between the Hermetic texts and the Letter to the Hebrews, that confirms our concept that the *Letter to the Hebrews* can also render some evidences that there are links between the Hermetic idea of the spiritual sacrifice and the Biblical concept of immaterial sacrifice. As we saw, after the illumination and regeneration, the Hermetic authors say: δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε,²⁷ and in an other text: δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν. In a similar manner the author of the letter of the Hebrews admonishes his audience: δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. I think in this passage the term *thysia aineseos* expresses the same idea as the *logiké thysia* in the Hermetic texts: only a non-material offering is proper for the non material world, because in the end of the letter the author is speaking about the new kind of sacrifice – not the material one in the earthly tent, but the spiritual one in Heaven.

²⁶ Hebrews 9,14°15. πόσω μάλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἅμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεῖν θεῷ ζῶντι. Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσότης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.

²⁷ CH. I. 33.

4. CONCLUSIONS

If we turn back to our starting point and examine Reitzensteins' thesis, we can draw the conclusion that he was right when he thought that the Pauline term has a Hellenistic background. He thought that after a process of the spiritualisation of the cult in the mystery-religions the cultic act (*ergon*²⁸) was spiritualised and it became a thanksgiving, a prayer, because through gnosis the initiated person himself is now the *Logos theou*, so the sacrifice is not a materialistic ritual act anymore, but an inner cultic prayer.²⁹ I think Reitzenstein's concept is basically true, but if we examine the context, we can find a theological and ecclesiastical theory behind the lines: in this not only the idea and meaning of the sacrifice plays a central role, but also the metaphor of the body, and the spiritualisation of the material body, that leads to a new, immortal life in Christ, and, in that way, in the Church. Only in this context will be the meaning of this spiritual sacrifice more comprehensible. It is not only a linguistic idiom in the Hermetic texts nor in the New Testament: it leads to the core of a religious feeling of the newly born person.

Now I can stress that in the Christian context this spiritual sacrifice can be referred to the Church that is the body of Christ: only the ones who give their body as a living sacrifice to God following the one and only sacrifice of Christ, and only this sacrificial act can build up the living, sinless, spiritual Church. So, the idea of regeneration or rebirth that can be found in the Hellenistic mysteries and that concerns only the initiated one (so we can say that is a personal experience), in the Biblical environment becomes a more complex image of the Church as a result from the spiritual sacrifice imitating Christ's priestly offering. So, I think we can agree with G. van Moorsel,³⁰ that the Hermetic concept of this *logiké thusia* is an enthusiastic one in close connection with an exstatic state of mind, and it can be stated also that the Pauline idea is a mysterious term in the Christian sense.

²⁸ Van Moorsel points out to Epictetus, *Dissertationes* I. 16, 20–21, where the term *logiké* and *ergon* is in connection, so it can be said, that to sing a hymn to God is the *ergon*, because the human being is *logikos*:

τί γάρ ἄλλο δύναμαι γέρον χαλδς εἰ μὴ ὑμνεῖν τὸν θεόν; εἰ γοῦν ἀηδῶν ἤμην, ἐποίουν τὰ τῆς ἀηδονός, εἰ κύκνος, τὰ τοῦ κύκνου. νῦν δὲ λογικός εἰμι· ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν. τοῦτό μου τὸ ἔργον ἐστίν. ποιῶ αὐτὸ οὐδ' ἐγκαταλείψω τὴν τάξιν ταύτην, ἐφ' ὅσον ἂν διδῶται, καὶ ὑμᾶς ἐπὶ τὴν αὐτὴν ταύτην ὥδην παρακαλῶ.

²⁹ Cf. Endre Hamvas, "Prayer as a dromenon in the Hermetic Initiative Texts", in: Miklós Vasványi – Enikő Sepsí – Anikó Daróczi, *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*, (Cham: Springer), 15–22.

³⁰ G. Van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus. A phenomenologic study in the process of spiritualisation in the Corpus Hermeticum and Latin Asclepius* (Utrecht: Kemink en zoon, 1955), 121.

BIBLIOGRAPHY

- Akiyama, Janos Manabu, "The "Spiritual Worship" (RM 12, 1) in Contrast with the "Dedication" (Jm 2,21)" in: György Benyik, ed.: *Interpretation of the Letter to the Romans* (Szeged: JATEPress, 2018), 39–49
- Benyik, György, *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete* (Szeged: JATEPress, 2004), 323–471
- Berger, Claus – Colpe, Carsten, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987)
- Boring, Eugene – Berger, Klaus – Colpe, Carsten (eds.), *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1995)
- Copenhaver, Brian P, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)
- Dodd, Charles Harold, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder & Stoughton, 1935)
- Dodd, Charles Harold, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1953)
- Festugière, André-Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris: Gabalda, 1950–1954)
- Filoramo, Giovanni, "The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts," in: G. Assmann – G. Strouma (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Leiden: Brill), 137–149
- Guerra, Anthony J, *Romans and the apologetic tradition* (Cambridge: Cambridge UP, 1995)
- Hamvas, Endre, "Prayer as a dromenon in the Hermetic Initiative Texts", in: Miklós Vassányi – Enikő Sepsi – Anikó Daróczi, *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition* (Cham: Springer), 15–22
- Kocsis, Imre, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába* (Budapest: Szent István Társulat, 2011), 19–192
- Moo, Douglas J, *The Epistle to the Romans* (Cambridge UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1996)
- Murphy-O'Connor, Jerome, *Paul: His History*, (Oxford, Oxford University Press, 2004)
- Reitzenstein, Richard, *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig: Teubner, 1927)
- Salaman, Clement et alii (transl.), *The way of Hermes* (Rochester: Inner Traditions, 2004)
- Södergård, J. Peter, *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003)
- Thompson, James W, *Hebrews* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008)
- Tröger, K. W., *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII.* (Berlin: Akademie Verlag, 1973)
- Van den Kerchove, Anna, *La voie d'Hermès: pratiques rituelles et traites hermetiques* (Leiden, Boston: Brill, 2012).
- Van Moorsel, Gerard, *The Mysteries of Hermes Trismegistus. A phenomenologic study in the process of spiritualisation in the Corpus Hermeticum and Latin Asclepius* (Utrecht: Kemink en zoon, 1955)

DER CHRISTLICHE CICERO

1. Im Hinblick auf die Beurteilung der Bedeutung der Staatsphilosophie Marcus Tullius Ciceros herrscht unter den namhaften Repräsentanten der politischen Theorie bzw. Staatstheorie keine Einigkeit, kein Konsens. Der entscheidende Grund dafür ist, dass sich die Analyse der staatstheoretischen Lehren des *Corpus Ciceronianum* sehr häufig auf eine stereotype Wiederholung beschränkt. Die Analyse der vom Standpunkt der Staatsphilosophie aus außergewöhnlich bedeutsamen Werke, denken wir in erster Linie an *de oratore*, *de re publica* und *de officiis*, geschieht meistens von der philosophischen Seite bzw. vom philosophischen Aspekt her.

Die historische und juristische Untersuchung wird sehr oft stark in den Hintergrund gedrängt. Die sich im Zentrum der Staatsphilosophie des Arpinaten befindliche gemischte Verfassung (Mischverfassung), die Eigenheiten der *mikté politeia* wird oft oberflächlich analysiert.

Ganz außer Betracht bleibt der außergewöhnlich wichtige Umstand, dass Cicero – im krassen Gegensatz zu Platons „Staat“ – in *de re publica* eine nicht nur auf philosophischen Grundlagen beruhende Theorie ausgearbeitet hat, sondern auch die konkrete Art ihrer Anwendung auf den Staat, und zwar auf seine Idealform, des *optimus status civitatis* von Rom, d.h. auf seinen eigenen Staat (*res publica*) in seiner geschichtlichen Wirklichkeit findet. Hier verweisen wir darauf, dass Platons „Staat“ zu den Werken der klassischen d.h. der griechisch-römischen Antike gehört, die die westliche Tradition maßgeblich geprägt haben.

2. Indem Marcus Tullius Cicero auf diese Weise die *ratio* und die *res* verbindet, schafft er eine Harmonie (Symphonia) bzw. eine Einheit zwischen Idee (*idea*) und Geschichte (*historia*). Der Wert dieser außergewöhnlich wichtigen Gedanken wird nicht im geringsten dadurch beeinflusst, dass Cicero zweifelsohne ein eklektischer Denker war und folglich kein konsequenter Anhänger irgendeiner philosophischen Schule bzw. Richtung.

Unseres Erachtens hat die Tatsache, dass der Arpinate zweifelsohne ein eklektischer Denker war, nicht in geringem Maße dazu beigetragen, dass er eine Staatsphilosophie ausgearbeitet hat, die im Stande ist, mit ihren Wirkungen nicht nur durch Jahrhunderte, sondern auch noch mehr als zwei tausend Jahre später die politische Gedankenwelt zu beeinflussen.

3. Ciceros Staatsphilosophie ist durch Überlegungen aus dem System heraus gekennzeichnet. In *de oratore* analysiert er, auf welche Weise, durch welche Erziehung jemand zum idealen Staatsbürger wird. In *de re publica* legt er, den Wilhelm Dilthey (1833–1911) eines der schönsten Prosawerke der Weltliteratur – der Begriff „Weltliteratur“ stammt von Johann Wolfgang Goethe – nennt, den idealen Staat, den *optimus status rei publicae* dar. In *de officiis* wiederum unterzieht er den Staat einer eingehenden Analyse unter ethischen (moralischen) Gesichtspunkten. Unter diesen Gesichtspunkten finden wir auch solche, die später auch von den Kirchenvätern der *religio Christiana* rezipiert wurden.

Die Tatsache, dass Cicero die Untersuchung des Staates bzw. des Gemeinwesens auf verschiedenen Ebenen durchführt, ändert freilich nichts daran, dass Marcus Tullius Cicero den Staat, ähnlich wie die Staatsphilosophen der griechisch–römischen d.h. klassischen Antike, in erster Linie von der Staatsform her betrachtet. Seine Staatsphilosophie ist demzufolge untrennbar an die Frage der Staatsform gebunden.

Dies steht selbstverständlich im Widerspruch zu modernen Staatsphilosophien, die die parlamentarisch-demokratische Staatsform voraussetzen, genauer gesagt, als ihre Grundlage betrachten, und daher der Frage der Staatsform im Allgemeinen bloß eine sekundäre Bedeutung beimessen.

4. In der Staatsphilosophie des Arpinaten nimmt die Betonung der auf der Tradition basierenden Werte eine hervorragende Stellung ein. Daran schließt sich unmittelbar mit legitimierender Funktion die Betonung der Gründung Roms, das durch eine organische Einheit von göttlichen und menschlichen Elementen zustande kommt. Dieses Verwobensein des *humanum* mit dem *divinum* ist als notwendiger Bestandteil der ciceronianischen Staatsphilosophie zu betrachten. Dieses Charakteristikum seiner Staatsphilosophie erklärt sich dadurch, dass die reichhaltige Begriffswelt des römischen staatlichen Lebens, so z.B. die *auctoritas*, die *traditio* und die *lex* ohne Tatsache der Gründung Roms, der außerordentlich großen Bedeutung beigemessen wird und die mit einer großen Anzahl mythischer Elemente verwoben ist, einfach nicht verstanden werden kann.

Dionysios Halicarnassensis führt in seiner im Jahre 7 vor Christus publizierten römischen *Archeologia* die Gründung und den Aufstieg Roms auf die *theia pronoia* (*divina providentia*) zurück.

5. Hannah Arendt (1906–1975) weist in der Analyse der ideologischen Grundlagen der Revolutionen des neueren Zeitalters darauf hin, wie sehr die römische Geschichte auf den Gründungsereignissen aufbaut. Die Idee der *urbs condita* kommt bei Cicero auf anschaulichste Weise in der Konzeption der *res publica constituenda* zum Ausdruck. Entscheidend bei der Wiederherstellung der *res publica* ist der Wiederaufbau des Ge-

meinschaftsgeistes, bei dem auch bestimmte mythische Elemente eine Rolle spielen. In diese Richtung geht auch die Aufforderung des Scipio Africanus minor an seinen Enkel in *de re publica* (*Somnium Scipionis*), er solle *dictator rei publicae constituendae* werden.

Die Schaffung eines Mythos muss unserer Ansicht nach von einer ungeschichtlichen, ahistorischen Anschauung unterschieden werden, und zwar erfolgt die Unterscheidung hinsichtlich der Rolle, die sie jeweils spielt. Die Verfassungsrechtler unseres Zeitalters betreiben ihre Wissenschaft sehr häufig auf eine ahistorische Weise. Der evolutionistischen Betrachtungsweise kommt nur eine zweitrangige Bedeutung zu, auch wenn es auf den ersten Blick anders aussieht. Die Rolle der Geschichte wird häufig auf die der bloßen Zurverfügungstellung von Daten beschränkt. Die Bezugnahme auf historische Daten und Ereignisse wird bei vielen Autoren zu einem rhetorischen Kunstgriff.

5. Durch die Einengung auf eine illustrierende Aufgabe wird die Geschichte nicht zu einem organischen Bestandteil der Staatswissenschaft. Dies ist übrigens keine moderne Erscheinung. Die Spuren einer pseudo-geschichtlichen Auffassung können auch bei Cicero, besonders in seinen Gerichtsreden, in den *orationes* nachgewiesen werden. Deren Ziel ist nämlich die Überzeugung (*to peithein*) um jeden Preis, was die lateinischen Termini des *permovere* und *docere* gleichermaßen erfasst. Dazu kommt außerdem noch die Notwendigkeit die Aufmerksamkeit der Zuhörer fesseln zu müssen, d.h. durch das *delectare* wird die obige zweigliedrige Theorie des *to peithein* ergänzt. Die häufige Bezugnahme auf geschichtliche Beispiele bedeutet dabei noch keine kohärente Geschichtsanschauung.

6. Die Schaffung von Mythen ist der Funktion nach von einer ungeschichtlichen Betrachtungsweise zu unterscheiden. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, auf die liberalen Ideologien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Bezug zu nehmen, deren Vertreter den Versuch unternahmen, die staatlich organisierte Gesellschaft im Wesentlichen auf die Volkssouveränität zu stützen und zwar auf eine ähnliche Weise wie Cicero, der in *de re publica* die *res publica* und die *res populi* identifiziert. Sich auf liberale Ideen seiner Epoche beziehend schreibt der hervorragende Staatsmann und juristische Romanist (Römischrechtler) Vittorio Scialoja (1856–1933), dass diese seiner Ansicht nach in ganz Europa die Schaffung enger Beziehungen zwischen Staat (*Stato*) und Staatsbürger (*cittadino*) notwendig machen.

Die Beziehung zwischen Volk und Staat beginnt so enger zu werden, und es ist Aufgabe des Gemeinwesens bzw. Staates diesen Prozess auf dem Wege der Gesetzgebung mit allen Mitteln zu festigen. Mit Cicero wird der römische Staat, genauer gesagt, der *optimus status rei publicae* zum Paradigma der Ideologie der liberalen Politik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

7. Rom, das römische Gemeinwesen, oder mit anderen Worten die römische Verfassung ist auch für andere Gedanken Mythos bzw. Grundlage einer Prophezeiung. Laut des an der Ausarbeitung der Verfassungsordnung der Vereinigten Staaten von Amerika (USA) in entscheidender Weise beteiligten Adam Smith (1723–1790) kommt der römischen Verfassung paradigmatische Bedeutung zu, womit sie das berühmteste Volk und die größte Macht, die in der Geschichte je existiert hat, hervorgebracht hat.

Louis Antoine Saint-Just (1767–1794) behauptet, dass die Welt seit den Römern leer ist und nur durch die Erinnerung an sie gefüllt wird und sie heute, nämlich zu Saint-Just's Zeit, der Freiheit einzige Verheißung darstellt. Der römische Staat und die römische Verfassung erfüllen nicht nur die Funktion eines Mythos, sondern es kommt ihnen auch Beispielswirkung für die modernen Staatsphilosophien zu. Die römische *res publica*, Ciceros eklektische Philosophie, Ethik und politische Gedankenwelt sind ein Paradigma für das klassische Altertum genauso wie für die Renaissance oder das moderne Zeitalter.

8. Es ist eine unzweifelhafte Tatsache, dass die Staatsphilosophie Marcus Tullius Ciceros zahlreiche Theorien beinhaltet, die Platon und Aristoteles im Grunde schon gekannt haben. Der entscheidendste Unterschied zwischen der Staatsphilosophie von Platon und Aristoteles und der Ciceros ist, dass Marcus Tullius Cicero unmissverständlich von einer grundlegenden Gleichheit der Menschen ausgeht. Diese Hypothese hat zwei entscheidende Beziehungen.

Der große römische Staatsmann, Rhetor und Denker geht davon aus, dass jeder Mensch in gleichem Maße an der göttlichen Weisheit teilhat und dass diese als unveränderliches und ewiges Gesetz die Welt regiert. Jedem Menschen ist eine natürliche Fähigkeit gegeben, das Gute zu erkennen und dieser Erkenntnis entsprechend zu handeln.

Diese zweifelsohne optimistische Auffassung wäre für Platon vollkommen, für Aristoteles in großem Maße unannehmbar gewesen. Eine weitere Konsequenz von Ciceros Theorie der Gleichheit aller Menschen ist, dass jedem, unabhängig von seiner Abstammung und seiner gesellschaftlichen Position die gleiche Rechtsstellung zukommt. Diese Konzeption ist offensichtlich unvereinbar mit der Auffassung von Aristoteles bezüglich der Fremden und Sklaven. Der Gleichheit der Menschen, genauer gesagt der *cives Romani*, kommt auch im Hinblick auf ihr Verhältnis zum Staat Bedeutung zu, wie dies Georg Jellinek (1851–1911) treffend formuliert: „Der Römer ist auch dem Staat gegenüber Person“.

9. Für Cicero ist das ideale Gemeinwesen bzw. der ideale Staat, das ergibt sich auch aus dem oben dargelegten, nicht nur eine organische Einheit, ein seinem Wesen nach autarker Kleinstaat d.h. *polis* der sich aus Ständen bzw. unterschiedlichen Bevölke-

rungsschichten zusammensetzt, sondern eine alle umfassende im Recht wurzelnde kosmische Gemeinschaft.

Die oben dargelegten Eigenheiten der Staatsphilosophie des Arpinaten beeinflussen allerdings die Tatsache nicht, dass die Lehren von Dikaiarkhos, Panaitios und Polybios einen großen Einfluss auf Marcus Tullius Cicero hatten. Die *mikté politeia*, die Idee der gemischten Verfassung bei Cicero ist hellenistisch bzw. hat hellenistische Wurzeln. In der Literatur ist das Ausmaß dieser Wirkung mit Recht umstritten. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass die in einem organisch-biologischen Geiste konzipierte Staatsphilosophie Ciceros synthetisierenden Charakter hat.

Dikaiarkhos hat diese Auffassung mit dem Blick auf Griechenland entwickelt, während Polybios diese Auffassung im 6. Buch seiner *Historiai* im Zusammenhang mit der Weltgeschichte für anwendbar hielt. Für die Staatsauffassung Ciceros ist es, abgesehen von ihrem synthetisierenden Charakter, weiters charakteristisch, so Polybios, dass die Bestandteile der *mikté politeia*, das demokratische, das aristokratische und das monarchische Element sich gegenseitig bedingen und kontrollieren.

Die *mikté politeia* findet sich nicht bloß in Rom, sondern auch in den hellenistischen Staaten, zumindest teilweise verwirklicht.

10. Das demokratische Element ist in den verschiedenen, auf dem Hoheitsgebiet des Diadochenstaates befindlichen über Autonomie verfügenden *poleis* zu finden. Das aristokratische Element hingegen stellen die sog. Freunde des Königs (*philoí*), in Ägypten das Priestertum, dar. Es ist unserer Meinung nach nicht ausgeschlossen, dass Marcus Tullius Cicero bei der Ausarbeitung der römischen Paradigmen der gemischten Verfassung den Blick nicht zuletzt auf diese außerrömischen historischen Erfahrungen gerichtet hatte, d.h. er nicht nur die abstrakte Staatstheorie seiner geistigen Vorfahren berücksichtigte.

Bei Cicero hatte die *concordia ordinum*, das ist die Übereinstimmung zwischen dem Ritterstand (*ordo equester*) und dem Senat entscheidende Bedeutung. Der *consensus Italiae* schafft die Übereinstimmung zwischen dem Ritterstand und dem Senat, ohne die ein gesellschaftlicher Frieden unvorstellbar ist. Ciceros politische Gedankenwelt schließt sich eng an die Realität an, d.h. es handelt sich nicht um eine bloß aus abstrakten Begriffen zusammengesetzte Gedankenwelt. Für ihn wird das Funktionieren des idealen Staates nicht bloß durch die *mikté politeia* bedingt, sondern es ist auch die Harmonie zwischen bestimmten gesellschaftlichen Schichten und Gruppen erforderlich.

Die Forderung der *concordia ordinum* bei Marcus Tullius Cicero spiegelt unserer Ansicht nach die Gedanken der *ratio* und der *res*, der Idee und der Integration der gesellschaftlichen Realität wieder. Die *concordia ordinum* wird ergänzt durch den *consensus omnium bonorum*, der den *consensus* der „kleinen“ Menschen, der *homines tenues* bedingt, und zwar im Einklang mit der oben schon in mehreren Zusammenhängen

erwähnten Forderung der Gleichberechtigung. Die *res publica* wird nicht zuletzt auch dadurch zur *res populi*.

Die *concordia ordinum* und der *consensus omnium bonorum* sichert so die Stabilität der römischen Verfassung, der jedoch die Möglichkeit einer Modifizierung der Verfassung eben auf dieser Grundlage nicht entgegensteht. Hier weisen wir darauf hin, dass vielleicht gerade in der Frage der Flexibilität der Verfassung zwischen den beiden in entscheidender Weise an der Ausarbeitung des amerikanischen Verfassungswerkes beteiligten Thomas Jefferson (1743–1826) und James Madison (1751–1836) die größte Einigkeit herrschte.

11. Der Gedanke der sich auf alle erstreckenden Gleichheit dient der römischen Expansion als moralisches Fundament, wie das auf diese Weise nicht bloß starken apologetischen Charakter besitzende Diktum *Ut populi Romani res meliores amplioresque facerent* belegt.

Der Staat ist in Ciceros Staatstheorie auch durch die Familie eng mit der Gesellschaft verbunden, so betrachtet der Konsul des Jahres 63 v. Chr. die Familie als *quasi seminarium rei publicae*. Er betont auf diese Weise, dass der Staat letzten Endes auf Familien beruht, die sich zu *gentes* entwickelt haben. Die Familie erfüllt eine hervorragende Rolle auf dem Gebiet der Eigentumsverhältnisse, da die Familie die wirtschaftliche Grundeinheit darstellt.

Das entscheidende Motiv für die Entstehung des Staates ist der Schutz des Vermögens, diese Aufgabe erfüllt eben die Familie als Gemeinschaft. Das Eigentum stellt den Grundpfeiler des Staates dar, wie darauf Cicero in *de officiis* hinweist. Dermaßen steht die Auffassung von Cicero der Ansicht von John Locke (1632–1704) nahe, der den Schutz des Eigentums (*property*) als eine der wichtigsten Aufgaben des Staates betrachtet.

12. Ein wichtiger Teil der Staatsphilosophie des Arpinaten besteht in der Weiterentwicklung des *iuris consensus*, der ein weiterer Stützpfiler der idealen *res publica* ist. Unter dem Begriff *ius* versteht er nicht nur das positive Recht, sondern auch die Ergänzungen dieses Begriffes, das *ius naturae* und die nach dessen Maß existierende Gerechtigkeit. Cicero entwickelt die Gedanken von der Mehrstufigkeit des Rechtes, wie sie sich schon bei Platon finden, weiter, wo der Begriff des *ius* neben dem positiven Recht die *lex naturalis* und die *lex aeterna* enthält.

Der zweifelsohne grundsätzlich stoisch inspirierte Begriff des *ius naturae* in der Lehre Marcus Tullius Ciceros bildet die Grundlage – in modernen Begriffen ausgedrückt – für die Beschränkung der gesetzgebenden Gewalt im Verhältnis der Bürger d. h. der Rechtsunterworfenen.

Die Lehre Ciceros übt einen nicht geringen Einfluss auf die neuzeitliche Naturrechtslehre aus, die im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

vom Rechtspositivismus in den Hintergrund gedrängt wurde. Neben dem *consensus iuris* spielt auch die *communio utilitatis* eine Rolle, von der, ohne den Anspruch auf eine tiefer gehende Erörterung erheben zu wollen, festgestellt werden kann, dass sie jener Begriff ist, der sich auf die wirtschaftliche Motivation der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Schichten im Rahmen des staatlichen Zusammenlebens bezieht. Die *communio utilitatis* weist auf die Notwendigkeit hin, die gesellschaftliche d.h. soziale Wirklichkeit in Betracht zu ziehen, und sie ist gleichzeitig ein Beweis für die realistische Natur der Staatsphilosophie Ciceros.

13. Der *status rei publicae* bei Marcus Tullius Cicero wurde im Mittelalter durch den *terminus technicus* des *status imperii* oder des *status regni* abgelöst. Die Änderung der Terminologie bedeutet einen Wandel der Natur der Gesellschaft. Die ciceronianische *res publica* ist nicht gleichbedeutend mit dem *imperium* bzw. mit dem *regnum*. Es muß betont werden, dass es sich hier nicht bloß um eine Änderung der Terminologie auf dem Gebiet der Staatsform handelt. Beim *imperium* und beim *regnum* handelt es sich eindeutig um Begriffe, die auf eine hierarchische Natur hinweisen, und denen im Hinblick auf den *optimus status rei publicae* bei Cicero, wie oben skizzenhaft aufgezeichnet wurde, ein ziemlich geringes Gewicht zukommt.

Es ist nicht nur dem Werk des Zufalls zuzuweisen, dass Marcus Tullius Ciceros Popularität im 18. Jahrhundert d.h. im Jahrhundert der Aufklärung seinen Höhepunkt erfahren hat und dass das Werk von Conyers Middleton (1683–1750) über Cicero „The History of the Life of Marcus Tullius Cicero“, das im Jahre 1741 zur Veröffentlichung kam, ein wahrer Bestseller wurde. Cicero war bei Voltaire, Montesquieu, Diderot und Rousseau, ebenso beliebt wie bei den Engländern, hier vor allem bei Edmund Burke (1729–1797), David Hume (1711–1776) und Thomas Sheridan (1687–1738).

Der Politiker und Staatsphilosoph Marcus Tullius Cicero entfaltete jedoch schon sehr viel früher in Hinblick auf die Entwicklung der Gesellschaftsphilosophie seine Wirksamkeit. Er beeinflusste Jean Bodin (1530–1596) genauso wie Hugo Grotius (1583–1645) und James Harrington (1611–1677), den Autor des im Jahr 1646 publizierten Werkes „Commonwealth of Oceana“.

Thomas Hobbes (1588–1678) stand auch unter dem Einfluss des Arpinaten. Die namhaften Schüler Harringtons, John Neville und Algernon Sidney (1623–1683) berufen sich häufig auf Werke des Konsuls des Jahres 63. v. Chr. Die größte Wirkung hat er eben zu dieser Zeit bei John Locke (1632–1704), der ihn mehr als alle anderen schätzt, und ihn unter die „truly great men“ einreihet.

14. Im 18. Jahrhundert haben die amerikanischen Konstitutionalisten ihr Jahrhundert als ein Jahrhundert Ciceros angesehen, genauso wie sich ein Jahrzehnt später die Re-

volutionäre in Frankreich die römische Republik, als deren Nachfolger sie sich sahen, zu eigen machten; hier kommt schon sichtbar die Frage der Staatsform ins Spiel. Sie hofften eine Unterstützung in den Werken dieses hochgebildeten Staatsmannes und des *pater patriae* bei der Erfüllung derjenigen großen Aufgabe zu finden, die die Herausarbeitung einer neuen verfassungsrechtlichen Ordnung darstellt. Ciceros Staatsphilosophie beeinflusst auf eigentümliche Weise konservatives Gedankengut genauso, wie progressive Gedankenwelt. Die konservativen Denker schließen sich der Hinwendung zur Tradition an, die progressiven betonen die unbedingte Ablehnung der Tyrannei.

Die Staatsphilosophie Ciceros dient mit Recht als eine auf verschiedenen Grundlagen beruhende Interpretationsform. So formen die unbedingte Befürwortung der Republik, die Verkündigung der Freiheit, die Verwerfung der Willkürherrschaft, die *mikté politeia*, die Unverletzbarkeit des Privateigentums, die Lehre der proportionalen sozialen und politischen Gleichheit, die etwas verworrene Idee des natürlichen Adels und der gemäßigte, aufgeklärte religiöse und epistemologische Skeptizismus gleichermaßen Teil seiner reichen und mannigfaltigen Ideenwelt. Es gibt daher ein außerordentlich breites Angebot zur Auswahl.

15. Der Philosoph Cicero kann auch negativ beurteilt werden, da man mit Recht gegen ihn Anklagen wie jene der Mittelmäßigkeit oder des Eklektizismus erheben kann. Trotzdem scheint die Behauptung von Karl Marx (1818–1883), besser gesagt des jungen Marx, übertrieben, nach der Cicero genau so viel von Philosophie verstand wie von den Präsidenten der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Fügen wir hinzu, dass Marx diese Behauptung aufstellt, obwohl er die Dialoge *de republica*, *de legibus* und *de officiis* gut kannte oder wenigstens verwendete.

Marx war offensichtlich deshalb so streng bei der Beurteilung Marcus Tullius Ciceros, weil der Konsul des Jahres 63 v. Chr. kein Anhänger der arithmetischen gesellschaftlichen Gleichheit war, nicht gegen die Sklaverei gekämpft hat, als Kind seiner Zeit die physische Arbeit unterschätzte und in wirtschaftlichen Fragen agrarisch-präkapitalistische Ansichten vertrat.

Im Rahmen der negativen Beurteilung Ciceros spielt, genauer gesagt spielte, die Ansicht Theodor Mommsens (1817–1903), der in dieser Hinsicht der pejorativen Beurteilung des Arpinaten bei Wilhelm Drumann (1786–1861) folgte, eine entscheidende Rolle, der im Gegensatz zu Julius Caesar, den er für den idealen Politiker bzw. Staatsmann hielt, Cicero als einen unentschlossenen und sogar zweitrangigen Politiker auf allen Stationen des *cursus honorum* bezeichnete. Verschweigen wir nicht die Tadeusz Zielinski (1859–1944) zugeschriebene Rehabilitierung, die 1897 mit der Publikation des Werkes „Cicero im Wandel der Jahrhunderte“ stattfand.

16. Cicero bedarf einer Rehabilitierung auch als Staatsphilosoph, da Sir Frederick Pollock (1845–1937) in seinem 1890 veröffentlichten Werk „Introduction to the History of the Science of Politics“ so schreibt: „Nobody that I know of has yet succeeded in discovering a new idea in the whole of Cicero’s philosophical and semi philosophical writings“.

Ähnlich wie Pollock schreibt Mulford Q. Sibley (1912–1989) in seinem 1970 herausgegebenen Werk mit dem Titel „Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought“: „Cicero was neither an original nor a particularly profound social and political thinker“.

17. Die „Rehabilitierung“ Marcus Tullius Ciceros als Staatsphilosoph ist nicht bloß deshalb gerechtfertigt, weil er eine ebenso große Wirkung auf das Gedankengut der modernen Verfassungen (constitutions, constitutions, costituzioni) des europäischen Kontinents und der Vereinigten Staaten von Nordamerika bzw. der britischen Kolonien in Nordamerika hatte, sondern auch deshalb, weil er ganz ohne Zweifel der erste Denker der Antike war, der die Fähigkeit besaß, den mit der Gesellschaft auf verschiedenen Punkten zusammengeschlossenen Staat umfassend darzulegen und auf ethische (moralische) Grundlagen zu setzen.

Cicero war der Erste, der den Staat bzw. das Gemeinwesen von der Regierung bzw. von dem Regieren unterschied und er wendete ebenso gleichfalls als Erster den wirtschaftspolitischen Aspekten bzw. Prinzipien des Regierens seine Aufmerksamkeit zu. So z.B. untersuchte er Fragen des Kreditwesens, der Besteuerung, des Schulderlasses, der Getreideverteilung, der Bodenreform und die Fragen der Agrarkolonisation.

Marcus Tullius Cicero untersuchte als Erster parallel die wirtschaftlichen, politischen und ethischen (moralischen) Prinzipien des auf „Verfassung“ beruhenden Staates. Georg Jellinek weist darauf hin, dass selbst das Wort „Verfassung“ aus „*rem publicam constituere*“ bei Cicero hervorgeht. Diese vielfältige Analyse des Staates war Aristoteles genauso fremd wie Platon.

Mit der wirtschaftlichen Seite des Staates beschäftigt sich gut einundeinhalb Jahrtausende später erst Jean Bodin, dem später auch John Locke folgt. Der universell gebildete Staatsmann und Rhetor Marcus Tullius Cicero brach mit der in seinem Zeitalter herrschenden „atomisierenden“ Auffassung vom Staat und versuchte erstmals den Staat und seine „Verfassung“ mit Heranziehung der komplexen Analyse von seiner historischen, politischen, ethischen, wertbezogenen, wirtschaftlichen und nicht zuletzt psychologischen Bestandteilen bzw. Elementen darzustellen.

AUSGEWÄHLTE SEKUNDÄRLITERATUR

- J.-M. ANDRÈ, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris, 1966,
- J.-M. ANDRÈ, *La philosophie religieuse de Cicéron, dualisme académique et tripartition varronienne*, in: *Ciceroniana, Hommage à K. Kumaniecki*, Leiden, 1975. 11–21.p.,
- H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, Paris, 1967,
- L. BAGOLINI, *David Hume e Adam Smith, Elementi per una ricerca di filosofia giuridica e politica*, Bologna, 1976,
- O. BEHREND, *Der römische Gesetzesbegriff und das Prinzip der Gewaltenteilung*, in: *Zum römischen und neuzeitlichen Gesetzesbegriff*, Göttingen, 1987,
- E. BERTI, *Il „De re publica“ di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, 1963,
- P. BOYENCÉ, *Etudes sur le songe de Scipion*, Limoges, 1963,
- P. BOYENCÉ, *Cicéron et César*, Bull. Ass. 6. Budé, Suppl. XVIII, 4ème série, n°4, 483–500.p.,
- P. BRIOT, *Sur l'exil de Cicéron*, Latomus 28 (1973) 595–605.p.,
- K. BÜCHNER, *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg, 1964,
- K. BÜCHNER *Zum Platonismus Ciceros. Bemerkungen zum vierten Buch von Ciceros Werk de re publica*, in: *Festschrift Gundert*, Amsterdam, 1974,
- F. CANCELLI, *Ancora su „Lo Stato“ di Cicerone*, in *SDHI* 47 (1981),
- F. CANCELLI, „*Juris consensus*“ nella definizione ciceroniana di *res publica*, In: *Studi G. Donatuti* I, Milano, 1973,
- P. CATALANO, *La divisione del potere Roma la proposito di Polibio e di Catone*, in: *Studi G. Grosso* VI, Torino, 1974,
- M. J. CHOMARAT, *Le „De officiis“ et la pensée de Montesquieu*, in: *Présence de Cicéron, Hommage au R. P. M. Testard*, Paris, 1984,
- G. CRIFÒ, *Osservazioni sull'ideologia politica di Cicerone*, in: *Libertà e uguaglianza in Roma antica*, Roma, 1984,
- G. CRIFÒ, *Su alcuni aspetti della libertà in Roma*, in: *Arch. Giur.* 154 (1958),
- A. DEMANDT, *Metaphern für Geschichte, Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München, 1978.,
- F. DE MARTINO, *Lo Stato di Augusto*, Napoli, 1936,
- F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana* III, Napoli, 1958,
- H. DIETER, *Ciceros Werk „De officiis“, eine ideologische Tendenzschrift*, Diss. Potsdam, 1960,
- E. FANTHAM, „*Aequabilitas*“ in *Cicero's Political Theory and the Greek Tradition of Proportional Justice*, *Classical Quarterly* 23 (1973) 285–290.p.,
- B. FARRINGTON, *Science and politics in the Ancient World*, London, 1939,
- P. FINGER, *Die drei Grundlegungen des Rechts im 1. Buch von Ciceros Schrift „De legibus“*, in: *Rheinisches Museum* 81 (1932) 155–177.p und 243–262.p.,
- M. I. FINLEY, *Authority and Legitimacy in the Classical City–State*, København, 1982,
- A. FÖLDI–G. HAMZA, *A római jog története és intézményei (Geschichte und Institutionen des römischen Rechts)* 22. verbesserte und erweiterte Aufl., Eger, 2018, 87.pp.,
- K. V. FRITZ: *Poseidonios als Historiker in: Historiographica Antiqua*, Festschrift W. Peramans, Leuven, 1977, 163 pp.,

- M. FUHRMANN, *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*, Gymnasium 67 (1960),
- M. FUHRMANN, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*, 3. durchg. und erw. Aufl., München–Zürich, 1991,
- J. GAUDEMET, *Tradition romaine et idéologie grecque dans la conception de la res publica au dernier siècle de la république*, in: *La filosofia greca e il diritto romano I*, Roma, 1976,
- M. GELZER, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden, 1969,
- D. GRASSO, *Originalità e romanità del « Somnium Scipionis » in rapporto alle sue fonti greche*, Benevento, 1948,
- P. GRIMAL, *Cicéron*, Paris, 1986,
- CHR. HABICHT, *Cicero der Politiker*, München, 1990,
- G. HAMZA, *Bemerkungen über den Begriff des Naturrechts bei Cicero* in: *Nozione formazione e interpretazione del diritto dall'eta romana alle esperienze moderne, Ricerche dedicate al Prof. F. Gallo I*, Napoli, 1997, 349–362.p.,
- G. HAMZA, *Cicero állambölcséletének aktualitása és európaisága (L'attualità e carattere europeo della teoria di Stato di Cicerone)* in: *«Nem akarunk csonka Európát»*, Budapest, 2002, 19–75. p.,
- R. HARDER, *Über Ciceros „Somnium Scipionis“*, in: *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. Klasse 6/3*, Halle, 1929,
- R. HARDER, *Zu Ciceros Rechtsphilosophie (De legibus I)* in: *Atti del congresso internazionale di diritto romano, vol. I.*, Roma, 1934, 169–176.p.,
- R. HEINZE, *Ciceros „Staat“ als politische Tendenzschrift*, Hermes 59 (1924) 73–94.p.,
- A. HEUSS, *Ciceros Theorie vom römischen Staat*, in: *Nachrichten Akademie*, Göttingen, 1975, 8 (1976),
- A. HEUSS, *Zur Thematik republikanischer Staatsrechtslehre*, in: *Festschrift F. Wieacker*, Göttingen, 1978,
- A. C. HOUSTON, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton, 1991,
- G. IBSCHER, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios*, Diss. München, 1934,
- H. P. KOHNS, *Consensus iuris-communis utilitatis /zu Cic. rep. I, 39/*, Gymnasium 81 (1974),
- L. LABOWSKY, *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des Decorum bei Cicero und Horaz*, Leipzig, 1934,
- W. K. LACEY, *Cicero and the End of the Roman Republic*, London–Sydney–Auckland–Toronto, 1978,
- L. LAURAND, *De M. Tulli Ciceronis studiis rhetoricis*, Paris, 1907,
- E. LEPORE, *Il „princeps“ ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli, 1954,
- P. MACKENDRICK, *Cicero's Ideal Orator* in *Classical Journal* 43 (1948) 339–347.p.,
- T. MAYER-MALY, *Gemeinwohl und Naturrecht bei Cicero* in: *Völkerrecht und rechtliches Weltbild. Festschrift A. Verdross*, Wien, 1960, 195–206.p.,
- A. MICHEL, *La philosophie et l'action dans le „De oratore“* in: *L'Information Littéraire* 11 (1959) 201–207.p.,
- A. MICHEL, *Le „Dialogue des Orateurs“ de Tacite et la philosophie de Cicéron*, Paris, 1962,
- A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 1960,

- T. N. MITCHELL, *Cicero: The Ascending Years*, New Haven, 1979,
- T. N. MITCHELL, *Cicero and the Senatus Consultum Ultimum*, *Historia* 20 (1971) 47–61.p.,
- T. N. MITCHELL, *Cicero, Pompey, and the Rise of the First Triumvirate*, *Traditio* 29 (1973) 1–26.p.,
- A. MOMIGLIANO, *Camillus and Concord*, in: *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960,
- T. MOMMSEN, *Römische Geschichte* Bde. I–III. Berlin, 1854–1856,
- J.T. MUCKLE, *The “De officiis ministrorum” of St. Ambrose and the “De officiis” of Cicero*, *Mediaeval Studies* 1 (1939) 63–80.p.,
- A. MÜLLER: *Studien zur politischen Philosophie bei Plato, Aristoteles und Cicero*, Wiesbaden, 1971,
- F. NARDUCCI, *Modelli etici e società. Un’idea di Cicerone*, Pisa, 1989,
- CH. NEUMEISTER, *Grundsätze der forensischen Rhetorik gezeigt an Gerichtsreden Ciceros*, München, 1964,
- C. NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1976,
- M. ORBAN, *Réhabilitation de la parole dans le „De oratore“ de Cicéron* in: *L’Antiquité Classique* 1950 27–44. p.,
- L. PERELLI, *Il De re publica e il pensiero politico di Cicerone*, Torino, 1977,
- L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze, 1990,
- L. PERELLI, *La definizione dell’origine dello stato nel pensiero di Cicerone*, in: *Atti Accad.* Torino 106 (1972) 281–309.p.,
- G. PETROCCHI, *I Lelii, gli Scipioni e il mito del sapiens in Cicerone* in: *Studi Ciceroniani* 1/2, 1959, 20–77.p.,
- T. PETERSSON, *Cicero. A Biography*, Berkeley /Los Angeles/ 1920,
- M. POHLENZ, *Antikes Führertum. Ciceros „De officiis“ und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig–Berlin, 1934,
- M. POHLENZ, *Ciceros „de republica“ als Kunstwerk*, in: *Festschrift für R. Reitzenstein*, Leipzig–Berlin, 1931, 70–105.p.,
- T. PUCCI, *Politica e ideologia nel „De amicitia“* in: *Maia* 15 (1963) 342–358.p.,
- M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essais sur la genèse et l’art du dialogue*, Paris, 1958,
- P.L. SCHMIDT, *Interpretatorische und chronologische Grundfragen zu Ciceros Werk „De legibus“*, Diss. Freiburg im Breisgau, 1959,
- P. L. SCHMIDT, *Cicero, De re publica: Die Forschung der letzten fünf Dezennien*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I. 4. Berlin–New York, 1973 262–333.p.,
- H.K. SCHULTE, *Orator. Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal*, Frankfurt am Main, 1935 /Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, Bd. 11/, O. Seel, *Cicero*, 3. durchg. Aufl. Stuttgart, 1967,
- F. SERRAO, *Cicerone e la lex publica*, in: *Legge e società nella repubblica romana* I, Roma, 1981,
- F. SERRAO, *Classi partiti e legge nella Repubblica romana*, Pisa, 1974,
- F. SERRAO, *I partiti politici nella Repubblica romana*, Roma, 1958, R. E. Smith, *Cicero the Statesman*, Cambridge, 1966,

- H. STRASBURGER, *Concordia Ordinum, eine Untersuchung zur Politik Ciceros*, Leipzig, 1931,
R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, 1939,
M. VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris–Porto Alegre, 1956,
H. URI, *Cicero und die epikureische Philosophie. Eine quellenkritische Studie*, Diss. München,
1914,
J. VOGT: *Ciceros Glaube an Rom*. Würzb. Studien zur Altertumswiss. Heft 6, Stuttgart, 1933,
A. WAHL, *Die Nachwirkung des antiken Staatslebens und der antiken Staatstheorie in der Neuzeit*,
Leipzig, 1921,
H. WASKIEWICZ, „De legibus“ de Cicéron, premier système de philosophie du droit dans l'histoire
de la pensée européenne in: *Roczniki Filozoficki* 8 (1960) 39–62.p.,
P. WEBER–SCHÄFER, *Ciceros Staatstheorie und die moderne Politikwissenschaft*, in: *Gymnasium*
90 (1983),
R. WEIDNER, *Ciceros Verhältnis zur griechisch-römischen Schulrhetorik seiner Zeit*, Diss. Er-
langen, 1925,
A. WEISCHE, *Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des
antiken Skeptizismus*, Diss. Münster, 1961,
R. WERNER, *Über Herkunft und Bedeutung von Ciceros Staatsdefinition*, in *Chiron* 3 (1973),
N. WILDE, *The Ethical Basis of the State*, Princeton, 1924,
CH. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Princi-
pate*, Cambridge Third ed. 1968,
N. WOOD, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983,
K. ZIEGLER, *Zur Text- und Textgeschichte der Republik Ciceros*, *Hermes* 59 (1931),
TH. ZIELINSKI, *Das Clausegesetz in Ciceros Reden*, Leipzig, 1904,
TH. ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 3. durchgesehene Aufl. Leipzig–Berlin, 1912.

Dolores G. KAMRADA

THE LIVING CROSS

ABSTRACT

The paper focuses on a certain type of icons entitled the 'Fruit of Christ's Passion' that presents the crucifix as a blossoming tree. The investigation attempts to delineate the biblical background of this portrayal of the cross both in the Hebrew Bible and the New Testament. Special stress is laid on the interrelation between this presentation and the Adam and Eve traditions in Western and Eastern European iconography and folklore. Besides, Bonaventure's book *The Tree of Life* (*Lignum Vitae*), which can be regarded as a parallel interpretation of the motif, is also treated in the paper.

KEY WORDS

tree of life, cross, crucifix, fruit of Christ's passion



Fig. 1: 'Fruit of Christ's Passion', Murom Museum of History and Art (Russia), early 18th century.

In the Eastern orthodox iconography, there is a very interesting and unusual type of icons entitled the 'Fruit of Christ's Passion' that presents the crucifix as a blossoming tree. A beautiful example of that theme can be found in the Murom Museum of History and Art (Russia), dating from the early 18th century. The icon shows a blossoming cross with the crucified Jesus. The question arises how the cross, that is an ancient instrument of execution, can be interpreted as a tree of life.



Fig. 2: 1689,
Arkhangelsk Regional Museum of Fine Arts.



Fig. 3:
Early 19th century.



Fig. 4: 1827, Greek-speaking region.



Fig. 5: 17th century.

Crucifixion (or impalement), in one form or another, was used by Persians, Carthaginians, and Macedonians, while the Greeks were generally opposed to performing crucifixion. It became well-known as a Roman method of execution that was per-

formed on various kinds of criminals. Most famously, it was a typical method of executing slaves, as the case of the mass crucifixion of the rebellious slaves after the Spartacus revolt illustrates. Besides, in the Roman Empire, crucifixion served as deterrent for those who were not Roman citizens: the mass crucifixion of 2000 Jewish rebels in Jerusalem in 4 BCE, which was recorded by Josephus, represented such a terrifying form of execution.¹ In each case the crucified man's body hanging on a pole symbolized a public judgment and functioned as a powerful deterrent for future possible rebels and criminals.

Interestingly, the latter concept also appears in biblical tradition: Deuteronomy 21.22–23 specify the handling of the body of the executed criminals, namely the lifeless body of the criminal was hung on a tree.² The Deuteronomic text even reports why the corpse was hung: because the criminal was under God's curse. The hanging evidently expressed the public rejection and humiliation of the offender. Yet precisely the assumed accursed state of the corpse made it necessary to remove the body from the tree by nightfall. This detail has a direct bearing on the handling of Jesus body as is recorded in the Gospel of Matthew and Mark respectively: namely his corpse is said to get removed from the cross before nightfall and it was buried in a tomb according to the Deuteronomic instructions.³

However, not only negative associations are attached to the image of the tree in the biblical tradition. While the tree could express the accursed state of a person, as has been seen, it could also be associated with the holiest possible objects. For instance, the menorah itself was considered as one of the most sacred objects, placed in the Jerusalem temple, and, according to Carol Meyers and many other scholars, the iconography of the menorah suggests a stylized tree of life, symbolizing fertility in nature

¹ In Antiquities 17:10: '...he punished some of them that were most guilty, and some he dismissed: now the number of those that were crucified on this account were two thousand.'

² 'When someone is convicted of a crime punishable by death and is executed, and you hang him on a tree, his corpse must not remain all night upon the tree; you shall bury him that same day, for anyone hung on a tree is under God's curse. You must not defile the land that the Lord your God is giving you for possession.'

³ Cf. Mt 27.57–60: 'When it was evening, there came a rich man from Arimathea, named Joseph, who was also a disciple of Jesus. He went to Pilate and asked for the body of Jesus; then Pilate ordered it to be given to him. So Joseph took the body and wrapped it in a clean linen cloth and laid it in his own new tomb, which he had hewn in the rock. He then rolled a great stone to the door of the tomb and went away.' Cf. also Mk 15.42–46: 'When evening had come, and since it was the day of Preparation, that is, the day before the sabbath, Joseph of Arimathea, a respected member of the council, who was also himself waiting expectantly for the kingdom of God, went boldly to Pilate and asked for the body of Jesus. Then Pilate wondered if he were already dead; and summoning the centurion, he asked him whether he had been dead for some time. When he learned from the centurion that he was dead, he granted the body to Joseph. Then Joseph bought a linen cloth, and taking down the body, wrapped it in the linen cloth, and laid it in a tomb that had been hewn out of the rock. He then rolled a stone against the door of the tomb.'

and the life-giving power of God.⁴ Likewise, the famous two pillars called Boaz and Jachin, which flanked the entrance of the Solomon temple, having floral and pomegranate ornaments at their head, can also be interpreted as stylized trees.⁵ One can find a similarly positive interpretation of the tree imagery in the Proverbs, where wisdom is described as a tree of life.⁶

Significantly, in the prophetic-messianic tradition, the motif of the tree appears in relation to a messianic figure. Isaiah 11.1 reads: 'a shoot shall come out from the stock of Jesse, and a branch shall grow out of his roots.' Since according to biblical tradition Jesse was the father of King David, he is counted among the ancestors of Jesus in the Gospel of Matthew (1:5–6). Accordingly, Tertullian associated the Latin phrase 'virga Jesse' (that is the branch of Jesse) with the 'Virgo Maria', and identified the flower which grows out of that branch with Jesus.⁷ A nice example of that notion can be seen in Gyöngyöspata, Hungary, where an altarpiece presents a reclining Jesse with a tree growing out of his loin. On the branches, the ancestors of Jesus are sitting, and on the top Mary is sitting enthroned with the bambino in her arms. In the middle, you can see a painting depicting the birth of Mary. It is worthwhile noting that this portrayal, a kind of tree of life, is set in a sanctuary as a most holy object.⁸



Fig. 6: 'The Tree of Jesse', altarpiece in Gyöngyöspata, Hungary.

⁴ See Meyers 1976.

⁵ See e.g. Nielsen 1989, 80.

⁶ Prov 3.18: 'She [wisdom] is a tree of life to those who lay hold of her; those who hold her fast are called happy.'

⁷ Cf. Tertullian, *De Carne Christi* XXI: '...flos de virga profecta ex radice Jesse; radix autem Jesse, genus David; virga ex radice, Maria ex David? Flos ex virga, filius Mariae, qui dicitur Jesus Christus, ipse erit et fructus. Flos enim fructus: quia per florem, et ex flore, omnis fructus eruditur in fructum. Quid ergo? negant et fructui suum florem, et flori suam virgam et virgae suam radicem, quo minus suam radicem sibi vindicet per virgam proprietatem ejus quod ex virga est, floris et fructus. Siquidem omnis gradus generis ab ultimo ad principalem recensetur, ut jam nunc carnem Christi, non tantum Mariae, sed et David per Mariam, et Jesse per David, sciant adhaerere.' Cf. also Tertullian, *De Carne Christi* XXII: 'Jesse, siquidem ex radice Jesse flos Christus: nec aliam, quam David, siquidem fructus ex lumbis David, Christus: nec aliam quam ex Maria, siquidem ex Mariae utero, Christus.'

⁸ Besides the iconographic presentation, a biblical passage in Deutero-Isaiah also echoes the message conveyed in Isaiah 11; Isaiah 53.2 reads: 'For he grew up before him (Yahweh) like a young plant, and like a root out of dry ground.' This passage forms part of the so-called 'Servant Songs' (the songs of Yahweh's servant), and in Christian circles the Servant Songs have long been re-interpreted as a reference to Jesus.

The next point in the present investigation is the possible relations between the motif of the blossoming cross and the Adam and Eve traditions. The traditional presentation of the crucifix shows a skull at the bottom of the cross. According to the usual interpretations, the skull is either meant to be a reference to the name of the place of the crucifixion (since Golgotha – גִּלְגֹּלְתַי – means ‘skull’ in Hebrew) or the skull is actually the cranium of Adam. In line with this interpretation, early Christian sources identify the Golgotha with the burial place of Adam.⁹

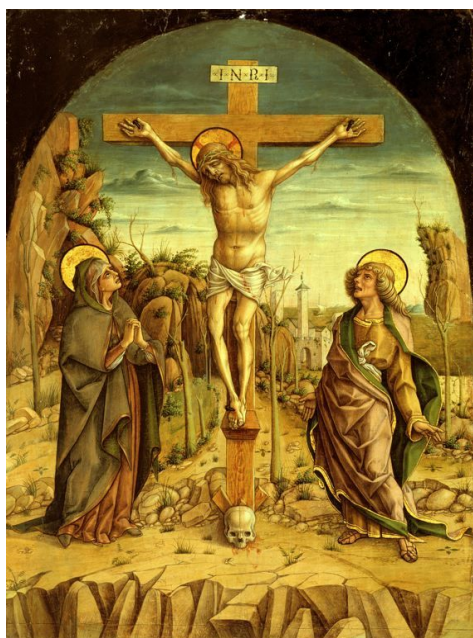


Fig. 7: “The Crucifixion”
by Carlo Crivelli (c. 1487)
Art Institute of Chicago.



Fig. 8: National Gallery,
Alexandros Soutzos Museum,
Athens second half of the 15th century.

1 Corinthians 15.20–22 give a plausible basis for that interpretation: ‘But in fact Christ has been raised from the dead, the first fruits of those who have died. For since death came through a human being, the resurrection of the dead has also come through a human being; for as all die in Adam, so all will be made alive in Christ. But each in his own order: Christ the first fruits, then at his coming those who belong to Christ.’ Note that the text repeatedly calls Jesus ‘the first fruits’, and that imagery certainly evokes the picture of a tree of life. Some presentations of this concept even show the blood flowing from the body of Jesus onto the skull of Adam, thus symbolizing the idea that the sin of Adam, the original sin, has been washed away by the redemption through the sacrifice of Jesus.

⁹ See Taylor 1993, 130.

Thus it becomes more understandable how the crucifix can be presented as a blossoming tree, and how an object of execution, a symbol of the accursed state, can be re-interpreted and turned into a positive symbol, a tree of life.

The final sentence in the above mentioned passage from 1 Corinthians says that 'But each in his own order: Christ the first fruits, then at his coming those who belong to Christ.' The Apostles' Creed and the Athanasian Creed even state that Jesus Christ "descended into Hell" (or Hades) after his death to bring salvation to the righteous who had died since the beginning of the world. In Christian theology this motif is called the Harrowing of Hell (in Latin: *Descensus Christi ad Inferos*, "the descent of Christ into hell"), and this belief is based on two passages in the New Testament.¹⁰ What is relevant and important for present purposes is that, while descending into the underworld, Jesus is thought to have redeemed Adam and Eve too.



Fig. 10: Miniature in the Vaux Passional, National Library of Wales.



Fig. 9: The skull of Adam at the foot of the cross: detail from *Crucifixion* by Fra Angelico, 1435 San Niccolò del Ceppo.

A miniature found in a manuscript entitled *Vaux Passional* in the collection of the National Library of Wales beautifully illustrates that concept: the triumphant Jesus is taking Adam's hand and leading him out of the underworld or hell.

A similar scene can be seen on a very interesting ceremonial object that comes from Garamszentbenedek, Hronský Beňadik, Slovakia (exhibited in the Christian Museum, Esztergom, Hungary): Jesus is leading Adam, Eve and John the Baptist out of the underworld. The ceremonial object is called *Űrkoporsó* (Coffin of the Lord) and was used during the paschal processions.

¹⁰ Cf. 1 Peter 4.6: 'For this is the reason the gospel was proclaimed even to the dead, so that, though they had been judged in the flesh as everyone is judged, they might live in the spirit as God does.' Cf. also Ephesians 4.9–10: '(When it says, "He ascended," what does it mean but that he had also descended into the lower parts of the earth? He who descended is the same one who ascended far above all the heavens, so that he might fill all things.)'

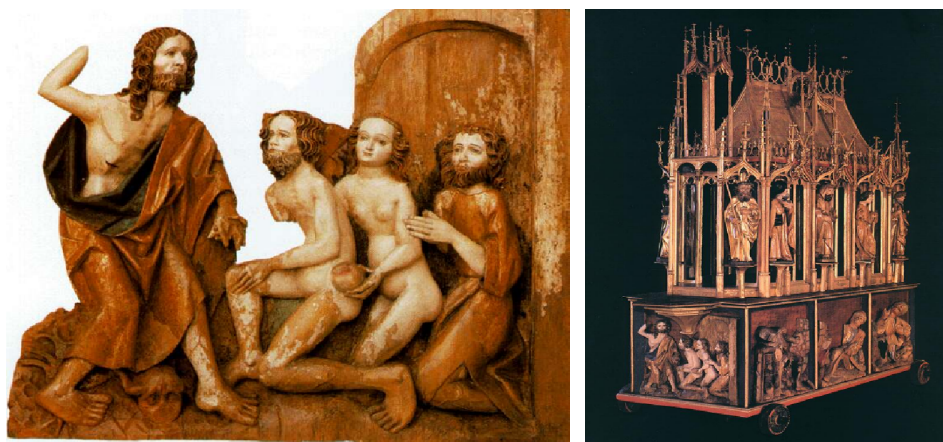


Fig. 11, 12: *Úrkoporsó* (Coffin of the Lord), Christian Museum, Esztergom, Hungary.

The aforementioned text from the 1 Corinthians highlights the assumed interrelations between the story of the Fall and the account of Jesus' crucifixion. The Genesis text actually mentions not only one but two trees in the description of Eden (in Genesis 2.9): 'Out of the ground the Lord God made to grow every tree that is pleasant to the sight and good for food, the tree of life also in the midst of the garden, and the tree of the knowledge of good and evil.'¹¹ The two trees in the middle of the garden of Eden may remind one of the two pillars at the entrance of the temple, which have been mentioned above. On the other hand, the motif of the tree of life has its parallels all over the ancient Near East. Possibly the closest parallel is found on a pithos jar from Kuntillet Ajrud on the Sinai Peninsula. The site was probably an Israelite trading post or oasis. While the name of Yahweh repeatedly occurs in the texts on the jars, the motif of the tree of life is thought to represent the goddess Asherah, who is also mentioned in the texts.¹²

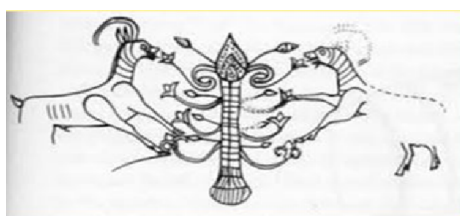


Fig. 13: Pithos A: the stylised tree flanked by two caprids.

¹¹ As for the tree of knowledge of good and evil, the biblical narrative does not specify what kind of tree it is, but the reference to the fig leaves worn by Adam and Eve after the Fall may suggest that the tree of knowledge is a fig tree (cf. Genesis 3.7, and also Bereshit Rabbah 15.7; TB Berakhot 40a; TB Sanhedrin 70a-b). However, since the Latin term *malum* applied in the text of the Vulgate means both 'evil' and 'apple', the forbidden fruit has been predominantly depicted as apple in western art.

¹² On the site and the interpretation of the findings, see e.g. Hadley 2000, especially chapter 5.

In the Mesopotamian art the tree of life was a widespread motif, often flanked by animals or by supernatural figures. On the other hand, Egyptian depictions often presented goddesses as trees.¹³



Fig. 14: Royal Graves of Ur
3000 B.C. (Sumerian)
London, British museum.

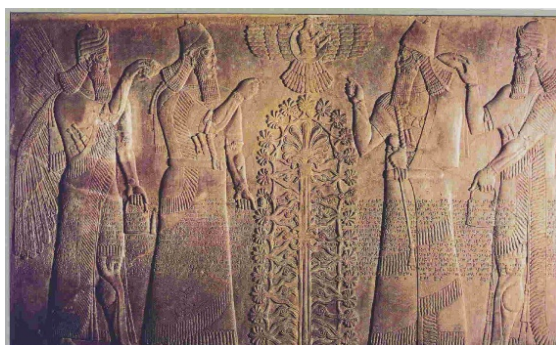


Fig. 15: Stone relief from the throne room of
Ashurnasirpal II. Nimrud (ancient Kalhu),
northern Iraq. Neo-Assyrian, 870–860 BC.



Fig. 16: Tree Goddess from the tomb
of Pashedu
in the Valley of the Kings.

The motif of the tree of life known from the Genesis texts reappear in the book of Revelation too. While Adam and Eve ate from the fruit of the tree of knowledge, and consequently they died, the fruits of the tree of life have remained untouched according to the Genesis traditions. The book of Revelation repeatedly refers to the tree of life (or trees of life) which is set in the Paradise, in the heavenly Jerusalem, and whose fruit can be tasted by the righteous ones. Especially relevant for present purposes is the fact that here the motif of the tree of life occurs in the context of divine salvation, related to the figure of Jesus.¹⁴

¹³ For a general archaeological discussion on the sacred tree and the tree of life, see James 1966.

¹⁴ Rev 2.7: 'To everyone who conquers, I will give permission to eat from the tree of life that is in the paradise of God.'

Rev 22.2: '...through the middle of the street of the city. On either side of the river is the tree of life...the healing of the nations.'

Rev 22.14: 'Blessed are those who wash their robes, so that they will have the right to the tree of life and may enter the city by the gates.'

Rev 22.19: '...if anyone takes away from the words of the book of this prophecy, God will take away that person's share in the tree of life and in the holy city.'

Some presentations of the blossoming cross directly connect the crucifixion of Christ to the story of the Fall. In a miniature found in a manuscript of a popular medieval devotional book entitled the Book of Hours, one can see the traditional presentation of the biblical scene.



Fig. 17: Miniature in the Book of Hours.

Adam and Eve are traditionally portrayed naked, standing on either side of the tree. Strikingly, in this miniature the serpent has a human face like in several other pictures. What makes this miniature really interesting for our investigation is the motif of the crucifix placed in the crown of the tree. This presentation suggests a mutual interrelation as well as a marked contrast between the two biblical narratives. On the one hand, the picture puts the motif of the original sin, the fall of man, into sharp contrast with the redemptive effect of Jesus' sacrifice. On the other hand, the crucifix seems to grow out of the tree, as if the cross replaced the tree.

A similar presentation of the scene even more abounds in symbolism. The miniature is the work of Berthold Furtmeyr, painted by him in the late 15th century, and found in the so-called Salzburger Missale.

The picture puts the motif of the original sin into sharp contrast with the New Testament figures symbolizing salvation. On the right, Eve offers the fruit of temptation to humanity, and the corps in the background and the skull in the crown of the tree suggest that this tainted fruit brings death to the human race. On the left, the figure of Mary, the counterpart of Eve, offers the fruit of life to the righteous people, and you



Fig. 18: Miniature by Berthold Furtmeyr, Salzburger Missale, 15th century.

An early Christian presentation of the crucifixion forms an interesting parallel to the aforementioned depictions. The ivory panel of a casket, dated to the 5th century, shows the crucified Jesus and the hanged Judas.¹⁵ The relief opposes the sacrifice of Jesus with the suicide of the betrayer Judas. It also opposes the tree of the damned, the tree of death with the wood or tree of life: the figure of the crucified Jesus seems powerful and triumphant, whereas Judas' figure is relaxed hanging from the tree.

It is also worthwhile mentioning the book of Bonaventure, entitled 'Lignum Vitae' from the 13th century, since his work made a great impact on the presentation of the crucifixion of Jesus.¹⁶ The title of the book, 'Lignum Vitae', can be literally rendered as 'the wood of life'. It obviously refers to the lifeless material, to the wood that constitutes the cross, which, however, can also bring life and become a blossoming tree. The book is the earliest and certainly among the finest literary expressions of Franciscan devotion to the humanity of Jesus. Almost immediately Bonaventure's book prompted visual images of the Tree, beginning with the manuscript tradition. These pictures rapidly became widespread and popular all over Western Europe. By the 14th century, they were being used in England, as in this example in a manuscript from Durham.



Fig. 19: Ivory panel of a casket, British Museum, 420–430 CE.

¹⁵ 420–430 CE. Made in Rome, presently found in the collection of the British Museum.

¹⁶ See especially Viladesau 2006.



Fig. 20: *Lignum Vitae* in a manuscript from Durham, UK, 14th century.

The text written on the “branches” of the tree is actually from the *Meditations on the Life of Christ* by Pseudo-Bonaventure. The “fruit” on the tree are scenes from Christ’s life in roundels. The tree is rooted in the Garden of Eden at the very bottom, where episodes from Adam and Eve’s life can be seen. Certainly the most well-known version of the *Lignum Vitae* in central Italy is the monumental fresco on the end wall of the refectory in the Franciscan monastery of Santa Croce in Florence, the work of Taddeo Gaddi in the mid 1300s. The chapter titles from Bonaventure’s treatise are still clearly legible in the scrolls along each branch of the Tree.

Albertus Magnus (Saint Albert the Great) gave an additional detail to the interpretation of Bonaventure in his work entitled *De corpore Domini*.¹⁷ Here Albertus Magnus states that the body and blood of Jesus (that is the Eucharist) represent the fruit of the tree of life.¹⁸ That concept appears on a sculptured scene of a church door in the

Each branch of the tree is labelled with stages of the Passion or suffering of Jesus when he died. At their ends, the branches grow leaves which represent the ‘fruit’ of the tree in the form of virtues. The works of art inspired by Bonaventure’s interpretation include Pacino di Bonaguida’s *Tree of Life* painting, dated to the 14th century, from Florence, Italy.



Fig. 21: *'The Tree of Life'*, painting by Pacino di Bonaguida, Florence, Italy, 14th century.

¹⁷ *De corpore domini*, dist. 3, tract. 1, cap. 5.

¹⁸ ‘Hinc est, quod, Proverb. XI, 30, dicitur: Fructus justi lignum vitae. Hinc enim est fructus illius qui antonomastice justus est, Christus, ut sic lignum per quod habetur fructus vitae in aeternum: sicut enim homo si non peccasset, de ligno vita immortaliter vixisset, ita Dominus ad restitutionem ejus quod perdidimus, fructum nobis dedit in sacramento, gustum scilicet vitae immortalis. Apocal.’

Castle of Valère, Sion, Switzerland, dated to the 13th century. The cluster of grapes growing out of the cross seem to refer to the Eucharist. In this presentation, the crucifixion is associated with the conquest of the promised land, as the lower part of the scene shows, namely the two figures who carry a huge cluster of grapes.

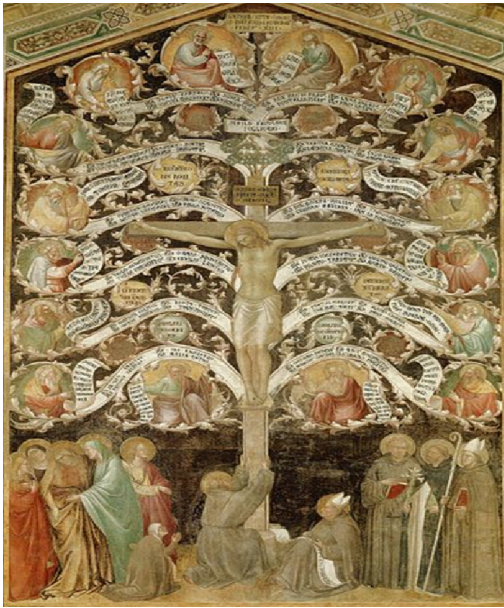


Fig. 22: Fresco by Taddeo Gaddi, monastery of Santa Croce, Florence, Italy, mid 1300s.



Fig. 23: Church door in the Castle of Valère, Sion, Switzerland, 13th century.

BIBLIOGRAPHY

- Hadley, J.M. (2000) *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
- James, E.O. (1966) *The Tree of Life: An Archaeological Study*. Leiden: Brill.
- Meyers, C.L. (1976) *The Tabernacle Menorah*. Missoula: Scholars Press.
- Nielsen, K. (1989) *There is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in Isaiah*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Taylor, J.E. (1993) *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford: Clarendon Press.
- Viladesau, R. (2006) *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

Il, 7: Vincenti dabo edere de ligno vite, quod est in paradiso Dei mei. A radice enim ligni vitae sugitur vita immortalis. Et hoc ibidem, v. 17, vocatur manna absconditum, ubi dicit: Vincenti dabo manna absconditum, et dabo illi calculum candidum, et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit. Manna enim quod datur vincenti, est corpus Domini, quod est absconditum, quia speciebus panis et vini velatum, ex quo trahitur immortalis vitae alimentum.'

Imre KOCSIS

DIE DIAKONIA IN DEN GRIECHISCH-HELLENISTISCHEN SCHRIFTEN UND IM NEUEN TESTAMENT.

EINE KRITISCHE ANNÄHERUNG AN DIE NEUERE FORSCHUNG

Die Substantive „Diakonie“ und „Diakon“/„Diakonin“ sind wichtige Begriffe in allen christlichen Konfessionen, obwohl es in der Anwendung der Wörter (vor allem bezüglich der Begriffe Diakon/Diakonin) wichtige Unterschiede gibt. Besonders im deutschen evangelischen Bereich wird das Wort Diakonie als Synonym für die christliche karitative Tätigkeit bzw. für das vom christlichen Glauben geleitete soziale Handeln betrachtet. Trotzdem können wir diese Anschauung weder für eine deutsche noch für eine evangelische Eigenart allein halten, denn ähnliche Auffassungen sind auch im Bereich anderer Länder und anderer Konfessionen zu entdecken. Nach der offiziellen Lehre der Katholischen Kirche gehört es zur Aufgabe des auf der ersten Stufe des dreigliedrigen sakramentalen Ordo stehenden Diakons, „sich den verschiedenen karitativen Diensten“ zu widmen (KKK 1570).

Diese Ausrichtung auf die Liebestätigkeit wurde lange Zeit auf die neutestamentliche Anwendung des Substantivs διακονία bzw. der verwandten Begriffe (διακονέω, διάκονος) zurückgeführt. Aber in den letzten Jahrzehnten sind neue Einsichten erschienen, die die Gültigkeit der erwähnten Auffassung radikal in Frage stellen. Deshalb scheint es mir nützlich, die verschiedenen Stadtpunkte hier kurz vorzustellen.

KURZER FORSCHUNGSÜBERBLICK

In dem zweiten Band des renommierten biblisch-theologischen Lexikons – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* – behauptet Hermann Wolfgang Beyer, dass das Verb διακονέω im profanen Griechisch grundsätzlich das Aufwarten bei Tisch bezeichne.¹ Im weiteren Bedeutungsspektrum stehen: sorgen für den Lebensunterhalt bzw. dienen im allgemeinen Sinn. Einen besonderen Klang habe das Wort dadurch, dass „es die ganz persönlich einem anderen erwiesene Dienstleistung bezeichnet.“² Nach Beyer sei das Dienen von den Griechen, mit Ausnahme der Dienstleistungen für den Staat, für „etwas Minderwertiges“, eines freien Mannes nicht Würdiges gehalten

¹ H. W. BEYER, Art. διακονέω κτλ., in *ThWNT II* (1935), 81.

² A. a. o. 81.

worden.³ Bei den ersten Christen dagegen habe das Wort grundsätzlich eine positive Bedeutung bekommen. Im Hintergrund stehen die Lehre und das Beispiel von Jesus, der „im Dienen geradezu die Haltung sieht, die den Menschen zu seinem Jünger macht.“⁴ Demzufolge bezeichne das Verb „den Vollsinn christlicher Liebesbetätigung gegenüber dem Nächsten und zugleich die rechte Jüngerschaft Jesu.“⁵ Auch das Substantiv *διακονία* meine – außer der Grundbedeutung „Aufwartung bei Tische“ – „jede Dienstleistung, die aus rechter Liebesgesinnung heraus geschieht.“⁶

Die Position von Beyer übte große Wirkung auf die Bibelwissenschaftler sowohl im protestantischen als auch im katholischen Bereich aus, die die Hauptfeststellungen des deutschen Exegeten praktisch ohne Vorbehalt annahmen.⁷ Freilich gab es Korrekturen und Ergänzungen kleinerer Art. Zum Beispiel schließt sich Alfons Weiser, in einem Artikel eines anderen wichtigen bibeltheologischen Lexikons (*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*), an die Auffassung von Beyer an, aber zugleich legt er größeren Nachdruck auf die Tatsache, dass das Verb *διακονέω* und seine Derivate im Neuen Testament, besonders in den Schriften von Lukas, in den Paulusbriefen und den Deuteropaulinen, hauptsächlich die Verkündigung des Evangeliums bezeichnen.⁸

Eine neue Richtung der Forschung zeigt die 1990 erschienene Monografie von John N. Collins, die sich auf seine frühere, in den 70er Jahren verteidigte Dissertation gründet. Nach Collins basieren die Begriffsbestimmungen von Beyer auf ein Missverständnis der besprochenen Wortgruppe. Der australische Exeget meint, dass es im Neuen Testament keine spezifische Verwendung der Wörter *διακονέω* – *διακονία* – *διάκονος* gebe. Der Sprachgebrauch des Neuen Testaments entspreche genau dem der griechischen Schriften, in denen *διακονία* weder eine Liebestätigkeit noch eine niedrige, eines freien Mannes unwürdige Tätigkeit bezeichne.⁹ Gemäß der Position von Collins werde die Wortgruppe in drei Bereichen verwendet: 1) Botengang, das heißt Übermittlung von Botschaften; 2) Ausführung von Aufgaben; 3) Aufwartung bei Tisch oder Arbeit im Haushalt.¹⁰ In jedem Bereich meine Diakonie eine Vermittlungsfunktion. Die Aufwartung bei Tisch könne man nicht für die Grundbedeutung von *διακονία* halten, sondern nur für einen speziellen Gebrauch, in dessen Hintergrund die Idee des Transportierens der Speisen aus der Küche zum Speisesaal stehe.¹¹ Weil der

³ A. a. o. 81.

⁴ A. a. o. 83

⁵ A. a. o. 85.

⁶ A. a. o. 87.

⁷ Vgl. zum Beispiel G. K. SCHÄFER – T. STROHM (Hrsg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg 1998³.

⁸ A. WEISER, Art. *διακονέω κτλ.*, in *EWNT I* (1980), 726–732.

⁹ J. N. COLLINS, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York/Oxford 1990, 254.

¹⁰ A. a. o. 335.

¹¹ A. a. o.

Schwerpunkt der Wortgruppe auf der Tätigkeit und nicht auf dem sozialen Status der Person liege, können weder die Niedrigkeit noch die sklavische Unterwerfung als wesentliche Züge angesehen werden. Die Anwendung auf eine Person hohen Ranges sei ebenso möglich wie die auf einen Menschen, der zu dem niedrigen Status gehört. Freilich stehe der Vermittler (διάκονος) in untergeordneter Rolle gegenüber seinem Mandanten, aber während der Ausführung der Mission träte er gerade mit dem Aufsehen seines Auftraggebers auf. Unter den Christen breitete sich die Anwendung der Wörter deswegen aus, weil sie in den religiösen, philosophischen und ethischen Diskursen der Umwelt häufig waren. In den christlichen Quellen beziehen sie sich meistens auf folgende Aspekte: Botschaften vom Himmel – Botschaften zwischen den Kirchen – Beauftragungen in den Gemeinden.¹²

Die Reaktionen auf die Thesen von Collins waren unterschiedlich. Einige Exegeten bewerteten seine Auffassung positiv, andere äußerten sich eher zurückhaltend oder kritisch. Dies zeigt sich gut in einem Sammelband, der mit dem Titel *Diakonische Konturen* erschienen ist. Während Hans-Jürgen Benedikt mit der Interpretation von Collins grundsätzlich einverstanden ist, setzen sich Stephan Dietzel und Ingo Dundenberg mit vielen Äußerungen des australischen Gelehrten auseinander.¹³ Dundenberg gibt einerseits zu, dass die Position von Collins auch anregende Aspekte und in einigen Punkten wichtige Korrekturen gegenüber der traditionellen Auffassung enthalte, andererseits bemerkt er: „Das größte Problem der Collinschen Interpretation ist meiner Meinung nach, dass der Unterschied zwischen der traditionellen Ansicht von diakonein als »jemandem einen Dienst erweisen« und den von Collins vorgebrachten Bedeutungen »etwas für jemanden leisten« oder »im Auftrag eines anderen stehen« in den von ihm behandelten Texten nicht besonders groß ist. Die beiden Bedeutungen sind oft so nahe beieinander, dass es kaum sinnvoll erscheint, zwischen ihnen wählen zu müssen.“¹⁴

In ihrer Dissertation, die im Jahr 2007 veröffentlicht wurde,¹⁵ schließt sich Anni Hentschel grundsätzlich an die Position von John N. Collins an und betont, dass die Grundbedeutung von διακονέω κτλ. nicht auf Tischdienst einzuengen sei. Die Wort-

¹² A. a. o. 336.

¹³ Vgl. H.-J. BENEDIKT, „Die größere Diakonie: Versuch einer Neubestimmung im Anschluss an John N. Collins“, in W. HERMAN – R. MERZ – H. SCHMIDT (Hrsg.), *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, Heidelberg 2003, 127–135; S. DIETZEL, „Zur Entstehung des Diakonats im Urchristentum. Eine Auseinandersetzung mit den Positionen von Wilhelm Brandt, Wolfgang Hermann Beyer und John N. Collins“, in *Diakonische Konturen*, 136–170; I. DUNDENBERG, „Vermittlung statt karitative Tätigkeit? Überlegungen zu John N. Collins Interpretation von diakonia“, in *Diakonische Konturen*, 171–183.

¹⁴ I. DUNDENBERG, *Vermittlung statt karitative Tätigkeit?* 176. Dundenberg nennt freilich auch konkrete Beispiele, von denen ich nur eines zitiere: „Ist es z. B. wirklich möglich zu unterscheiden, ob der jüdischer Mittelplatoniker Philo Aaron als einen »hilfreichen Mund« oder einen »Mund des Vermittlers« für Mose verstand (Vit. Mos. 84)?“ A. a. o.

¹⁵ A. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, Tübingen 2007.

gruppe „bezeichnet in der Regel eine Beauftragung, die den Beauftragten in ein Beziehungsverhältnis zwischen Auftraggeber und Adressaten einordnet, welches hierarchisch strukturiert ist und häufig eine Vermittlungsfunktion dahingehend nach sich zieht, dass der Beauftragte eine Sache oder Nachricht an die Adressaten überbringen muss.“¹⁶ Das Lexem sei in verschiedenen Texten differenziert verwendet. Nur nach der genauen Prüfung des literarischen Kontextes können die Art und der Inhalt der Beauftragung festgestellt werden.¹⁷ Der Beauftragte sei jedenfalls völlig seinem Mandanten verpflichtet: er solle seine Aufgabe rasch und zuverlässig ausführen und darüber Rechenschaft geben. Andererseits könne er gegenüber den Adressaten in dem Namen und in der Autorität seines Auftraggebers auftreten.¹⁸ Hentschel analysiert allerdings nicht das ganze Neue Testament. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich besonders auf das Corpus Paulinum und auf das lukanische Doppelwerk. „Ein Schwerpunkt der Belege bei Paulus findet sich im Kontext der gemeindegründenden und gemeindeleitenden Evangeliumsverkündigung.“¹⁹ Dieser Gesichtspunkt sei auch in den Schriften von Lukas vorhanden, aber in der Verwendung der Wortgruppe gebe es ebenso deutliche Unterschiede. Lukanische Besonderheit sei vor allem der Gebrauch der Wortgruppe im Sinne von Aufwartung bei Tisch. Dies sei eine geschickte Weise, den Leserinnen und Lesern bewusst zu machen, dass das christliche Amtsverständnis auch eine „auf praktisch-materielle Verantwortung erstreckende Dimension“ hat.²⁰

Nach dem kurzen Überblick der wichtigsten Forschungspositionen möchte ich einige Reflexionen zur Diskussion stellen, die als Erwägungen und nicht als geschlossene Thesen zu verstehen sind. Meine Beurteilung bezieht sich ausschließlich auf die Feststellungen, die die oben genannten Autoren über die neutestamentlichen Schriften getroffen haben. Die Beachtung des profangriechischen Sprachgebrauchs ist wichtig, aber nicht in jeder Hinsicht entscheidend. Ein neuer Kontext kann neue Bedeutungsnuancen zur Folge haben.

Was die Position von Collins und Hentschel betrifft, akzeptiere ich ohne Vorbehalt, dass der Tischdienst nicht als Grundbedeutung der besprochenen Wortgruppe angesehen werden kann; er ist nur ein Aspekt des Verwendungsspektrums. Ebenso besteht für mich kein Zweifel darüber, dass sich *διακονία* nicht notwendig auf einen niedrigen Status oder eine niedrige Aktivität bezieht und primär nicht die Liebestätigkeit für die materiell oder gesellschaftlich Bedürftigen bezeichnet.

¹⁶ A. a. o. 433.

¹⁷ A. a. o. 434.

¹⁸ A. a. o. 433.

¹⁹ A. a. o. 435.

²⁰ A. a. o. 441.

Es bleiben aber auch offene Fragen. Vor allem ist es mir nicht klar, wie sich in der Interpretation von Collins und Hentschel das Aufwarten bei Tisch zu den anderen Bedeutungen verhält. Eine Art Vermittlung (Transportieren) ist in der Tat festzustellen, aber der Nachdruck liegt in diesem Fall – im Unterschied zu Botengängen und Ausführungen der Aufgaben – nicht mehr auf dem Ausgangspunkt (Auftragsgeber), sondern auf dem Ziel (Mahlteilnehmern). Es mag sein, dass ursprünglich in der griechischen Welt – wie A. Hentschel meint – das Verb *διακονέω* nicht für die alltägliche Form des Tischdienstes verwendet wurde, sondern für feierliche Formen: Bei einem feierlichen Anlass habe man geeignete Personen ausgewählt und beauftragt, die Speisen zu den Mahlteilnehmern zu bringen.²¹ Aber im Neuen Testament kommt dieser Aspekt kaum vor. Nur die *διάκονοι* im Gleichnis des Gastmahls (Mt 22,13) und in der Erzählung über das Wunder in Kana (Joh 2,5.9) können als offiziell Beauftragten angesehen werden. Im Gleichnis vom unnützen Sklaven (Lk 17,7–10) handelt es sich nicht um für einen feierlichen Anlass ausgewählte Personen, sondern um Sklaven, die ganz und gar ihrem Herrn unterworfen sind. Weder die Schwiegermutter von Simon (Mk 1,31 par.) noch Martha (Lk 10,40) agieren aus Beauftragung. Auch der wiederkehrende Herr im Gleichnis vom treuen Knecht (Lk 12,37) handelt ganz freiwillig, ohne einen offiziellen Auftrag.

Darüber hinaus darf nicht unbeachtet bleiben, dass es im Neuen Testament auch Texte gibt, in denen die besprochene Wortgruppe eine Hilfeleistung im breiteren Sinn bezeichnet. In Lk 8,3 handelt es sich um eine stetige materielle Unterstützung, die die Frauen in der Nachfolge Jesu ihrem Meister und seinen männlichen Jüngern leisteten (*διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς*). In der Beschreibung des Endgerichts bezieht sich das Verb *διακονέω* auf die Hilfe, die man den Notleidenden (Hungernden, Dürstenden, Unbekleideten, Kranken usw.) leisten soll (Mt 25,44). In diesem Text liegt der Nachdruck gerade auf der Spontaneität der Aktion. Die Not des Mitmenschen und nicht eine offizielle Beauftragung soll die helfende Tätigkeit motivieren.²²

Meines Erachtens bezeichnet die Wortgruppe *διακονέω* – *διακονία* – *διάκονος* im Neuen Testament grundsätzlich eine Dienstleistung, die in Hinblick auf eine andere Person oder eine Gruppe geschieht. Die Dienstleistung ist entweder eine Ausführung einer Beauftragung oder eine aus freiem Willen – eventuell aus Pflichtbewusstsein – angenommene Tätigkeit zum Nutzen anderer Menschen. Aber es ist auch gut möglich, dass sich die beiden Aspekte – Ausführung eines Mandates und Arbeit zum Nutzen anderer – eng verbinden. In vielen Texten des Neuen Testaments können wir diese enge Verbindung von Beauftragung und Nutzen bringen beobachten. Freilich ist her-

²¹ A. HENTSCHEL, *Diakonia*, 58 bzw. 86.

²² Es ist sehr auffällig und merkwürdig, dass Collins und Hentschel diesen Text nicht genügend beachten.

vorzuheben, dass das Wohl, das aus der Dienstleistung entsteht, nicht allgemeiner Art ist, sondern mit dem Heil zusammenhängt. Ich möchte diese Tatsache durch Texte aus dem Markusevangelium begründen.

DIE DIAKONIE IM MARKUSEVANGELIUM

In Mk 10,42–45 bezieht sich Jesus auf die Spannung unter den Jüngern. Diese Spannung wurde dadurch verursacht, dass die Söhne von Zebedäus Jesus darum baten, zur Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit ihnen die wichtigsten Positionen (zu seiner Rechten und zu seiner Linken) zu verleihen. Jesus macht zuerst delikat bewusst, dass die Bitte nicht angebracht ist, dann reagiert er folgendermaßen auf den Unwillen der anderen Jünger:

„Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener (διάκονος) sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave (δοῦλος) aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,42–45).

Das Wesen der Mahnung ist: Die Weltherrscher wollen ihre Größe durch die Zur-schaustellung ihrer Macht beweisen. Unter den Jüngern dagegen zeigt sich die Größe gerade im Dienst (διάκονος V 43), ja sogar im Knechtsein (δοῦλος V. 44). Von großem Belang ist V. 45, in dem das Verb διακονέω zweimal begegnet: zuerst passivisch (διακουθηῆναι), dann im Aktiv (διακουῆσαι). Der Inhalt des Verses wird meistens so interpretiert: Der Despotismus der Weltherrscher besteht darin, dass sie ihre führende Position zum eigenen Wohl ausnutzen. Jesus als der Menschensohn mit Vollmacht und Herrlichkeit handelt nicht in dieser Weise: er lässt sich nicht bedienen, sondern selbst dient.²³

John Collins und Anni Hentschel schlagen eine neue Deutung des Logions in V. 45 vor.²⁴ Sie verstehen das Verb διακονέω im Sinne von „eine Beauftragung erfüllen“ und geben den Inhalt des Satzes folgendermaßen wider: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um für sich selbst Aufträge ausführen zu lassen..., sondern um selbst einen Auftrag auszuführen, der in Mk 10,45b explizit genannt wird“.²⁵ Nach dieser Inter-

²³ In den Kommentaren wird der Vers meistens in dieser Weise interpretiert. Vgl. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus II* (EKK II/2), Zürich–Neukirchen–Vluyn 1989³, 103; W. ECKEY, *Das Markusevangelium*, Neukirchen–Vluyn 1998, 275; C. A. EVANS, *Marc II* (WBC 34B), Nashville 2001, 119–120; R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark* (NIGTC), Michigan/Cambridge 2002, 419; P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium* (ThKNT 2), Stuttgart 2007, 286.

²⁴ J. N. COLLINS, *Diakonia*, 248–252; A. HENSCHEL, *Diakonia*, 278–279.

²⁵ A. HENSCHEL, *Diakonia*, 278.

pretation kommt dem Bindewort *καί* (= und) zwischen den Infinitiven *διακονῆσαι* und *δοῦναι* eine deutende Rolle zu, das heißt das zweite Verb entfaltet den Inhalt des ersten. Unter grammatikalischem Gesichtspunkt kann diese Interpretation nicht von vornherein ausgeschlossen werden, denn das Bindewort *καί* kann in der Tat eine deutende Funktion haben. Trotzdem kann ich den Vorschlag aus mehreren Gründen nicht vorbehaltlos akzeptieren: 1) Der Gedanke der Beauftragung ist schon im Verb *ἦλθεν* und im Hoheitstitel „Menschensohn“ enthalten. Deswegen muss das Verb *διακονέω* etwas mehr über das Ziel und den Gehalt der Sendung ausdrücken. 2) Der Vorschlag engt den Auftrag Jesu auf den Sühneakt ein. Jedoch lässt der Inhalt des Markusevangeliums keinen Zweifel darüber, dass die öffentliche Wirkung Jesu ein organischer Teil dieses Auftrags ist (Vgl. 1,38; 2,10.17; 3,28).²⁶

Aufgrund dieser Überlegungen bevorzuge ich weiterhin die Interpretation von *διακονέω* im Sinne von „dienen“ bzw. „einen Dienst leisten“. Immerhin möchte ich klar machen, dass ich unter „Dienst“ keine minderwertige oder erniedrigende Tätigkeit verstehe, sondern die Förderung des Wohls der Menschen. Das Verb *διακονέω* bezieht sich auf all das, was die Tätigkeit Jesu bestimmend charakterisiert: die Verkündigung, die Anwendung an die Sünder, die Vermittlung der Vergebung der Sünden sowie die Hilfeleistung an die Kranken und Bedürftigen. Das Verb *διακονέω* bezeichnet das Zurverfügung-Stehen und die Proexistenz Jesu, deren Höhepunkt der Sühnetod am Kreuz ist.

Der Dienst Jesu ist grundsätzlich soteriologischer Art, da sowohl sein Leben als auch sein Tod sich auf das Heil der Menschen richten. In einem solchem Sinn ist auch die Diakonie der Jünger zu begreifen, auf welche in 10,43 durch das Substantiv *διάκονος* hingewiesen wird. Der Dienst der Jünger besteht nicht einfach in Wohltätigkeit, sondern in der Förderung des Heils.

Aber diese auf das Heil gerichtete Tätigkeit darf nie von den menschlichen Grundbedürfnissen absehen. Diesbezüglich können wir noch einen anderen Text im Markusevangelium kurz betrachten, und zwar Mk 9,35–37, in dem Jesus auf den Rangstreit seiner Jünger reagiert:

„Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen und der Diener (*διάκονος*) aller sein. Und er stellte ein Kind in ihre Mitte, nahm es in seine Arme und sagte zu ihnen: Wer ein solches Kind um meiner willen aufnimmt, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt nicht nur mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“

²⁶ „Er antwortete: *Lasst uns anderstowhin gehen, in die benachbarten Dörfer, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich gekommen*“ (1,38). – „Jesus hörte es und sagte zu ihnen: *Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten*“ (2,17). – „Ihr sollt aber erkennen, dass der Menschensohn die Vollmacht hat, hier auf der Erde Sünden zu vergeben“ (2,10). – „Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat“ (2,28).

Vor allem ist die Aussage Jesu in V. 35 beachtenswert, da in ihr die neue Wertordnung der Herrschaft Gottes offenbar wird. Nach dieser Wertordnung gebührt die erste Stelle jener Person, die bereit ist, letzter zu sein, das heißt sich in den Dienst anderer, ja sogar aller zu stellen. Auch der Inhalt der Verse 36–37 ist wichtig, denn durch ihn wird uns verständlich, worauf sich das Substantiv δίακονος in V. 35 tatsächlich bezieht. Das Kind wurde im Altertum als des Rechts und der Autorität entbehrende Person angesehen. Dass Jesus ein kleines Kind mitten unter die Jünger stellt und umarmt, macht offensichtlich, dass er in besonderer Weise mit diesem Kind verbunden ist, und mit allen, die das Kind repräsentiert, das heißt mit den Schwachen, Verachteten und Rechtlosen. Vor den Jüngern muss immer dieses Beispiel Jesu stehen, ja sie müssen sogar von der Überzeugung geleitet sein, dass die Aufnahme eines Kindes, das heißt die Hilfeleistung an den Schwachen, letzten Endes eine Wohltat für Jesus selbst ist.

FREIHEIT: HELLENISTISCHES WORT MIT CHRISTLICHEM INHALT. FREIHEIT ALS VERZICHT BEI PAULUS

Wenn man das klassische griechische Wort für die Freiheit *ἐλευθερία*¹ untersucht, wird deutlich, dass dazu kein entsprechendes hebräisches Wort zu finden ist. „Im Alten Testament wird das Geschehen der Befreiung mit den Verben Rettung und Erlösung theologisch interpretiert.“² Das Muster für die Befreiung ist der Exodus und die Sklaverei steht dem Begriff „frei sein“ gegenüber. Aber die Errettung aus der ägyptischen Knechtschaft wurde nie explizit in Analogie zur Sklavenbefreiung gesetzt.³ Das Wort für die Befreiung kann in einem anderen Textzusammenhang Erlösung bedeuten. „Auf diesem Hintergrund kann die Septuaginta die das heilsgeschichtliche Handeln Gottes an seinem Volk beschreibenden Begriffe *ga'al* und *padah* einheitlich mit *λυτροῦσθαι* widergeben.“⁴ Die LXX benutzt *ἐλευθερία*, wenn es um die Freilassung von Sklaven und in übertragenem Sinn, wenn es um das soteriologische Handeln Gottes geht, wo das Wort *ἐλευθερία* eine grundsätzlich politisch-heilsgeschichtliche Dimension gewinnt. Es hat zwei Traditionslinien: die Hoffnung auf eschatologische Befreiung des Volkes und die Hoffnung auf die eschatologische Befreiung des Individuums von den Sünden.⁵ Die Freiheit wird also erst in der kommenden Weltzeit dauerhaft verwirklicht sein. Was die diesseitige, politische Dimension der Freiheit betrifft, hat sie sich eng mit der religiösen Freiheit verflochten (vgl. Makkabäer, Zeloten) und wurde wie die im

¹ Das Wort hat ursprünglich einen politischen Sinn und bezeichnet denjenigen, der mit allen Rechten als Mitglied und Mitbürger zur Gruppe gehört. Später sind neue Bedeutungen dazu hinzugekommen: Freiheit der Polis, Griechenlands und schließlich Freiheit als Begriff und Problem der Philosophie – Niederwimmer, *ἐλευθερία*, 1053f. In der Polis bezeichnet Freiheit die Abwesenheit der Tyrannei, auf der individuellen Ebene den freien Menschen gegenüber dem Sklaven. Es bedeutete also eine Unabhängigkeit, Autonomie gegenüber Heteronomie – vgl. Niederwimmer, *ἐλευθερία*, 1053f. „In ethics, the external, legal or physical, freedom from the forces of tyranny and slavery is replaced by internal, psychological freedom: in order to be free, one must not be the slave of one's passions, or under the tyranny of one's desires for external, material goods“ – Bobzien, Determinism, 338.

² Bartsch, Freiheit im AT, 497.

³ Vgl. Vollenweider, Freiheit, 123f.

⁴ Heiligenthal, Freiheit im Judentum, 499.

⁵ In der Apokalyptik spiegelt sich das Interesse an der Entscheidungsfreiheit des Einzelnen – paradigmatisiert in der Gestalt Adam – „die tiefgreifende Individualismus des frühjüdischen Gottesglaubens, wonach allein die Stellung zum Gesetz und nicht mehr die Zugehörigkeit zum empirischen Israel über die künftige Errettung entscheidet“ – Vollenweider, Freiheit, 159.

Exodusereignis paradigmatisierte Erlösung als Akt göttlicher Befreiung interpretiert.⁶ Außer dem soll noch die Entscheidungsfreiheit als Gehorsam gegenüber dem Gesetz erwähnt werden, die aber nie ein philosophisches Gepräge gewinnt, „sondern lässt sich durchwegs als unter dem Eindruck neuer Erfahrungen zustande gekommene Reinterpretation eigener theologischer Tradition verstehen“⁷. Obwohl die Proklamation der Befreiung der Herrschaft Gottes und die Befreiung der Sklaven auch bei Jesus thematisiert werden und man das Verzichten auf Sorgen (z.B. in der Bergpredigt) auch als eine Art Freiheit verstehen kann, wird ein Begriff von Freiheit erst bei Paulus im Neuen Testament entwickelt. Wir können deshalb behaupten, der paulinische Freiheitsbegriff leitet sich historisch primär aus dem griechischen Freiheitsgedanken ab.

FREIHEIT IN DER HELLENISTISCHEN WELT

Zunächst soll der Freiheitsbegriff im griechischen Denken am Beispiel der stoischen Philosophie, hier wiederum speziell bei Epiktet, entfaltet werden. Wir dürfen einmal davon ausgehen, dass die Adressaten der Briefe des Paulus von (jüdisch-) hellenistischem Denken bestimmt waren, und auch eine natürliche Nähe zur hellenistischen Philosophie bestand, denn: „weil ein sittliches Leben gleichbedeutend mit Philosophie ist und die Philosophie handeln lehrt, kann sie mit der Paraklese des Apostels durchaus verglichen werden“.⁸ Eine weitere Frage ist: Was haben die ersten Leser/innen über Freiheit gedacht. „In der Tat, das was jetzt als Freiheit Gegenstand des Nachdenkens und dann auch der Propaganda wird, ist nur mehr zum geringsten Teil und immer mehr abnehmend die Freiheit des einzelnen Vollbürgers der Polis oder des Staates selbst. Es kommt das Bewußtsein auf, daß es noch eine viel radikalere Freiheit gibt: die Freiheit des auf sich und unter das Gesetz der eigenen bzw. der allgemeinen Natur gestellten Individuums.“⁹ Zudem darf mit *Samuel Vollenweider* angenommen werden, dass hauptsächlich die Stoiker den Zeitgeist – also die Ideologie der Freiheit – bestimmt haben¹⁰, obwohl die Philosophenschule „shared several general characteristics“¹¹. In

⁶ Zur Makkabäer-Zeit Vollenweider, Freiheit, 138–140; zum zelotischen Freiheitsbegriff 144f.

⁷ Vollenweider, Freiheit, 146. s. weiter detailliert 146–154.

⁸ Schnelle, Paulus und Epiktet, 146. weiter zu hellenistischen Hintergrund s. Schnelle, Paulus, 62–71.; Schnelle, Paulus und Epiktet, 137–139. Es bedeutet natürlich nicht, dass auch Paulus in der Philosophie gebildet wäre (vgl. Bonhöffer, Epiktet, 178). Aber als gebildeter Mensch seiner Zeit hat bestimmt eine Meinung über die Lehre der Philosophen, die – auch wenn unbewusst – sicherlich von ihm reflektiert wurde.

⁹ Schlier, ἐλεύθερος, 489.

¹⁰ Vgl. Vollenweider, Freiheit, 16.; z. Thema s. Bonhöffer, Epiktet, 98–101.

¹¹ Johan C. Thom nennt fünf solche Eigenschaften: ethical-pragmatic or an exegetical focus; often considered eclectic; tendency toward individualismus; psychagogy or moral-spiritual guidance; popularisation of philosophical ideas (vgl. *Popular Philosophy*, 280–285.). Und es bedeutet natürlich auch, dass die Philosophen Begriffe aus mehrere philosophischen Schuhen genutzt haben – vgl. Forscher, Theorie der Freiheit, 100f.

ihrem Denken war es sehr wichtig, die Freiheit in einem schöpfungstheologischen und soziologischen Horizont hineinzustellen: Freiheit ist die Einfügung in Gottes Weltordnung, Nachfolge Gottes und Integration in den Kosmos. Aus dem politischen Freiheitsbegriff wird ein weltanschaulichert Freiheitsbegriff.¹² Als Vergleichsmaterial bieten sich die Werke von Epiktetan, der ein „begeisterter und wortgewaltiger Kündler des stoischen Evangeliums von der Freiheit“¹³ war.

Bei Epiktet ist Freiheit ein Begriff der individuellen Ethik¹⁴ und gehört zur Natur des Lebenswesens, also auch des Menschen (s. Dis IV 1,25–28), sie ist die größte aller Güter (IV 1,52). Um dies zu erkennen, braucht man Einsicht: Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen des Menschlichen. Freiheit erscheint grundsätzlich als die freie Entscheidung (vgl. Dis IV 12,8–11; I 12,9; IV 1,1: „Frei ist der Mensch, der lebt, wie er es will, der weder zu etwas zu zwingen noch an etwas zu hindern ist, dem man keine Gewalt antun kann, dessen Wollen nicht zu hemmen ist, dessen Begehren sein Ziel erreicht, dessen Ablehnung nicht in ihr Gegenteil umschlägt.“¹⁵), im Akt der Übereinstimmung des eigenen Willens mit dem Willen Gottes (Dis IV 1,89f.98).¹⁶ Freiheit ist die Verwirklichung des universalen göttlichen Willens im konkreten Leben des Wissenden. Weil der freie Mensch ein Freund Gottes ist, gehorcht er freiwillig Gott (Dis IV 3,9). Dies bedeutet: „alles Schicksalhafte als göttliches Geschick verstehen und als solches bejahen“.¹⁷ Die Fähigkeit des „Frei-zu-seins“ erhalten wir ebenfalls von Gott (Dis I 19,9) und wir können uns darauf besinnen, weil wir mit Gott in Verwandtschaft stehen, „das eigene wahre *Selbst* wird als Ausfluss oder Partikel Gottes identifiziert“.¹⁸

¹² Bultmann, Freiheit, 44f.; weiter Schlier, ἐλευθερος, 489.; Bobzien, Determinism, 330.; Forscher, Theorie der Freiheit, 98f.

¹³ Hansen, Stoa, 363.

¹⁴ In der frühen Stoa hat Freiheit ihren Platz in der Psychologie. „It has the function of preserving the possibility of moral responsibility. [...] For Epictetus, the notion of that which depends on us serves—on the basis of an already established theory of morals—a predominantly practical purpose. It has its role within ethics“ – Bobzien, Determinism, 337f.; s. weiter Dragona-Monachou, Epictetus, 113. R. S. Braicovich kommt auf eine andere Schlussfolgerung in seinem Artikel: „If the reduction of the problem of responsibility to a causal (and not moral) question and the absolute proscription of censure and punishment appear as disturbing derivations of Epictetus’ arguments, they serve to make explicit how far his fundamental concerns are from some subsequent discussions of the issue: whereas every analysis rooted in the Judaeo-Christian tradition begins with the question ‘when are we liable to praise or blame?’, Epictetus approaches the problem by asking: what is it that has led us to act as we have?“ – i.m. 218. ausführlich s. 214–217.

¹⁵ Die Texte von Epiktet zitiere ich in der Übersetzung von Rainer Nickel.

¹⁶ „Fate causes and fate determines, but fate does not necessitate“ – Brennan, Fate and Free Will, 265.; vgl. Bobzien, The Free-Will Problem, 139. Zum Thema Gott als ethisches Wesen – Bonhöffer, Epiktet, 358–363.

¹⁷ Forscher, Theorie der Freiheit, 114.

¹⁸ Vollenweider, Lebenskunst, 146.; vgl. Bultmann, Das religiöse Moment, 98–100.102–105; s. weiter Bonhöffer, Epiktet, 341f. Es garantiert der Logos, der ebenso in der Welt wie in allen Menschen innewohnt – vgl. Hansen, Stoa, 357f.; weiter Thom, Popular Philosophy, 286. Aber den Logos zu haben bedeutet nicht, dass er eine fertige, unmittelbar wirkende Kraft wäre, „sondern muss selbst

Bereits hier muss betont werden, dass bei Epiktet Freiheit grundsätzlich eine innermenschliche Freiheit¹⁹ bedeutet.

Diese innermenschliche Freiheit betrifft nur die Dinge/Entscheidungen, die bei uns liegen (ἐφ' ἡμῶν – vgl. Dis I 22,10f.). Es besteht nämlich ein Unterschied zwischen den Dingen, die bei uns liegen bzw. die in unserer Verfügungsgewalt stehen und denen, die nicht bei uns liegen, bzw. die nicht in unserer Macht stehen (vgl. Frag VI; Dis I 1; 18,12; IV 1,62–80.).²⁰ Das bedeutet, dass man die zu der zweiten Gruppe gehörenden Dinge nicht ändern kann, sich also auch keine Mühe und Sorge zu machen braucht, und für sie auch keine Verantwortung trägt (s. Dis I 11,32–35). Nur die inneren Werten des Menschen, „das unbeirrte sittliche Handeln, die Arbeit an sich selbst, machen frei und glücklich.“²¹ Der Mensch hat also zwei Entscheidungsinstanzen: die eine ist Gott selbst, die andere sind die Dinge, die bei uns liegen.²² Man kann seine Entscheidungen mit der Hilfe seiner προαί

Man kann also mit zwei Prämissen frei leben: Verlangt nach dem Richtigen und vermeidet das Falsche. Dieses Streben ist vernünftig, denn es ist ein Streben, „dessen Erfüllung jeder Zeit in der Hand des Strebenden ist“.²³

Aus dieser Grundüberzeugung folgt, dass man sich auch nicht bemühen soll, die anderen Menschen zu ändern. „Wer gäbe uns die Macht dazu?“ (Dis I 12,18) Aber nicht nur gegenüber anderen Menschen ist es aussichtslos, sondern auch gegenüber sich selbst, wenn man zu einem Tun außer dem Wollen etwas Zusätzliches braucht: „Ich habe doch nur behauptet, daß allein das Wollen von niemandem behindert werden kann. Wo aber der Körper und seine Mitwirkung nötig sind, hast du keinen Einfluß“

erst geübt, entwickelt, gleichsam zu einem System ausgebaut werden“ – Bonhöffer, Epiktet, 28.; z. Thema s. weiter den Artikel von M. Lang (s. Literatur).

¹⁹ „...we have to do here, not so much with external impediments, with interference from other human beings, as with internal ones such as error, passions and bad inclinations. [...] Social, civic and political freedom and slavery are irrelevant to this sense of freedom...“ – Dragona-Monachou, Epictetus, 127. Andererseits ist es wirklich eine echte Freiheit? „...granted that there are no external events that have the power to determine us to act, we still are necessarily compelled by inner determinations, which (we may assume) range from the utmost ignorance to perfect rationality. Thus, the possibility of freedom lies not in the absence of determinations from the inside (which would anyway be impossible), but in *being driven by the correct kind of inner determinations*.“ – Braicovich, Freedom and Determination, 213. R. Bultmann argumentiert noch schärfer: Der Satz, daß der Diener Gottes frei sei, ist hier im Grunde nur eine Phrase. Denn die Freiheit besteht gar nicht in der freien Willensbetätigung, sondern im Verzicht auf Willensbetätigung. Der Mensch ist nicht frei“ – (Das religiöse Moment, 180).

²⁰ „For Epictetus the modality of the expression 'depending on us' has changed and he singles out as things that depend on us only those types of things which are in our power under all possible circumstances and with absolute certainty“ – Bobzien, Determinism, 332. S. weiter Bobzien, The Free-Will Problem, 160f.

²¹ Hansen, Stoa, 361.

²² Lang, Lebenskunst, 215.

²³ Forschner, Theorie der Freiheit, 100.

(Dis IV 1,73; s. weiter I 22,10–15). Nur die Seele steht uns völlig zur Verfügung, unser Körper hingegen nicht. „He puts in the class of the things that depend on us (τὰ ἐφ’ ἡμῖν) primarily —or perhaps even exclusively—the ‘use of impressions’ (ἡ χρῆσις τῶν φαντασιῶν) which for him means primarily our assents and the impulses and beliefs we have as a consequence of assenting.“²⁴ Deswegen soll man der Regel folgen: „Denn nach den Dingen, die im Bereich deines moralischen Vorsatzes liegen, hast du ein maßvolles und kontrolliertes Verlangen, da diese Dinge ja wertvoll und bereits vorhanden sind. Von den Dingen aber, die nicht in der Reichweite deines moralischen Vorsatzes liegen, begehrst du nichts, damit jenes vernunftwidrige Verlangen mit seinem Ungestüm und maßlosen Drängen keinen Platz hat“ (Dis IV 1,84; vgl. Ench I 4).²⁵ Diese Überzeugung führt aber nicht zu einer eigenen Abschottung gegenüber der Welt und auch nicht zu einem Rückzug in die eigene Subjektivität²⁶, sondern zum Anschluss an die von Göttern geordneten Welt. „Grundlage aller stoischen Ethik ist die Ortung des Menschen im großen Organismus des Universums. Der Abschied von der transzendenten Ideensphäre Platons und der Unveränderlichkeit der aristotelischen Formen eröffnete die Möglichkeit einer dynamischen, monistischen Betrachtung des Kosmos als eines selbst organisierenden Systems.“²⁷ Die Weisen sollen einsehen, dass alle äußeren Dinge, Leib, Besitz, Familie, das Vermögen und gesellschaftliche Macht nicht zu ihrer Verfügung stehen (s. Dis III 24,68f.). „Für Epiktet sind ausschließlich mentale Akte, [...] was in ‚unser Hand ist‘, worin wir frei sind. In diesen mentalen Akten der Wahl sind wir unbehindert und ungezwungen.“²⁸

Deshalb hat man die Aufgabe, sich selbst immer besser zu machen, sich immer besser der Weltordnung anzupassen. In dieser Selbstbildung hilft die Philosophie.²⁹ „Die wahre Bildung besteht darin, alles so zu wollen, wie es geschieht“ (Dis I 12,15. weiter I 12,17–19; II 17,17–22; IV 1,63). Um dieses Ziel zu erreichen, beruft sich Epiktet auf

²⁴ Bobzien, Determinism, 333.

²⁵ “He is concerned to identify the things (activities, behaviour) that in the course of one's life can in no circumstances be prevented or spoiled by external factors, including other people's interference” – Bobzien, Determinism, 332.; vgl. Brennan, Fate and Free Will, 274f.

²⁶ Demgegenüber R. Bultmann: „Also ist es schließlich überhaupt kein Handeln, was diese Ethik fordert, sondern eine Passivität, ein Sichzurückziehen in sich selbst. Weder ein Überwinden der Natur durch Gestaltung, noch die Schaffung einer Gemeinschaft. Eine rein negative Ethik“ (Das religiöse Moment, 102).

²⁷ Vollenweider, Freiheit, 39 – „Die Identifizierung des griechisch-stoischen Weltgesetzes mit der jüdischen Tora durch hellenistische Judentum verdankt sich dieser grundlegenden Tora-Ontologie. [...] Freiheit heißt dann genau wie in der Stoa, der Schöpfungsordnung auch in der menschlichen Sphäre Raum zu schaffen und sich der Paideia durch den Nomos zu unterziehen, der das ganze Leben umfassend reguliert“ – i.m. 165.

²⁸ Forscher, Theorie der Freiheit, 117.; vgl. Bultmann, Freiheit, 46.; s. weiter Schnelle, Paulus und Epiktet, 149f.

²⁹ „Philosophie hat eine therapeutische und emanzipatorische Funktion; sie hielt uns von den Affekten, sie befreit uns von den Fesseln, die uns an ‚Fremdes‘ ketten“ – Forscher, Theorie der Freiheit, 111.

das Widerstehen der Versuchung, der Lebensgier und verführerischer Vorstellungen. „Wer sich gegen derartige Vorstellungen wappnet, ist der wahre Kämpfer. Halt, du Unglücklicher, laß dich nicht unterkriegen. Groß ist der Kampf, göttlich der Lohn: Wahres Königtum, Freiheit, Glück, Seelenruhe.“ (Dis II 18,27f.) Diese Begründung ähnelt den von Paulus benutzten Bildern aus dem Sport und auch der dahin führende Weg (vgl. Dis III 15), das Ziel ist ähnlich: „Doch wie kann man das erreichen? Du mußt den Willen haben, dir selbst zu gefallen und vor Gott dich als anständig und tüchtig zu erweisen. Habe den Wunsch, rein zu werden in Gemeinschaft mit dir selbst und mit Gott“ (Dis II 18,19). Es ist aber nur ähnlich, weil es doch eine falsche Motivation hat: das Selbstgefallen und der Erweis von Anständigkeit und Tüchtigkeit.³⁰ Hinzu kommt als markanter Unterschied, dass nach der Meinung Epiktets nur die wenigsten bereit sind, solche Opfer zu bringen; „daß also erfahrungsgemäß zum Philosophen nur wenige ‚geboren‘ sind.“³¹ Demgegenüber bietet Paulus mit seinem Evangelium allen Menschen den neuen Status des Glaubens und des Gerettetseins an. Was aber auch Paulus sagen könnte: „man soll mit sich selbst kämpfen, um besser zu werden“ (Dis IV 9,11). Schon Epiktet wusste, dass die freie Entscheidung „nicht nach rein Laune oder Zufall gehen darf, weil es nicht nur nicht schön ist, sondern höchst schädlich auch. [...] Wäre es anders, so hätte es keinen Sinn, etwas zu beherrschen, wenn seine Ausübung von der Willkür jedes einzelnen abhinge“ (Dis I 12,12.14). Er deklariert sogar: „Die wahre Freiheit wird nämlich nicht durch Befriedigung aller Wünsche erreicht, sondern durch Ausrottung der Begierde“ (Dis IV 1,175). Nur die Schwachen und Feiglinge verstricken sich in ihre Erwartungen und Triebe. Der Mensch soll seine Vorstellungen und Triebe durch die Vernunft kontrollieren und so kann er seinen individuellen kosmischen Platz und seine Aufgabe erkennen.³²

Es überrascht nun nicht, dass auch bei Epiktet die Freien den Sklaven gegenübergestellt werden.³³ Dabei wird von Epiktet klargestellt: frei zu sein bedeutet nicht automatisch Freiheit. „Wenn man etwas gegen seinen Willen, unter Zwang und Stöhnen tut“ (Dis IV 1,11. weiter 1,12–18. 172f.), ist man dann doch ein Sklave, weil man nur über eine physikalische und nicht die wahre Freiheit verfügt. Die wahre Freiheit ist hingegen, wenn man weißt, wie man sein Leben führen soll (Dis IV 1,62f.). Epiktet kritisiert nicht einfach die Sklaverei, sondern zeigt eine philosophische Haltung auf, die unabhängig von dem äußeren Status eine innere Freiheit ermöglicht. Andererseits benutzt er das Bild von den Sklaven als ein negatives Bild, wenn er herausstellt, dass

³⁰ „Die Zielorientierung eines solchen moderierenden Prozesses zur Qualitätssicherung – nämlich der stoischen Philosophie sachgemäß zu leben – liegt darin, sich selbst gefallen zu wollen: *θέλησον ἀρέσαι αὐτός ποτε σεαυτῷ*“ – Lang, *Lebenskunst*, 216.

³¹ Bonhöffer, *Epiktet*, 55.

³² S. Hansen, *Stoa*, 356. 360f.; weiter Bobzien, *Determinism*, 338f.

³³ Vgl. Nickel, *Nachwort*, 540f., Bobzien, *Determinism*, 340f.; zur Sklavenfrage im allgemein s. Ebel, *Ein ehemaliger Sklave* (s. *Literatur*).

zwar jeder Sklave frei sein möchte, wenn er aber die Freiheit erhält, kann er nichts mit ihr anfangen (vgl. Dis IV 1,33–36). Aus diesen Stellen wird ersichtlich, dass im traditionellen stoischen Freiheitsverständnis Unfreiwilligkeit und Knechtschaft der Freiheit und Freiwilligkeit gegenüberstehen. „Der Mensch ist frei, den nichts hindert und dem alles zur Verfügung steht, wie er es will. Wen man aber hindern, zwingen, hemmen oder in eine von ihm nicht gewollte Lage bringen kann, der ist ein Sklave. Wen aber kann nichts hindern? Den Menschen, der nichts haben will, was ihm nicht gehört oder nicht erreichbar ist. Was gehört ihm nicht? Die Dinge gehören uns nicht, bei denen es nicht von uns abhängt, ob wir sie besitzen oder nicht und in welchem Zustand oder unter welchen Bedingungen wir sie besitzen. Folglich ist unser Körper nicht unser Eigentum, ebenso seine Teile und jeder Besitz.“ (Dis IV 1,128–130) Andererseits kann ein Sklave auch frei sein (vgl. Diogenes – Dis IV 1,152–158), wenn er nach diesen Regeln leben kann. Ein wahrer Philosoph vermag seine innere Freiheit und Würde auch unter den schlimmsten äußeren Schicksalen aufrechtzuerhalten, aber wenn er in der Lage kommt, „seinem Leben selbst ein Ende zu machen, so tut es ja in völligsten Einklang mit dem Wille Gottes“.³⁴

„Das solltest du dir von morgens bis abends vor Augen führen, indem du beim Unbedeutendsten und Zerbrechlichsten anfängst, bei einem Tongefäß oder Trinkbecher; darauf befaße dich mit einem billigen Hemd, einem Straßenköter, einem Gaul, einem Stück Land. Dann sieh dich selbst an, deinen Körper, die Teile deines Körpers, deine Kinder, deine Frau und deine Brüder. Sieh dir alles genau an und reiße es aus deinem Herzen. Reinige deine Urteile und prüfe, ob du dich nicht an etwas gehängt hast, das dir nicht gehört, und ob dir nicht etwas angewachsen ist, das dir nur unter Schmerzen wieder abgerissen werden kann. Und während du täglich trainierst wie auf dem Sportplatz, sag nicht, du philosophierst – ein wirklich hochtrabendes Wort –, sondern daß du deine Freilassung betreibst. Denn das ist die wahre Freiheit“ (Dis IV 1,111–113.). Der Stoiker vermeidet die Affekte³⁵ (Sorge – Ench 12,1; Zorn – Ench 20; Fürsorge, Mitleid – Ench 16) und Wünsche³⁶, aber fühlt sich der tätigen Hilfe verpflichtet.³⁷ Die Weisung, nicht auf Vergängliches zu bestehen, könnte jesuanisch und natürlich auch paulinisch sein³⁸, aber die Begründung knüpft bei Epiktet nicht an die Zukunft an,

³⁴ Bonhöffer, Epiktet, 7.

³⁵ „Die Affekte resultieren durchweg aus falschen Vorstellungen. Es ist die Aufgabe der Vernunft und damit der Philosophie, durch die Vernunft erst gar keine Affekte aufkommen zu lassen.“ – Schnelle, Paulus und Epiktet, 150.; s. weiter Forschner, Theorie der Freiheit, 109f.

³⁶ Unsere Wünsche, die sich auf Außendinge beziehen, machen uns Sklave. „Es handelt sich auch nicht um ein mehr oder weniger, so da bescheidene Wünsche glücklich machen könnten, sondern um ein grundsätzliches Verzichten“ – Bultmann, Das religiöse Moment, 101.

³⁷ Hansen, Stoa, 362; s. weiter Schlier, ἐλεύθερος, 491.

³⁸ „Es gibt nicht leicht ein Gebiet, auf welchem die Übereinstimmung zwischen Ep. und dem Neuen Testament vollkommener ist“ – Bonhöffer, Epiktet, 349.; s. weiter 351.

sondern an das Jetzt. Es lässt die Gegenwart für Gottes Willen transparent werden³⁹, aber berücksichtigt dabei den Anderen nicht, nur sich selbst. Konkreter formuliert: „In der Sorge um den Nächsten entspricht der Philosoph dem kosmischen, gemeinschaftsstiftenden Nomos mit seiner letztthinnigen Untrennbarkeit von Eigenliebe und Selbstliebe.“⁴⁰ Was die Liebe zu den Menschen betrifft: der wahre Philosoph soll sich von niemanden abhängig machen, sondern frei bleiben (vgl. Dis III 24,64–66). Er hofft aber, sich dadurch nicht von der Welt zu isolieren, sondern sich einen nicht mehr egozentrisch geprägten Zugang zum Universum zu erschließen. Kennzeichnend ist dabei, dass man es praktizieren soll. Seine Aufgabe besteht in der Umsetzung im alltäglichen Lebensvollzug, denn nicht die Lehre, sondern allein ihre Realisierung im Lebenswandel ist entscheidend (vgl. Diss III 13,23; Ench 46.49).⁴¹ Aus dieser Überzeugung leitet sich auch die Einsicht ab, dass der wahre Philosoph sein Leben als sein eigenes betrachtet und darauf vertraut, selbst zu erkennen, was die Götter wollen (vgl. Dis I 9,24f.; II 6,9f.; III 24,4–8; IV 1,89f.). „His conception of that which depends on us is *basically independent* of whether or not everything is fated.“⁴²

FREIHEIT BEI PAULUS

„Erst Paulus hat den Prozeß der Befreiung in seinem Ziel ‚Freiheit‘ als abgeschlossen reflektiert.“⁴³ Die Untersuchung des Themas „Freiheit“ bei Paulus ist zunächst durch eine negative Abgrenzung gekennzeichnet. Paulus schreibt von der Freiheit vom Tod, Freiheit vom Gesetz, Freiheit von der Sünde.⁴⁴ Es ist eindeutig, dass der paulinische Freiheitsbegriff all das impliziert. Aber ich denke mit Wayne Coppins⁴⁵, dass man auch

³⁹ „Die unaufhörliche kosmische Bewegung des Pneuma, die sich auf den verschiedenen Ebenen des Universums als dynamische Selbstorganisation konkreter Substanzen manifestiert, grenzt erst die Gegenwart als Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft aus. Diese *Gegenwart*, in die einzutreten vorzüglich dem Menschen zukommt, ist die *einzig reale Zeit*.“ – Vollenweider, *Freiheit*, 46 (Hervorhebungen von ihm).

⁴⁰ Vollenweider, *Freiheit*, 55; vgl. Bonhöffer, *Epiktet*, 20–25. s. weiter 364.

⁴¹ S. Schnelle, *Paulus und Epiktet*, 152.

⁴² Bobzien, *Determinism*, 337. „... for Epictetus, as for the early Stoics, in general there are no more things that depend on the free sage than there are that depend on common people. The only difference is that the sage knows about the restrictions of that which depends on us.“ (i.m. 342.). S. weiter Dragona-Monachou, *Epictetus*, 119–122. 134

⁴³ Bartsch, *Freiheit im NT*, 508.

⁴⁴ Nach dieser klassischen Aufteilung schreiben H. Schlier und K. Niederwimmer über die Freiheit (s. ihre Artikel *ἐλευθερος*). Zu dem Überblick des Forschungsstandes s. die gründliche Einleitung von W. Coppins, *Freedom*, 18–45. Matthias Konradt hat völlig recht, wenn er bemerkt: „Beachtet man die eschatologische und pneumatologische Signatur der Freiheit, deutet sich an, dass es nicht genügt, Freiheit monoperspektivisch als Freiheit *von etwas* in den Blick zu nehmen“ (*Christonomie*, 69).

⁴⁵ „Moreover, it suggest that he was capable of using it (e.g. freedom) as an umbrella term that could characterise a number of related phenomena“ – Coppins, *Freedom*, 160. s. weiter 158.

andere Züge des Begriffes ernst nehmen muss, die bis jetzt noch nicht gründlich untersucht wurden.

Ich möchte die Aufmerksamkeit auf einen positiven Aspekt der Freiheit bei Paulus lenken. Ich würde sogar sagen, dass die von den Menschen geübte Freiheit, also die praktizierte Freiheit einen positiven Inhalt hat, nämlich das freiwillige Verzichten, das seinen Platz in dem Dienst für andere findet.

Paulus nimmt dieses Thema im 1. Korintherbrief ausführlich in den Blick. Es ist zu erkennen, dass die Kapitel 8 bis 10 zusammengehören und dass Paulus im 9. Kapitel über das Handeln Einzelner lehrt und nicht mehr über das Verhalten verschiedener Gruppen. Im 8. Kapitel und im 10. Kapitel redet Paulus über das Problem, wie die Gemeindeglieder mit dem Genuss von Götzenopferfleisch bzw. mit dem Götzenopfermal umgehen sollen: die Speise ist zwar religiös neutral, doch ist die Rücksichtnahme auf den in seinem Glauben schwachen Bruder geboten, sie sollen ihre Freiheit der Kritik fremder Gewissen unterwerfen (8,9; 10,23). Auch die Starken sollten sich darüber im Klaren sein, welche Gefahr es für sie bedeutet, wenn sie das Opferfleisch doch als für Götter geopfertes Fleisch zu sich nehmen (1 Kor 10,28 – ἱερόθυτος [hapax. leg.]). Also entweder verzichten oder Rücksichtnahme. In Kapitel 9 bleibt der Apostel bei der gleichen Frage, aber er verändert die Perspektive, um das Problem von einer anderen Seite zu beleuchten (*digressio*)⁴⁶: Er redet von der apostolischen Macht (ἐξουσία – 9,4f.12)⁴⁷, auf die er um der Gemeinde willen verzichten kann, um aufzuzeigen, „that he does not need to do what other people require or demand“⁴⁸.

Gleich in 1 Kor 9,1 erscheint ἐλευθερία: „Bin ich nicht frei?“ Paulus schließt mit diesem Vers unmittelbar an das Vorangegangene 8,13 an: „Deshalb: Wenn Speise meinem Bruder zum Anstoß gereicht, dann esse ich keinesfalls Fleisch bis in Ewigkeit, damit ich für meinen Bruder nicht zum Anstoß werde.“⁴⁹ Der Apostel will klarstellen, sein Verzicht ist nicht ein Verzicht auf etwas, sondern ein Verzicht für etwas, nämlich für den anderen. Es geht nicht nur um Fleischgenuss, sondern um die Rechte,⁵⁰ die den Aposteln gebühren (9,3–6) und worauf er verzichtet (vgl. 1 Thess 2,5–10). Zur Begrün-

⁴⁶ Collins, *Corinthians*, 329. – andere Meinung hat G. Dautzenberg, *Verzichten*, 213.

⁴⁷ Wir dürfen annehmen, dass Paulus die Macht nicht nur oder am allermeisten nicht als amtliche Macht verstanden hat, sondern als persönliche Einfluss: „In place of apostolic ‚office‘ (ἐξουσία), Paul’s real authority as an apostle comes from influence of his personal example“ – Harrill, *Paul and Empire*, 300.

⁴⁸ Coppins, *Freedom*, 159.

⁴⁹ Übersetzung von A. Lindemann.

⁵⁰ „In the hellenistic world the exercise of one’s rights was concomitant with freedom. ‚Freedom‘ (*eleutheria*) and ‚right/s‘ (*exousia*) belong to the same semantic domain. They are almost correlative terms.“ – Collins, *Corinthians*, 329. „Paulus verhandelt hier durchwegs Probleme, die in der hellenistischen Populärphilosophie des öftern im Zusammenhang mit der Freiheit diskutiert werden: Lohn, Ananke, Knechtschaft und schließlich der Agon des Philosophen. Hinzu kommen als spezifisch christliche Themen die Exusia des Apostels, die missionarische Akkommodation wie die Gesetzfrage“ – Vollenweider, *Freiheit*, 203.

dung führt Paulus Vergleiche aus der christlichen (4–5.14), der jüdischen (7–10.13) und der hellenistischen Tradition (24–27) an.⁵¹

Nachdem Paulus begründet hat, „dass die apostolische Rechte ihm zukommen, zeigt sich ab V 15, dass es Paulus um sein Recht nur insofern ging, als es um seinen exemplarischen Verzicht auf dessen praktische Wahrnehmung geht“⁵². Hier liegt also das Gewicht auf dem Verzicht und nicht auf dem Gegenstand⁵³ des Verzichtens. Die Nichtinanspruchnahme ist so wichtig für ihn⁵⁴, dass er beteuert: Ich würde lieber sterben, als dieses Verzichten zu unterlassen, denn es ist sein gegenwärtiger Ruhm. Warum ist es so wichtig? Weil bei der Verkündigung des Evangeliums⁵⁵ alle Initiative von Gott ausgeht, tut Paulus es nicht aus eigenem, aus freiem Wille (ἐκῶν), sondern unfreiwillig (ἄκων). Er ist nur ein Sklave, der für seine Dienste nicht bezahlt wird⁵⁶, deshalb kann er nur das Verzichten als seinen Teil, als menschlichen Teil, zu seiner Aufgabe hinzufügen (9,18.23). „Die Tatsache, dass Paulus die ἐξουσία nicht anwendet (V. 4–6.12), ist sein ‚Ruhm‘⁵⁷ (V. 15; vgl. 2Kor 11,10) und sein ‚Lohn‘⁵⁸ (V. 18), weil ihm die Verkündigung des εὐαγγέλιον als ἀνάγκη⁵⁹ auferlegt wurde.“⁶⁰ Das Verzichten auf

⁵¹ S. Dautzenberg, Verzicht, 215; mit einer anderen Aufteilung Pratscher, Verzicht, 285.

⁵² Schrage, Korinther, 318. Und nicht wie es G. Dautzenberg meint: „Die Sache, um die es dem Apostel geht, ist sein Gebrauch seiner Freiheit und seiner Vollmacht“ – (Verzicht, 213). Und auch nicht: um den besonderen Charakter seiner Freiheit als Apostel – Wolff, Korinther, 188.

⁵³ Vgl. Wolff, Korinther, 185. Hier kann man auf Phil 4,10ff. hinweisen, dass Paulus von ihnen die finanzielle Unterstützung akzeptiert hat (vgl. Pratscher, Verzicht, 285f. 287f.). Diese Tatsache macht aber nur noch deutlicher, dass es hier nicht um die finanzielle Unterstützung geht, sondern um den Verzicht.

⁵⁴ „It is an instance of abrupt interruption of the flow of rethoric as a resoult of strong feelings (aposiopesis).“ – Collins, Corinthians, 347.

⁵⁵ Hier ist von der Gemeinde und ihrer Belastung nicht die Rede. Paulus spricht von seinem Verzicht zugunsten des Evangeliums und begründet ihn auch mit dem Evangelium – s. Dautzenberg, Verzicht, 228. Der Ausdruck „Evangelium“ ist sehr bedeutend für die Argumentatio von Paulus (9,12.18.23.27).

⁵⁶ Das Verwalteramt (οἰκονομία) ist ein Dienst, bei dem der Sklave mit Eigenverantwortung in einem beschränkten Bereich von seinem Herr durchaus Lohn erhalten konnte, aber es war nicht notwendig (vgl. Lk 12,42–44) und nicht allgemein. Aber es war eine bekannte Titulatur eines städtischen Beamten mit relativ unspezifischem Aufgabenbereich – s. dazu Kuhli, οἰκονομέω, 1219f. Paulus charakterisiert sich auch in 1Kor 4,1–5 als Oikonomos.

⁵⁷ Die Wortgruppe καυχᾶσθαι ist besonders häufig bei Paulus und sehr charakteristisch in den Korintherbriefen. Bis jetzt hat einen negativen Beiklang (z.B. 1,29.31; 3,12; 4,7; 5,6), aber hier einen positiven Sinn: „der Grund dieses Ruhmes nicht einfach der Verzicht auf Unterhalt ist, sondern die (unter Umständen den Verzicht fordernde) Ausführung seines apostolischen Auftrages in der Weise, daß er dem Evangelium keine Hindernisse in den Weg legt“ – Pratscher, Verzicht, 296.; vgl. weiter Wolff, Korinther, 199.

⁵⁸ Der Begriff μισθός ist aus der philosophischen Diskussion auch bekannt und meint den konkreten Unterhalt durch die Gemeinde – Vollenweider, Freiheit, 205. Es war auch in der Stoa bekannt, dass finanzielle Unabhängigkeit und Freiheit eng zusammengehören – vgl. NW II/1. 320f.

⁵⁹ ἀνάγκη; Zwangslage, die keine freie Entscheidung ermöglicht. Es bekundet sich darin „die Gewißheit des unabdingbaren Auftrags von Gott, der nun alles Denken und Handeln ausfüllt“ – Strobel, ἀνάγκη, 188. Aber es ist nicht, wie bei den Griechen, eine vergöttlichte Schicksalsnotwendigkeit,

Macht/Recht bedeutet für Paulus also keineswegs die Verminderung seiner Freiheit oder seiner ἐξουσία, sondern umgekehrt: es ist gerade ein Zeichen wirklicher Macht, wenn man darauf verzichten kann.

Besonders interessant für unsere Fragestellung sind die nächsten Verse (9,19–23), weil hier die Freiheit des Apostels ein schärferes Profil gewinnt. In V. 19. knüpft er an V. 1. an und mit dem „ich habe mich selbst allen⁶¹ Sklaven gemacht“⁶² fasst er seine vorangegangene Selbstbeschreibung zusammen. Sie zielt darauf ab, damit möglichst viele zu gewinnen (κερδαίνω⁶³ – 9,19–22) und zu retten (σώζω – 9,22). In diesen Versen (20–22) wird dies anhand von vier Beispielen expliziert: Man kann sich beim Lebensstil anderen anpassen, unabhängig davon, ob sie Juden, Gesetztreue, ohne Gesetz Lebende oder Schwache sind.⁶⁴ Die Gruppen haben also paradigmatische Bedeutung, aber was viel wichtiger ist: „Von einer Preisgabe oder auch nur Modifizierung der Grundzüge seiner Botschaft kann jedoch nicht die Rede sein. [...] nicht die Botschaft, sondern sich selbst passt Paulus seinen Hörern an.“⁶⁵ Dies sagt eindeutig 1Kor 9,21: der Apostel ist weder unter dem Gesetz, noch ohne Gesetz, sondern ἔννομος Χριστοῦ (vgl. Gal 6,2). Hier wird nochmals deutlich, dass der Verzicht auf Macht, Recht und tatsächliche Existenz die einzige Möglichkeit des Menschen ist, um am Evangelium teilzuhaben (9,23).

Sehr nachdrücklich redet Paulus hier darüber, dass er zwar frei ist, sich aber dennoch gegenüber jedermann zum Knecht gemacht hat. Es stimmt, dass Knechtschaft und Freiheit hier einander antagonistisch gegenüberstehen, aber ob es die Hauptpunkt der Argumentation ist – wie viele meinen⁶⁶ – da sind wir uns nicht sicher. Obwohl in der

sondern die Macht der Gnade – Wolff, Korinther, 200. Es beschreibt gleichwohl die Umstände des Lebens eines Sklaven, man muss manchmal die Folter und Schmerz ertragen. „He is entirely subject to another’s will“ – Collins, Corinthians, 348. In dem stoischen Denken wird in Anagke Gottes Willen transparent (vgl. Vollenweider, Freiheit, 207).

⁶⁰ Lindemann, Korinther, 209. s. weiter Coppins, Freedom, 65.

⁶¹ Es ist eine Frage ob man πάντων sächlich oder maskulinisch übersetzt. Schrage soll jedoch recht haben: „Möglicherweise hörte ein griechisch sprechender Leser beides und faßte πάντων so umfassend wie möglich, hörte also auch die Unabhängigkeit von Rechten und Interessen, Ansprüchen und Abhängigkeiten, Urteilen und Konventionen usw. mit.“ (Korinther, 337).

⁶² Es bedeutet aber nicht, dass Paulus auf seine Freiheit verzichtet hätte, wie es H. Schlier meint (Über die christliche Freiheit, 192), er bleibt weiterhin frei.

⁶³ Es ist der *terminus technicus* der christlichen Missionssprache und hat Parallele im rabbinischen Wortgebrauch – s. dazu den Artikel von D. Daube (s. Literatur).

⁶⁴ Lindemann denkt an vier verschiedene Gruppen (Korinther, 212), andere reden neben den Schwachen nur über gesetztreue Jude und Heiden, z.B. Schrage meint, 20b ist rhetorische Wiederholung, Explikation und Steigerung (Korinther, 342).

⁶⁵ Wolff, Korinther, 202. Zur Klage des Opportunismus des Apostels s. den Artikel von Chadwick (s. Literatur).

⁶⁶ Schrage meint, dass an unserer Stelle die dialektische Fassung des paulinischen Freiheitsverständnisses so klar wie sonst nie ans Licht tritt (Korinther, 337). H. Schlier denkt sogar, dass die christliche Freiheit sich im Dienst gegenüber andern realisiert (ἐλεύθερος, 498; vgl. 484). S. weiter

Gemeinde alle Unterschiede und Gegensätze, die es in dieser Welt gibt, keine Rolle mehr spielen (1Kor 7,21f.; 12,13; Gal 3,27f.) oder relativiert werden⁶⁷, für Paulus hat der die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmende Gegensatz „Freie – Sklave“ weiter Bestand.⁶⁸ Es ist anzunehmen, dass die Knechtschaft hier als ultimative Möglichkeit erscheint und nicht mit der Freiheit identifiziert werden kann – wie es Samuel Vollenweider meint.⁶⁹ Wenn es um das Gewinnen und Retten der anderen geht⁷⁰, ist der Preis, ein Sklave zu werden⁷¹, nicht zu hoch. Andererseits will Paulus mit der Beschreibung christlicher Existenz – nämlich Knecht Christi (7,22 – δούλος) und einander Knecht in der Liebe zu sein (Gal 5,13⁷² – δουλεύω) – verständlich machen⁷³, warum man für seine Arbeit für das Evangelium keinen Lohn erhalten kann (9,17 – οἰκονομία vgl. 4,1–2). Knechtschaft und Freiheit stehen in einem scharfen Kontrast zu einander und obwohl es in Christus ein Vorbild gibt (vgl. Phil 2,7f.; Röm 15,1–3)⁷⁴, geht es hier für Paulus nicht um diesen Kontrast, sondern darum aufzuzeigen, dass man dem anderen auch dienen soll, wenn es um das Evangelium⁷⁵ und um die Mission geht.⁷⁶

Vollenweider, Freiheit, 403. Coppins meint dagegen. „Paul never makes freedom the subject of an action. While he speaks of faith working through love (Gal 5.6), he never explicitly speaks of freedom realizing itself in service or the like“ (Freedom, 45); s. weitere Argumente i.m. 169–174.

⁶⁷ Vgl. Coppins, Freedom, 57f.

⁶⁸ Nur im Philemonbrief hat Paulus diese Grenze übertreten, wenn er Philemon bittet, Onesimos als Bruder anzusehen und aufzunehmen (Philem 16). Aber man soll dazu anmerken, dass er doch den Herrn des Sklaven anredet und die Befreiung als Möglichkeit in seiner Zeit weit verbreitet war. Hier sollen wir auch darauf weisen, dass es auch in der Stoa die Überzeugung gab, dass von dem allen gemeinsamen Logos her gesehen es kein Unterschied zwischen Griechen und Barbaren, Freien und Sklaven gibt – Hansen, Stoa, 363. Ganz ähnlich äußert sich Paulus über die Frauen – s. dazu Bonhöffer, Epiktet, 165f. zur Sklaven-Frage: i.m. 171f.

⁶⁹ Vollenweider, Freiheit, 245.: „Im Unterschied zur antiken Philosophie und besonders zur Stoa gewinnt jedenfalls der verachtete *Sklavenstand* für Paulus in den Augen Gottes (1Kor 7,24c) eine Würde, die ihn in herausragendem Masse für das Christusereignis gleichnisfähig macht (vgl. Phil 2,6). Unter diesem Zeichen kann *Freiheit als Sklavendienst* an Gott und den Menschen identifiziert werden.“

⁷⁰ Es bezieht sich aber nicht nur auf die Zeit der Mission, sondern auf das alltägliche Leben der Gemeinde – Richardson, Pauline Inconsistency, 350f.

⁷¹ Wir können als befreiten Christen, die losgekauft worden sind (vgl. Röm 8,2; Gal 3,13, 4,5), freiwillig dienen. Unser Freiheit ist die „Befreiung von uns selbst das Freiwerden für den Nächsten“ (Bornkamm, Freiheit, 135).

⁷² Hier ist es aber immerhin eine Frage, ob es bei der Liebe um das Wesen, um den rechten Gebrauch, oder um die notwendige Begrenzung der Freiheit geht – s. dazu den Artikel von M. Konradt (vgl. Literatur).

⁷³ Wir dürfen mit W. Coppins Folgerung einverstanden sein, in Freiheit-Dienst Zusammenhang (er sagt das zu 1Kor 7,17–24) „Paul’s statements on freedom cannot be subsumed under the conventional tri-partite schema“ (Freedom, 61): Freiheit vom Tod, vom Gesetz und von der Sünde.

⁷⁴ Vgl. Huber, Folgen, 210; weiter dazu Dautzenberg, Verzicht, 224f.; Konradt, Christonomie, 71f.

⁷⁵ S. Dautzenberg, Verzicht, 219.

⁷⁶ Es ist eindeutig, dass die Liebe (1Kor 8,1.3) dabei eine wichtige Rolle spielt (vgl. Dunn, Theology, 660.705 – ähnlich in Galaterbrief – vgl. Kertelge, Freiheitsbotschaft, 333; s. weiter den Artikel von Konradt, Christonomie), aber hier redet Paulus eindeutig über die Mission.

Paulus redet also von seinem Verzicht auf alle Stärke und „vor dem Hintergrund von Kap. 8 ist klar, dass die Adressaten seinem Beispiel folgen sollen“⁷⁷, worauf er auch im 1Kor 11,1 hinweist.

Ein anderer Schwerpunkt – wie andere meinen – liegt beim Gesetz. Paulus erwähnt vier Gruppen von Menschen, wobei das Gesetz die Grundlage der Differenzierung ist. Es steht außer Frage, dass für Paulus das Gesetz und die Freiheit vom Gesetz, genauer vom „fremden Gesetz“⁷⁸ eine zentrale Frage war und schon im klassischen Griechentum diese zwei Begriffe eng zusammengehört haben⁷⁹. Und es war auch sehr verbreitet, dass man die ganze Menschheit in zwei Gruppe teilte (Juden – Heiden/Griechen, Griechen – Barbaren). Aber wenn der Apostel so ausdrücklich über die Zugehörigkeit zum Gesetz redet, müssen wir dies ernst nehmen. Wir können mit Vollenweider betonen, dass die Freiheit vom Gesetz ein Novum für die damaligen Leser war, unabhängig davon, ob der Leser Heide oder Jude war.⁸⁰ Wir dürfen aber die in den späteren Briefen (vgl. Gal 5,1–15⁸¹; Röm 6–8⁸²) von Paulus herauskristallisierte Meinung über diese Frage nicht unbedingt schon hier in den Text hineinlesen. Es scheint sogar umgekehrt zu sein, wir dürfen vermuten, dass der Libertinismus, „der durch 1Kor 8 und 10,23–33 leicht zum Ausdruck der ‚Überlegenheit‘ pneumatischer Enthusiasten wird“⁸³, und die Praktizierung dieses Libertinismus‘ im Hintergrund bei den Gegnern des Paulus in Galatien mit ihrem Insistieren auf die Forderungen des Gesetzes stehen. Wir sollten das Gesetz an dieser Stelle lieber allgemein verstehen: weil es für die antiken Menschen unvorstellbar war, ohne Gesetz zu leben, „Paul’s emphasis lies on his paradoxical use

⁷⁷ Lindemann, Korinther, 213. Schrage bezeichnet das ganze Kapitel als exemplum: „Paulus soll die Korinther wie in 4,16; 11,11 u.ö. zur imitatio bewegen“ (Korinther, 280).

⁷⁸ Konradt, Christonomie, 67.

⁷⁹ Dazu Schlier, *ἐλευθερος*, 484–487; detailliert Konradt, Christonomie, 75–77. Zu den Unterschieden des *nomos*-Begriffes s. Bonhöffer, Epiktet, 154f.

⁸⁰ „Die stoische Freiheit zeichnet sich durch ein geradezu intimes Verhältnis zum Gesetz aus und steht damit nicht nur in auffälliger Kontraposition zur paulinischen, sondern auch in grösster Nähe zur jüdischen Freiheit“ – Vollenweider, Freiheit, 82. Es bedeutet natürlich nicht, dass das göttliche *Nomos* und das geschriebene *Nomos* das gleiche wäre (vgl. Vollenweider, Freiheit, 87–96). Das Judentum kennt auch keine Freiheit gegenüber oder gar vom Gesetz – s. Vollenweider, Freiheit, 168f. Bei den Stoikern bedeutete das Gesetz eine immanente sittliche Weltordnung. Aber wer sich mit diesem Gesetz begnügt, bleibt ein Unweiser. Wenn Epiktet von einem göttlichen Gesetz redet, meint er die philosophische Sittlichkeit, „welche darin besteht, daß man sein Eigenes wahr, ums Fremde sich nicht kümmert (II 16,27 und ähnlich öfter), d. h. daß man allem nieder Egoistischen gänzlich entsagt und einzig und allein seiner höheren Bestimmung, seiner inneren Ruhe, Freiheit und Würde lebt“ – Bonhöffer, Epiktet, 155.

⁸¹ S. dazu Bornkamm, Freiheit, 134f. s. weiter Konradt, Christonomie, 73–81.

⁸² Gegenüber der Meinung von S. Vollenweider: „Die Freiheit gegenüber dem Gesetz stellt die Mitte des paulinischen Verständnisses von *Eleutheria* dar (Gal 4f; Röm 6–8; 1Kor 9f; 2Kor 3).“ – Vollenweider, Freiheit, 402. S. noch die Argumente von Coppins, Freedom, 164–169.

⁸³ Kertelge, Freiheitsbotschaft, 334f.; vgl. Konradt, Christonomie, 76.

of freedom in regard to the law, whatever that law might be“⁸⁴. Es scheint eher ein Argument gegen die These sein, dass Freiheit hier in das Schema „Freiheit vom Gesetz“ hineinpasst.⁸⁵

Am Ende des Kapitels (9,24–27) finden wir zwei Bilder aus dem Sportleben (Wettlaufen – s. Phil 2,16; 3,13f., Boxen – nur hier in den Paulusbriefen). Unseres Erachtens will Paulus damit sagen: wenn die Sportler auf vieles verzichten⁸⁶, um einen vergänglichen Kranz zu gewinnen, den nur einer gewinnen kann⁸⁷, um wie viel wertvoller ist es dann, einen unvergänglichen Kranz zu gewinnen, der für jede/n Christen/innen erreichbar ist. Und wenn der Weg dazu durch den Verzicht führt, dann soll man dies akzeptieren und sogar sich selbst bezwingen und zähmen (δουλαγωγέω), wenn es nötig ist – wie es Paulus exemplarisch vorgelebt hat.⁸⁸ Hier geht es also nicht um Askese, sondern um die Macht und Herrschaft über sich selbst.⁸⁹ Denn die Freiheit ist eine radikale Selbstpreisgabe des Menschen, das Wissen, dass „der Mensch sich gewinnt, gerade wenn er sich verliert“.⁹⁰

DIE FOLGERUNGEN

Wir stellen fest, dass die ausführliche Begründung der apostolischen Rechte von Paulus kontraproduktiv wäre, wenn man ihm gerade seine Nichtinanspruchnahme dieser Rechte vorhält.⁹¹ Es ist viel wahrscheinlicher, dass Paulus diese Frage detailliert behandelt, um das Gewicht seines Verzichtens herauszuheben – es gab kaum größere Macht in einer christlichen Gemeinde als die apostolische. „Denn je größer das Recht, desto eindrucklicher wirkt der Verzicht darauf.“⁹²

Der Philosoph übt auch den Verzicht, um die Bedürfnisse zu beschränken.⁹³ „Erst im Abschied von der egozentrischen, in Affekten und Wahnvorstellungen verstrickten

⁸⁴ Collins, *Corinthians*, 354. vgl. Bultmann, *Freiheit*, 50.

⁸⁵ Coppins, *Freedom*, 160.

⁸⁶ Es war in der Antike bekannt, dass das Leben des Sportlers mit dem Verzicht verbunden war (vgl. *Diss III* 15,2–4. 9; *NW II/1*, 325f.) – s. zum Thema Schrage, *Korinther*, 365f.

⁸⁷ Vgl. *Dis III* 15,4.

⁸⁸ S. Collins, *Corinthians*, 328.

⁸⁹ „Diese verzichtende Haltung realisiert sich stets neu im Kampf gegen den eigenen Egoismus, und sie hat seine Verheißung des Auferstehungslebens“ – Wolff, *Korinther*, 198.

⁹⁰ Bultmann, *Freiheit*, 49; s. weiter Schrage, *Korinther*, 367.

⁹¹ Andere meinen, die Gegner haben die apostolische Rechte von Paulus bezweifelt (Pratscher, *Verzicht*, 294f., Wolff, *Korinther*, 187., ähnlich Dautzenberg, *Verzicht*, 213f.). S. Vollenweider denkt, Paulus ein Kampf gegen eine doppelte Front zu führen: „Zum einen wird er in seiner Apostelwürde von den Kephasanhängern angegriffen [...] Zum anderen kritisiert er den korinthischen Enthusiasmus und die extensiv ausgelegte Exusia der Pneumatiker“ (*Freiheit*, 200f.).

⁹² Vgl. Schrage, *Korinther*, 287.

⁹³ S. Schlier, *ἐλεύθερος*, 490.

Partikularität gelangt der Philosophierende im Rückgang auf den universalen Logos zu seinem wahren, aller Individualität baren selbst, das er nun im konkreten Hier und Jetzt seiner kosmischen Bestimmung gemäß entfaltet.⁹⁴ Dieses Verzichten ist durchaus vergleichbar mit der paulinischen Position (vgl. Gal 5,24). „Die unsättliche Lebengier der Einzelnen stört die Göttliche Ordnung; sie macht, wie Epiktet sagt, ‚die Welt eng‘ (Diss IV 1,106).“⁹⁵ Jedoch ist hier der markante Unterschied hervorzuheben, dass der Verzicht bei Paulus immer für die anderen erfolgt und nicht für sich selbst⁹⁶ und nicht für die göttliche Ordnung, für die Welt⁹⁷; und das Verzichten bedeutet gänzlich nicht ein Verzichten auf unser Leben – wie bei Epiktet (vgl. Dis IV 1,106). Paulus will mit seinem Verzicht nicht in die Weltordnung einfügen, sondern den anderen freien Raum schaffen, den anderen Menschen Freiheit eröffnen. „Das griechische Verständnis der Freiheit als Unterstellung unter die kosmische Ordnung hat hingegen kaum je eine positive Wertung der *δουλεία* als Dienst für andere gezeigt.“⁹⁸

„Epiktet setzt sich von den Affekten vehement ab, weil sie den Menschen hindern, in die Gegenwart einzutreten. Während Lust und Schmerz einer irrealen Gegenwart verfallen, beziehen sich Begierde und Furcht auf eine noch irrealere Zukunft.“⁹⁹ Während der Philosoph eine Individualethik beschreibt, Paulus denkt in der Gemeinde¹⁰⁰. Für ihn ist die Freiheit ein ‚Gemeindebegriff‘, auch wenn eine persönliche Entscheidung von den Angeredeten fordert, um sie zu erleben. Für den Apostel ist das Wesen des Menschen nicht die ihrer selbst mächtige und erkennende Vernunft, „sondern der Wille, der den Mensch zu dem macht, der er ist. [...] Denn der Wille vollzieht sich in den Entscheidungen des Menschen in den Entscheidungen, die durch die Begegnungen jeweils herausgefordert werden, die Begegnungen mit anderen Menschen

⁹⁴ Vollenweider, Freiheit 64. s. weiter i.m. 104.

⁹⁵ Forschner, Theorie der Freiheit, 115.

⁹⁶ „Die Freiheit, in der der Mensch auf sich selber und für sich selbst aus ist, vernichtet das für Gott und den Nächsten offene Leben, das *das Leben* schlechthin ist.“ – Schlier, Christliche Freiheit, 183. Die Überzeugung, dass Liebe mit dem Einsatz des Lebens für die anderen zu tun hat, hat jüdische Wurzeln – dazu Dautzenberg, Verzicht, 223f.

⁹⁷ Epiktet kennt Gottes Offenbarung nicht, deswegen „bleibt die Behauptung leer, daß alles nach Gottes Willen geschieht. Denn Epiktet weißt nur, was geschieht, nicht aber was Gottes Wille ist“ – Bultmann, Das religiöse Moment, 181.

⁹⁸ Vollenweider, Freiheit, 210. Die Freiheit ist in dem „In-Christus-Sein“ grundgelegt und wird nicht individualistisch sondern in ekklesiologische Zusammenhänge hinein ausgelegt. „Die alte griechische Souveränitätsformel *αὐτονομία* und *ἐλευθερία* wird hier gewissermaßen zum Zusammenhang von ‚Christonomie und Freiheit‘ transformiert“ – Konradt, Christonomie, 67.

⁹⁹ Vollenweider, Freiheit, 67. Aber Epiktet sieht es auch eindeutig, dass es eine Furcht gibt, die nur ganz wenige besiegen können, die Todesfurcht (Dis IV 1,151–158; II 19,24f.) – vgl. dazu Schlier, *ἐλευθερος*, 491.

¹⁰⁰ „Unfrei, sagt der Stoiker, sind wir, sofern und solange wir nicht über unser Leben verfügen [...]. Unfrei sind wir, sagt das Evangelium, gerade solange wir über unser Leben verfügen [...]“ – Bornkamm, Freiheit, 137.

wie mit Schicksal.¹⁰¹ Wo man für die andere da sein kann, öffnet sich eine nicht mehr egozentrisch strukturierte Partizipation an der Wirklichkeit. Wenn man frei dient, dann ist man kein Sklave mehr. „Erst im Stand der Eleutheria enthüllt sich deren Verneinung, die Knechtschaft, als eine nicht mehr in Betracht kommende Alternative.“¹⁰² Der Apostel will nicht um der Gegenwart willen, nicht um der harmonischen kosmischen Ordnung willen auf seine Rechte und Macht verzichten und als Knecht den anderen dienen, sondern er versteht diese Tat als die Dynamik der Neue Schöpfung. Und gerade deswegen, weil er freiwillig auf seine Macht und Rechte verzichtet und obwohl er sich zum Sklaven gemacht hat, kann er frei bleiben gegenüber allen.¹⁰³

Die oben erwähnte Freiheit vom Tod, Gesetz und von der Sünde ist dem Heilshandeln Gottes zu verdanken, sie ist eine Gabe Christi, die man im Glauben, durch Glauben akzeptiert.¹⁰⁴ Die universale Freiheit ist die Konsequenz der Gnade Gottes, die aus der Zukunft in die Gegenwart hineinströmt, mit der man durch den Glauben beschenkt wurde¹⁰⁵ und es hängt nicht von dem Menschen ab. Bei Epiktet soll sich der Mensch in seinem Sein abschließen, bei Paulus soll er durch die Gemeinde, die Gemeinschaft der Glaubenden etwas werden. Wir dürfen sagen, dass nicht die Idee der Freiheit bei Paulus neu ist, sondern deren Begründung, die neuen Inhalt der Freiheit für den Menschen, die neue christliche Existenz haben, eröffnet. Anders gesagt: „Die Freiheit ist also nicht eine Qualität, die dem Menschen als Menschen zu eigen ist, sondern sie ist eine Möglichkeit, die nur jeweils Ereignis werden kann.“¹⁰⁶ Diese geschenkte Freiheit ist ein soteriologisches Leitmotiv¹⁰⁷. Sie ist der erste und notwendige

¹⁰¹ Bultmann, Freiheit, 47.; vgl. Bonhöffer, Epiktet, 343. Hier dürfen wir auch bemerken, schon die Gemeinschaft, worüber Epiktet redet, ist doch keine persönliche Beziehung. „keine persönliche Gemeinschaft der menschlichen Seele mit dem persönlichen Gott“ – s. Bultmann, Das religiöse Moment, 177–179. Zitat 177.

¹⁰² Vollenweider, Freiheit, 77.

¹⁰³ Coppins, Freedom, 72. S. weiter Bultmann, Freiheit, 43. „Steht die Gegenwart bei Paulus im Zeichen der auf Zukunft hin offene Hoffnung, so steht sie bei Epiktet im Zeichen des dankenden Abschieds von dem, was immer schon dazu bestimmt ist, Vergangenheit zu werden“ – Vollenweider, Lebenskunst, 140.

¹⁰⁴ „Bei Epiktet kann das falsche Verhalten durch richtige Erkenntnis überwunden werden. Wie sein Lehrer Musonius geht er davon aus, dass jeder Mensch von Natur aus in der Seele die Anlage zur Sittlichkeit trägt. Hier zeigt sich ein optimistisches Menschenbild, bei dem die Erkenntnis als Maßstab des Handelns mögliches Fehlverhalten zu überwinden vermag.“ – Schnelle, Paulus und Epiktet, 156.

¹⁰⁵ Schlier, Christliche Freiheit, 179–181; Dunn, Theology, 658f. S. weiter Schlier, ἐλευθερος, 495–497. Vgl. weiter das Kapitel „Die Freiheit, zu der Christus befreit“ – Kertelge, Freiheitsbotschaft, 329–331.

¹⁰⁶ Bultmann, Freiheit, 48. vgl. Bornkamm, Freiheit, 133. Zwischen Epiktet und Paulus ist vor allem der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung (s. Bonhöffer, Epiktet, 354f.), entsprechend Sünde bedeutet „nicht eine wissentliche Übertretung des positiven göttlichen Gebotes, sondern eine auf Unwissenheit beruhende Abweichung von dem Pfad der Vernunft. [...] was aus der Sünde folgt, ist nicht mehr und nicht weniger als der Verlust des Menschseins.“ – i.m. 369f.

¹⁰⁷ S. Konradt, Christonomie, 60. s. weiter i.m. 68–70.

Schritt und ist im Glauben schon geschehen, auch wenn die Frage der vollständigen Freiheit in einer eschatologischen Spannung ihren Ort findet.¹⁰⁸ Wenn man sie durch Jesus im Glauben erhalten hat, dann kann man seinen Teil dazugeben, „denn *das bereits Geschehene* und nicht das Ausstehende ist der entscheidende Inhalt des paulinischen Evangeliums“.¹⁰⁹ Dieser Teil ist das Verzichten von Paulus.¹¹⁰ Wir dürfen sagen, es soll der menschliche Anteil der Freiheit sein.

WAS SAGT UNS DAS FÜR DAS JETZT UND HEUTE?

In der Moderne werden die grundsätzlichen Einsichten der Antike zu einem konsequenten Programm menschlicher Emanzipation vorangetrieben.¹¹¹ Aber wir ignorieren, dass sowohl bei den Philosophen und ganz besonders bei Paulus Freiheit auch einen asketischen Aspekt hat. Epiktet und bei Paulus ist auch gemeinsam, dass die Freiheit ihren Ort im Weltganzen, bzw. in der Schöpfung hat; sie begreifen die Freiheit nicht als Inbegriff der Subjektivität.¹¹² Paulus stellt uns seinen Verzicht gegenüber, die wir heutzutage rücksichtslos unsere Freiheit ausleben. Was völlig neu ist an dem Freiheitsbegriff des Paulus: er lehrt uns, unsere Freiheit nicht auf Kosten anderer auszu- leben und bei Paulus ist Freiheit nicht eine Selbstverfügung.¹¹³ Unser Egoismus muss „nun in der Brüderlichkeit ein an Gemeinschaft orientiertes Gegengewicht bekommen“¹¹⁴. Demzufolge ist es der Missbrauch der Freiheit, wenn wir sie nur als eine bloße Möglichkeit zur Selbstfüllung und Selbsterbauung betrachten.¹¹⁵ Paulus stellt sich als ein Beispiel vor uns.¹¹⁶ Er lehrt uns, ein freiwilliges Verzichten in unserem Le-

¹⁰⁸ Vgl. Schlier, *Christliche Freiheit*, 184–187. gegenüber A. Bonhöffer: „beide (*sc. stoische Ethik und Neues Testament*) haben in ihrer Art eine höchste Synthese von Egoismus und Altruismus gefunden, insofern die Gesinnung, welche dem Mensch sein eigenes Glück verbürgt, zugleich auch die wahre Liebe zu den Menschen ermöglicht und einschließt“ (i.m. 356).

¹⁰⁹ Schnelle, *Paulus und Epiktet*, 142.

¹¹⁰ Demgegenüber G. Dautzenberg meint, dass das Verzicht des Paulus ein Zeichen, einen Beweis der Lauterkeit seiner Mission oder der Christusförmigkeit seines Dienstes sei (Verzicht, 230).

¹¹¹ Vollenweider, *Freiheit*, 397.; zum modernen Freiheitsbegriff s. Dragona-Monachou, *Epictetus*, 116.

¹¹² Vgl. Vollenweider, *Lebenskunst*, 140.

¹¹³ Für Paulus, wie auch für das NT ist deutlich, „daß ‚Freiheit‘ im Dasein nicht deshalb fehlt, weil dieses in einer nicht genügenden Weise über sich verfügt, sondern deshalb, weil es selbst überhaupt über sich verfügt, und soweit es über sich verfügt“ – Schlier, *ἐλευθερος*, 492.

¹¹⁴ Huber, *Folgen*, 211. Ähnlich erklärt es Dunn: die individuelle Freiheit hat zwei Kontrollfaktoren: die Liebe und „the complexity of the individual’s living as part of the community“. Wie es auch in 1Kor 14,28.30 erscheint. „Here again it is important to recognise the placement of Corinthians 13 between chs. 12 and 14“ – (Dunn, *Theology*, 659).

¹¹⁵ Kertelge, *Freiheitsbotschaft*, 328; Dunn, *Theology*, 660f.

¹¹⁶ „In the Roman world, the teaching of ethics primarily involved the use of stories know as moral *exempla*. [...] The morality tales speak of social inferiors like slaves who give up personal gain for the greater good of the community“ – Harrill, *Paul and Empire*, 301.

ben zu üben, um den anderen freien Raum zu schaffen, den anderen Freiheit zu eröffnen. Wir wissen, dass wir Wünsche, Triebe und einen Willen haben, aber Verzicht macht Menschen frei und reich.

LITERATUR

- Bartsch H. W., Freiheit im AT, *TRE 11*, de Gruyter, Berlin / New York, 1983. (497–498).
- Bartsch H. W., Freiheit im NT, *TRE 11*, de Gruyter, Berlin / New York, 1983. (506–511).
- Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Bobzien, S., The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem, in *Phronesis* (43), 1998. (133–175).
- Bonhöffer, A., *Epiktet und das Neue Testament*, Verlag von A. Töppelmann, Gießen, 1911.
- Bornkamm, G., Die christliche Freiheit, in G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes I*, Kaiser, München, 1963. (133–138).
- Braicovich, R. S., Freedom and Determinism in Epictetus' Discourses, in *The Classical Quarterly* (60), 2010. (202–220).
- Brennan, T., Fate and Free Will in Stoicism, in D. Sedley (Hrg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2001. (259–286).
- Bultmann, R., Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament, in *ZNW* (13), 1912. (97–110. 177–191).
- Bultmann, R., Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis, in R. Bultmann, *Glaube und Verstehen 4.*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1965. (42–51).
- Chadwick, H., 'All Things to All Men', in *NTS* (1), 1955. (261–275).
- Collins, R. F., *First Corinthians*, The Liturgical Press, Collegeville – Minnesota, 1999.
- Coppins, W., *The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.
- Daube, D., κερδαίνω As a Missionary Term, in *HTR* (40), 1947. (109–120).
- Dautzenberg, G., Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9, in: *Biblica* (50), 1969. (212–232).
- Dragona-Monachou, M., Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein, in Th. Scaltsas / A. S. Mason (Hrg.), *The Philosophy of Epictetus*, University Press, Oxford, 2007. (112–139).
- Dunn, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Michigan / Cambridge, 1998.
- Ebel, E., Ein ehemaliger Sklave spricht über Sklaverei und Freilassung. Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von Epiktets Diatribe über die Freiheit, in Epiktet, *Was ist wahre Freiheit?*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013. (79–96).
- Epiktet. Teles. Musonius. Ausgewählte Schriften, übersetzt und hrg. von R. Nickel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1994.
- Forschner, M., Epiktets Theorie des Freiheit in Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre (Diss. IV 1), in Epiktet, *Was ist wahre Freiheit?*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013. (97–118).
- Hansen, G., Philosophie, Stoa, in J. Leipold – W. Grundmann (Hrg.), *Umwelt des Urchristentums*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1966. (354–364).

- Harrill, J. A., Paul and Empire: Studying Roman Identity after the Cultural Turn, in *Early Christianity* (2), 2011. (281–311).
- Heiligenthal R., Freiheit im Judentum, *TRE 11*, de Gruyter, Berlin / New York, 1983. (498–502).
- Huber, W., *Folgen christlicher Freiheit*. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1983.
- Kertelge, K., Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief, in H. Merklein (Hrg.), *Neues Testament und Ethik* (FS. für R. Schnackenburg), Herder, Freiburg / Basel / Wien, 1989. (326–337).
- Konrad, M., Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus' Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13–6,10, in *Early Christianity* (1), 2010. (60–81).
- Kuhli, H., οἰκονομέω, *EWNT II.*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1981. (1218–1222).
- Lang, M., Lebenskunst und Kohärenz. Beobachtungen anhand von Epiktet und dem Römerbrief, in F. W. Horn / U. Volp / R. Zimmermann (Hrg.), *Ethische Normen des frühen Christentums*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013. (207–224).
- Lindemann, A., *Der erste Korintherbrief*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- Niederwimmer, K., ἐλευθερία, *EWNT I.*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1980. (1052–1058).
- Pratscher, W., Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: Ein Aspekt seiner Missionsweise, in *NTS* (25), 1979. (284–298).
- Richardson, P., Pauline Inconsistency: I Corinthians 9:19–23 and Galatians 2:11–14, in *NTS* (26), 1980. (347–362).
- Schlier, H., ἐλευθερος, *ThWNT*, Kohlhammer, Stuttgart, 1935. (484–500).
- Schlier, H., Über die christliche Freiheit, in *Geist und Leben* (50), 1977. (178–193).
- Schnelle, U., *Paulus, Leben und Denken*, de Gruyter, Berlin / New York, 2003.
- Schnelle, U., Paulus und Epiktet, in F. W. Horn / U. Volp / R. Zimmermann (Hrg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009. (137–158).
- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther 2.*, Benzinger / Neukirchener, Zürich / Neukirchen Vluyn, 1995.
- Strecker G. / Schnelle, U. / Lang, M. (Hg.), *Neuer Wettstein (2/1.)*, de Gruyter, Berlin / New York, 1996.
- Strobel, ἀνάγκη, *EWNT I.*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1980. (185–190).
- Thom, J. C., Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World, in: *Early Christianity* (3), 2012. (296–320).
- Vollenweider, S., *Freiheit als neue Schöpfung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.
- Vollenweider, S., Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament, in Epiktet, *Was ist wahre Freiheit?*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013. (119–162).
- Wolff, Ch., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1996.

Zsolt KOVÁCS

EUDAIMONIA – STOISCHE THEORETISCHE KENNTNIS ODER CHRISTLICHE PRAKTISCHE VERWIRKLICHUNG?

ZUSAMMENFASSUNG

Der Mensch sucht, seitdem er auf der Erde ist, nach existenziellen Fragen wie beispielsweise: *Was ist eigentlich die Freude des Menschen? Wie kann man auf der Erde glücklich leben?* Die stoischen Philosophen, unter deren Zuhörern mit großer Wahrscheinlichkeit auch Christen waren, suchten ebenfalls nach Antworten auf die genannten Fragen: „*Ziel des Menschen ist ein Leben gemäß der Natur zu führen*“ – *kata physin* – lehrten sie ganz kategorisch. Diogenes Laertios liefert zahlreiche Textzeugen (von Zenon bis Stobaios, von Chrysippos bis Seneca) dafür, wie die Stoiker dieses *Leben gemäß der Natur* verstanden haben. Wenn man im Einklang mit der Natur lebt, erlangt man Glückseligkeit (Eudaimonia), was eigentlich das letztendliche Ziel aller Menschen sein sollte. Wie die Zuhörer des Römerbriefes diese Ideologie verstehen konnten, davon haben wir keine Kenntnis. Wie sie jedoch die Glückseligkeit (Eudaimonia) nach der Lehre Christi verstehen, das können wir aus den paulinischen Briefen erfahren. Ist es aber angemessen, von der gleichen Glückseligkeit zu reden? Ist die stoische und die christliche Glückseligkeit dieselbe? Die theoretische Kenntnis des Gesetzes der Natur reicht anscheinend für die stoische Glückseligkeit. Für einen Christen ist ein Leben ohne praktische Taten der Nächstenliebe jedoch kaum vorstellbar. Der Römerbrief ist die *Summa Theologia* des Paulus, in dem er auch seine Morallehre zusammenfasst. Das moralische Leben, das er von seinen Christen erwartet, ist weit entfernt von dem eines Stoikers. Welche Unterschiede gibt es beispielsweise zwischen Worten und Taten, zwischen Kenntnis und Handlung? In dieser Untersuchung versuchen wir den Weg von *dieser* Glückseligkeit zu *jener* Glückseligkeit nachzugehen.

EINFÜHRUNG

Im Laufe der Geistesgeschichte beschäftigten den Menschen grundsätzlich zwei Themen: eines ist das Kennenlernen der ihm umgebenen Welt, das andere ist seine Bestimmung in dieser Welt. Die Religionen und die Philosophien haben den Menschen zahlreiche Wege gewiesen, um diese zwei Fragen zu beantworten, damit der Mensch seinen Platz in dieser Welt findet. Der Kleine Katechismus der Katholischen Kirche stellt eine herausfordernde Frage: „*Wozu sind wir auf Erden?*“ Und die Antwort lautet: „*Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen, und dadurch in den Himmel zu kommen.*“ Dies scheint wunderschön zu sein. Es ist fern

meiner Absicht, diese Grundthese im Folgenden biblisch zu beweisen; die gestellte Frage kann uns jedoch als Ausgangspunkt dienen.

In jedem Kulturkreis, in jeder Religion und Philosophie sucht der Mensch sein Ziel auf Erden. Wenn er es schließlich gefunden hat, dann strebte er danach, es auch positiv zu gestalten. Jede hellenistische Philosophie hat dem Menschen ein Ziel gezeigt bzw. gegeben. Letztendlich ging es in allen Varianten der philosophischen Strömungen im Hellenismus als finales Ziel um die Glückseligkeit. Unterschiede bestanden vor allem hinsichtlich des Weges zum Ziel. Der Apostel Paulus – als Sohn seiner Zeit – konnte sich dem Einfluss dieser Philosophien nicht entziehen. Dies ging vor allem deswegen nicht, weil seine Adressaten überwiegend direkte oder indirekte Anhänger einer dieser philosophischen Schule waren.

Es stellt sich die Frage: Wieso konnte Paulus für einen rational denkenden und aus unserem Gesichtspunkt laizistischen Kulturkreis die Lehre Jesu akzeptabel vermitteln? Wie konnte er sogar Nachfolger gewinnen? Für diejenigen, die das Ziel und die Erfüllung des Lebens nur hier auf Erden suchen, sollte jemand, der einen persönlichen Gott verkündet, erwartungsgemäß einen großen Preis oder eine Belohnung versprechen. Der hellenistische Mensch suchte die Freude und die Erfüllung des Lebens hier auf Erden. Dass jeder ein tugendhaftes Leben führen sollte, stand für ihn außer Frage. Worin die Glückseligkeit aber eigentlich besteht, darüber gibt es wesentliche Unterschiede zwischen einer hellenistischen und einer christlichen Weltanschauung. Für einen Stoiker bedeutet die Glückseligkeit etwas anderes als für einen Kyniker und wiederum etwas ganz anderes für einen Christ.

In der Kommunikation kommt es häufiger vor, dass derselbe Begriff in unterschiedlichen Kulturkreisen auf verschiedene Weise verstanden wird. Auch das Gegenteil ist möglich: für einen bestimmten Bedeutungsinhalt existieren unterschiedliche Begriffe in verschiedenen Kulturkreisen. In der Antike kann sich die Glückseligkeit des Menschen nur aus ihm selbst heraus und nicht etwa aus den Dingen ergeben. Wenn wir den Begriff *Eudaimonia* untersuchen, können wir feststellen, dass es sich um einen wichtigen Begriff der stoischen Philosophie handelt, der dem Wortlaut nach in den paulinischen Briefe gar nicht vorkommt. Die Bedeutung des Begriffes tritt jedoch zwischen den Zeilen der paulinischen Briefe deutlich hervor. In diesem Artikel möchte ich zunächst die stoische Bedeutung des Begriffes *Eudaimonia* untersuchen. Anschließend möchte ich diesen Bedeutungsinhalt auch in der paulinischen Gedankenwelt nachweisen, obgleich schon vorauszuschicken ist, dass für Paulus die Glückseligkeit des Menschen durchaus etwas anderes bedeutet. Zur Begründung meines Gedankenganges beschränke ich mich auf die ethischen Hinweise in Röm 12–13.

Damit ein möglichst klar konturierter Vergleich möglich wird, betrachten wir die Verwendung des Glückseligkeitsbegriffs zunächst innerhalb des Stoizismus. Dabei ist sogleich methodologisch anzumerken, dass wir zur Schilderung des stoischen Befundes – abgesehen von wenigen Ausnahmen – überwiegend auf die Verwendung von Sekundärliteratur angewiesen sind.

I. DIE EINZIGE WELTORDNUNG DER STOIKER UND IHRE SCHLUßFOLGERUNGEN

Die Gestaltung der Beziehung des Menschen zu einer Gottheit und zur Welt ist die Triebfeder aller philosophischen und religiösen Bewegungen. Diese Beziehung bestimmt das Alltagsleben des Menschen, sein Verhalten und sein ethisches System. Letztlich definiert dies seine Bestimmung, sein Wohlergehen und seine Glückseligkeit auf der Erde. Das stoische Gottes- und Weltbild erscheint auf einem ersten Blick als eine vollkommene Einheit und Harmonie. Es ist zu erwähnen, dass die Stoiker statt von der „Welt“ lieber über die „Natur“ reden – gleich so, als ob Welt und Natur dasselbe bedeuten würden. Diese Einheit und Harmonie ist derart vollkommen, dass man – mit etwas Übertreibung – den Eindruck gewinnt als seien sogar Gott und Natur letztlich ein und dieselbe Wirklichkeit:

“The substance of God is declared by Zeno to be the whole world and the heaven, as well as by Chrysippus ... Now the term Nature is used by them to mean sometimes that which holds the world together, sometimes that which causes terrestrial things to spring up. Nature is defined as a force moving of itself, producing and preserving in being its offspring in accordance with seminal ...”¹

Die stoische Philosophie geht von der Grundvoraussetzung aus, dass es nur eine einzige Weltordnung gibt. Entgegen der christlichen Auffassung kennt sie keine Teilung zwischen Diesseits und Jenseits. Noch eindeutiger formuliert, gibt es in ihrer Physik keine göttliche und menschliche Differenzierung der Welt. In der sichtbaren, tastbaren Welt ereignet sich auch die göttliche Existenz. Es handelt sich also um eine eindeutig immanente Weltordnung.² Wenn wir von daher auf das christliche Weltverständnis blicken, ergibt sich konsequenterweise, dass für die Stoiker der Begriff der Erlösung im christlichen Sinne unverständlich bleiben muss, ganz zu schweigen von einer überirdischen Belohnung oder der Idee „ewiglicher Freude“. Der Vergleich des stoischen Menschen- und Weltbildes mit dem christlichen muss folglich mit großer Vorsicht geschehen, denn der Aufbau der beiden Gedankenwelten ist grundlegend verschieden! Für einen Stoiker bedeutet die christliche Lehre von der Erlösung des Menschen zunächst einmal gar nichts. Er kennt keine daraus hervorgehende überirdische Weltordnung, denn für den Stoiker gibt es nur eine einzige Weltordnung. Die Erfüllung des menschlichen Lebens, die erwartete ewige Freude, ist für einen Stoiker ausschließlich

¹ DIOGENES LAERTIOS 7.148–149 (SVF 2.1022), in LONG, A. A. – SADLEY, D. N., *A hellenistitikus filozófusok* (ed. BENE, L.), Budapest 2014, 341.

² Theologie und Physik ist in der stoischen Sicht gleichsam ein „Zwillingsbegriff“ – Gott und die Natur sind ineinander vermischt. Für die Lehre der Physik des Stoizismus verweise ich vor allem auf die Werke von HAHM, D. E., *The origins of Stoic cosmology*, Columbus 1977, und BLOOS, L., *Probleme der stoischen Physik*, Hamburg 1973.

hier auf der Erde zu suchen und zu erreichen. Diogenes Laertius geht sogar noch weiter bei seiner rigorosen Beschreibung der physischen Welt, indem er einzig und allein über die materialistischen Zusammenhänge der Weltordnung spricht:

“They hold that there are two principles in the universe, the active principle and the passive. The passive principle, then, is a substance without quality, i.e. matter, whereas the active is the reason inherent in this substance, that is God.”³

Gemäß dieses Textzeugnisses existiert Gott in der Materie (und nur dort?!), und er bewirkt sein Handeln ausschließlich durch die Materie?! Man versteht hier unter der Materie sicherlich nicht nur die *materia prima*, sondern die Natur im Ganzen. Dennoch scheint dieser reine Materialismus des Stoizismus extrem hart zu sein. Wenn man ihm folgt, dann müssen wir Long-Sedley zustimmen, die behaupten, die Physik sei nichts anderes als Theologie, sie sei nur ein Teil der stoischen Philosophie, die die Begriffe liefert, um zu verstehen, dass die Welt gemäß einer überall existenten Gottnatur funktioniert. Dieser Gott formt seine „Geschöpfe“ nach dem in der Natur existierenden rationalen Schöpfungsplan.⁴

Wenn Gott in der Natur durch zwei Prinzipien – ein aktives, und ein passives – existiert,⁵ dann entspricht die Beziehung des Menschen zur Natur auch seiner Beziehung zu Gott. Das Streben des Menschen in Harmonie mit der Natur zu leben, ist dann gleichbedeutet mit seinem Suchen nach einem Leben in Harmonie mit Gott. Wenn aber dieser materialistische Gott keine Person ist, dann kann der Mensch auch keine persönliche Beziehung zu diesem Gott haben. Hat er diese persönliche Beziehung nicht, dann folgt daraus auch keine Verantwortung gegenüber der Gottheit. Wir können die Funktion dieser stoischen Weltordnung verstehen, wenn wir gleichzeitig die Tätigkeit Gottes in der Natur und die Gesetzmäßigkeit dieser Natur anschauen. In einem nächsten Schritt beschäftigen wir uns mit dem Gottesbild der Stoiker, um seine Wirkung auf die Natur, und dadurch seine Wirkung auch auf das Leben der Menschen zu verstehen.

2. DER DIE NATUR BELEBENDE GOTT

Anders als im christlichen Weltbild – wie oben gesehen – „entfaltet“ Gott im Stoizismus sein Leben in der Natur. Welt und Natur sind hier austauschbare Begriffe. Die Erkenntnis der Funktionsprinzipien der Natur ist für das Verständnis des stoischen

³ DIOGENES LAERTIOS 7.134 (SVF 2.300), in LONG, A. A. – SADLEY, D. N., *A hellenistitikus filozófusok*, 344.

⁴ LONG, A. A. – SADLEY, D. N., *A hellenistitikus filozófusok*, 342. Hier stützen sich die Autoren auf Diogenes Laertios 7,148–149 (SWF 2.1022, 1113).

⁵ Über die zwei Prinzipien-Lehre schreibt unter anderen Diogenes Laertios 7,134 (SVF 2.300).

Gottesbildes unerlässlich. Dies gilt auch umgekehrt: die Erkenntnis des Lebens Gottes ist unerlässlich für das Begreifen der Natur – vor allem dann, wenn beide Entitäten, Gott und Natur, ein und dieselbe sind.

Gemäss der stoischen Lehre übt Gott seine Wirkung in der Welt (d.h. auf die Natur, und darin auch auf die Menschen) durch zwei Prinzipien aus: ein aktives und ein passives. Der Gott der Stoiker ist vor allem ein rationales Wesen, der durch das aktive Prinzip in der Welt anwesend ist. Er führt die Welt durch einen vernünftigen Plan. Die getrennte Erforschung von Physik und Philosophie wäre in der stoischen Gedankenwelt völlig unvorstellbar. Wenn Gott in der Natur lebt, dann funktioniert die Welt durch den rationalen Plan dieses Gottes. In der christlichen Offenbarung gibt es vor allem im Johannesevangelium eine Wiederholung der aus der griechischen Philosophie stammenden Logos-Lehre. Aber die stoische Logos-Lehre, wie auch ihr Gott selbst, ist völlig immanent. Hier ist der Logos das belebende Prinzip der Natur. Dieses rationale und aktive Prinzip durchdringt alles. Es bestimmt die Ganzheit der Gesetze der Natur, die Physiologie der Natur.

Der in der Natur lebende Mensch soll also den Inhalt dieses Prinzips hier auf der Erde kennenlernen, wenn er ein bewusstes und glückliches Leben führen will. Wir müssen anerkennen, dass dieses Gottes-Prinzip von unserem christlichen Gottesbild und von unserem Religionsbegriff weit entfernt ist. Das harmonische Leben des Menschen mit der Natur erwartet überhaupt keine Religiösität (mindestens nach unserem christlichen Begriff) seitens des Menschen. Ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur ist etwas rein Pragmatisches. Der Mensch muss die Funktion der Natur kennenlernen, um in Harmonie mit ihr zu leben. Dies gilt gewissermaßen nur in einem rein motoristischen Sinn, wie die Funktion einer Maschine. Im nächsten Schritt werden wir nachschauen, wie der Mensch sich konkret zu dieser Natur verhalten soll.

3. IN ÜBEREINSTIMMUNG MIT DER NATUR ZU LEBEN – *KATA PHYSIN*

Glücklicherweise ist in der Forschung sehr leicht die Frage zu beantworten, worin für die Stoiker das Ziel der Menschen auf Erden besteht. Die Stoiker selber beantworten diese Frage nämlich vollkommen gleichlautend: Das Ziel des Menschen auf der Erde ist es, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben. Der Fachbegriff dafür ist „ein Leben *kata physin*“.⁶ Zum eindeutigen Beleg mögen einige Beispiele dienen:

⁶ Man sollte ergänzen, dass viele der Stoiker auch vom „*kathékon*“ sprechen. Dieser Begriff bezieht sich aber eher auf die Menschen. *Kata physin* ist etwas allgemeiner, bringt aber die Beziehung des Menschen zur Natur und die natürlichen Eigenschaften des Menschen besser zum Ausdruck.

“This is why Zeno was the first (in his treatise *On the Nature of Man*) to designate as the end “life in agreement with nature” (or living agreeably to nature), which is the same as a virtuous life, virtue being the goal towards which nature guides us...”⁷

“For unless we act in a proper and orderly manner, and comfortably to the nature and constitution of each thing, we shall never attain our true end... But God introduces man to be a spectator of God and of His works... For this reason and nature ends in contemplation and understanding, in a way of life conformable to nature.”⁸

Ohne die Frage der Tugenden zu vertiefen (obwohl sich das Thema hier gut einfügen würde) lohnt es sich die Vorstellung des „Lebens in Übereinstimmung mit der Natur“ näher kennenzulernen. Die Interpretation von *kata physin* ist entscheidend für die Bestimmung der Glückseligkeit des Menschen. Die Auffassung einer einzigen Weltordnung hilft uns, die kristallklaren Zusammenhänge der stoischen Philosophie mit ihrer Theologie, Anthropologie und Physik, das heißt, die enge Beziehung zwischen Gott und der Welt und ihre ethischen Folgen auf das Leben des Menschen präziser zu erfassen. Wie früher schon gesagt wurde, existiert die Welt nach einem Schöpfungsplan. Gott als Architekt hält die Welt „am Leben“. Die Welt, die Natur, das ganze Universum funktioniert nach diesem Schöpfungsplan. Es ist vollkommen sinnvoll, dass der Mensch in Übereinstimmung mit diesem Schöpfungsplan zu leben versucht. Tut er dies, so wird er als „Weiser“ im stoischen Sinne bezeichnet. Die Stoiker haben ihre Philosophie bis zu diesem Punkt ausgeführt. Darüber hinaus fehlt es an Klarheit, was das *kata physin* eigentlich bedeutet. Epiktet geht jedoch einen Schritt weiter. In seinem *Handbüchlein der Moral* spricht er über zwei Dinge: manche Dinge stehen in unserer Macht, die anderen nicht.⁹ Die Glückseligkeit des Menschen besteht nun darin, dass wir uns nicht von dem Dingen beeinflussen lassen, die ausserhalb unserer Macht stehen. Die Stoiker waren vor allem am ethischen Bezug dieser kosmo-theologischen Vorstellung interessiert. In Übereinstimmung mit der Natur zu leben – *kata physin* – bedeutete zugleich auch in Glückseligkeit zu leben.

Die stoische Philosophen und überhaupt die hellenistische Philosophen, haben das Ziel des Menschen hier auf der Erde im Erwerben der Glückseligkeit erblickt. Diese innere Freude nannten sie *Eudaimonia*. Die *Eudaimonia* bedeutet neben der Freude auch Wohlwollen, die Erfüllung aller Wünsche, innere Zufriedenheit. Hier haben sie das Leben in Übereinstimmung mit der Natur mit der Glückseligkeit verbunden. Das Ziel des Menschen ist also seine Bestimmung auf der Erden zu finden, das eigene Schicksal zu akzeptieren, sich irgendwie in die Natur, in die jeweilige Umwelt anzuschmiegen, mithin in Übereinstimmung der Gegebenheiten der Natur zu leben – *kata physin*.

⁷ DIOGENES LAERTIOS 7.87–89, in LONG, A. A. – SADLEY, D. N., *A hellenisztikus filozófusok*, 509.

⁸ EPIKTET, *Diskoruzen*, 1.6.12–22, in LONG, A. A. – SADLEY, D. N., *A hellenisztikus filozófusok*, 510.

⁹ EPIKTET, *Handbüchlein der Moral*, I, 1, 285.

Wenn ein Mensch dies alles theoretisch, d.h. bewusst erkannt und angenommen hat, dann ist er glücklich. Die stoische Freude ist demnach theoretisch. Alles verbleibt auf der theoretischen Ebene. Die *Eudaimonia* ist die theoretische Auffassung eines Lebens in Übereinstimmung mit der Natur. Eine solche Freude ist ein bewusstes, rationales, und vom Willen gelenktes Leben. Es stellt sich die Frage: Ist das wirklich Freude? Genügt es, nur mit der Vernunft glücklich zu sein?

In einer derartigen Beschreibung der Freude lässt sich keine treibende Kraft finden, aus welcher die Ermutigung hervorgeht, das gegebene Schicksal oder die Lebensumstände zu verändern. Wenn der Stoiker, seine Bestimmung und seine Lebensart (seine eigenen persönlichen Gegebenheiten, seine Grenzen, und Begabungen) erkennt, wenn er begreift, dass seine Lebensführung in Übereinstimmung mit der Natur ist, dann ist er glücklich. Diese Glückseligkeit besteht unabhängig davon, ob sein Schicksal gut, schön, leicht, oder eben schmerzhaft, elend, oder traurig ist. Der Stoiker ist nur in seiner Vernunft wahrhaft glücklich.

4. DRÄNGENDE / ANREGENDE ETHISCHE HINWEISE IN RÖM 12–13

Wenn man nach dem Lesen der stoischen Schriften die Briefe des Apostels Paulus in die Hände nimmt, befindet man sich in einer ganz anderen Welt. Paulus vermittelt seinen römischen Zuhörern in Röm 12–13 ethische Hinweise. Viele der römischen Adressaten – wenn nicht die Mehrheit – standen unter dem Einfluss des Stoizismus, der damals gerade seine Blütezeit erlebte. Im Folgenden werden wir keine exegetische Detailarbeit leisten. Ich begrenze mich darauf, das Verhältnis zwischen „einem Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ und der ethischen Lehre von Röm 12–13 aufzuzeigen. Paulus versucht hier seine ganze Theologie und Anthropologie vor einer „anspruchsvollen“ Gemeinde zusammenzufassen. Auf dies Weise will er das erhoffte Ergebnis erreichen. Paulus hat die römische Gemeinde nicht selbst gegründet. Deswegen steht er vor einer der größten Herausforderungen seines Lebens. Er muss die Lehre Christi auf einem solchen Niveau darstellen, dass sie gegenüber den Römern auch „philosophisch“ standhält. Berechtigterweise kann man die Kapitel Röm 12–13 als *Prolog* der paulinischen Theologie und Anthropologie verstehen. Dieser Prolog ist adressiert an Zeitgenossen der hellenistischen Philosophie, wozu auch der Stoizismus zu zählen ist.

Die exegetischen Untersuchungen der letzten Jahre haben dem hellenistischen Hintergrund der paulinischen Briefe immer mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Insbesondere ging es dabei um die Erforschung des Verhältnisses zwischen den paulinischen Gemeinden und den sogenannten stoischen Freundeskreisen (*friendships*). Zu erwähnen ist das Buch von T. Engberg-Pedersen *Paul and the Stoics*,¹⁰ in dem der Autor die

¹⁰ ENGBERG-PEDERSEN, T. *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser zwei Gruppenformulierungen analysiert. Bezüglich des Dilemmas von „Kontinuität / Diskontinuität“ im Blick auf die stoischen Freundeskreise und die paulinischen Gemeinden verzichte ich darauf, ein vollständiges Bild darzustellen. Allerdings möchte ich auf die Physiologie der Zusammenhänge dieser beiden Gruppenformulierungen verweisen. Sowohl die stoischen Freundeskreise als auch die paulinischen christlichen Gemeinden lebten nach einem bestimmten Regelsystem, das die Angehörigen zusammenband. Die Pfeiler der stoischen Freundeskreise waren folgenden Werte: das aus der gemeinsamen Natur stammende Menschsein, die Fürsorge, die Solidarität bis hin zu einer Art Liebesbeziehung untereinander – ich betone „untereinander“! Das Bindeglied der christlichen Gemeinden war der persönliche Glaube an Christus, woraus die Liebesbeziehung der Gemeindemitglieder stammt, verstanden als Liebe zu Christus, und in Bezug auf das Miteinander. Die große Frage besteht darin, wie die beiden Gruppen – Stoiker und Christen – diese Liebe inhaltlich verstanden haben: ging es um eine nach innen gerichtete (esoterische) Liebe (nur füreinander und innerhalb des Freundeskreises) oder handelte es sich um eine Liebe für alle (auch außerhalb des Gemeindekreises)?

A) ÄHNLICHKEIT UND UNTERSCHIED ZWISCHEN DEN STOISCHEN UND CHRISTLICHEN GEMEINDEN

Das Werk von Julia Anna¹¹ hat zu unserer Themenstellung eine spannende Diskussion ausgelöst. Die Autorin untersuchte nämlich den ethischen Bezug der Glückseligkeit aus dem Blickwinkel der stoischen Philosophie. Unter anderen haben auch T. Engberg-Pedersen, Ph. F. Esler, M. Gaas, R.M. Thorsteinsson¹² eine Antwort darauf gesucht, inwieweit man über eine Kontinuität oder Diskontinuität d. h. über Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den stoischen und christlichen Gemeinden sprechen kann. Die zugespitzte Fragestellung lautet: ist ein ethischer Stoiker auch im christlichen Sinne ethisch? Wer in Übereinstimmung mit der Natur – also *kata physin* – lebt, erreicht die Glückseligkeit – *eudaimonia* – und gilt als ein Weiser. In der stoischen Philosophie ist der weise Mensch auch ein ethischer Mensch. Weise zu sein bedeutet auch ethisch zu sein. Die paulinische Theologie kennt diese Entsprechung überhaupt nicht. Ein Leben gemäß der Natur ist für Paulus noch kein ethisches Leben. Der Völkerapostel würde dagegen vehement kämpfen: Ein Christ muss anders handeln als es ihm die Natur erlaubt oder diktiert. Er soll sein Leben nach der Lehre Jesu, nach dem Gesetz der Nächstenliebe führen.

¹¹ ANNAS, J., *Morality of Happiness*, New York 1993.

¹² Neben dem oben genannten Werk von T. Engberg-Pedersen verweise ich auf die folgenden Werke: ENGBERG-PEDERSEN, T., „Paul’s Stoicising Politics in Romans 12–13: The Role of 13,1–10 in the Argument“, *JSNTS* 29.2 (2006) 163–172; ID., „The Relationship with Others: Similarities and Differences Between Paul and Stoicism“, *ZNW* 96 (2005) 1/2 35–60; ESLER, Ph. F., „Paul and Stoicism: Romans 12 as a Test Case“, *NTS* 50 (2004) 106–124; THORSTEINSSON, R. M., „Paul and Roman Stoicism: Romans 12 and Contemporary Stoic Ethics“, *JSNTS* 29.1 (2006) 139–161.

In einem etwas älteren Werk spricht Ph. F. Esler¹³ (? die Anm. erwähnt jemand anderes) von einem „näheren“ (*close comparison*) und von einem „weiteren“ Vergleich (*distant comparison*). Ersterer bezieht sich eher auf einen gemeinsamen Kontext, ist also linear gemeint. Letzterer bezieht sich eher auf Faktoren, die sich mit der Zeit wandeln. Paulus war Zeitgenosse des Stoizismus, deshalb interessiert uns vor allem der nähere Vergleich.

Der Mensch entdeckt den Plan des göttlichen Architekten in der Natur und verfolgt in seinem Leben diesen Schöpfungsplan – J. Annas hat ernste Zweifel an dieser Vorstellung. Nach seiner Meinung begründet eine rationale Argumentation noch nicht die Übereinstimmung der Erkenntnis einer solchen Planung mit der Glückseligkeit, also die theoretische Erkenntnis der eigenen Platzordnung in der Welt. „Übereinstimmung mit der Natur“ wird nicht notwendig eine innerliche Freude – *eudaimonia* – mit sich bringen.¹⁴ J. Annas argumentiert folgendermaßen: Wenn der Stoiker im Besitz seiner rationalen Vernunft für sich selber (also für die eigene Selbstgenügsamkeit) entscheiden kann, wieso bedeutet dies, dass er dann zugleich auch in Übereinstimmung mit dem göttlichen Architekt entscheiden kann oder soll? Ist dies nicht eine Aufgabe seiner eigenen Vernunft / Entscheidungsfähigkeit (*surrends his right to decide for himself*)?¹⁵ Diese provozierende These zieht jedoch nicht in Betracht, dass die eigene Vernunft/Entscheidung nicht dem Plan des göttlichen Architekten zuvorkommt. Ganz im Gegenteil: die *eudaimonia* bedeutet in einem bestimmten Sinn, dass die menschliche Vernunft den göttlichen Plan bezüglich der einzelnen Person nachvollzieht. Ich betone auch in diesem Zusammenhang die theoretische Ebene der Diskussion. Es geht kaum um die ethische Bewertung des menschlichen Handelns im Alltag und im Sinne der christlichen guten Werke der Nächstenliebe!

Als er in der Diskussion mit Ph.F. Esler die von ihm vertreten Struktur verteidigte, schlug T. Engberg-Pederson einen ganz einzigartigen Vorschlag für die Lösung des Problems vor.¹⁶ Aus seiner Sicht impft die Natur in jedes Elternpaar das Gefühl der Fürsorge für das eigene Kind ein. Mit der Zeit wird dieses Fürsorgegefühl in jedem Individuum im Besitz seiner Vernunft wachsen. Als Folge daraus will man es schließlich auch selbst

¹³ DUVERGER, M., *Introduction to the Social Sciences*, London 1964.

¹⁴ Vgl. ANNAS, J., *Morality of Happiness*.

¹⁵ M. Gass trat auch ins Gespräch mit J. Annas und kritisiert ihrem Gedankenablauf insofern vehement, als er durch eine *reductio ad absurdum* These die Argumentation von J. Annas unterminiert, vgl. GASS, M., „Eudaimonism and Theology in Stoic Account of Virtue“, *Journal of History of Ideas* 62 (2000) 19–37. Der Autor geht von der kosmo-theologischen Überzeugung aus, dass unsere rationale Natur den göttlichen Architekten widerspiegelt – das ethische Leben bedeutet für ihn die Widerspiegelung des Planes des göttlichen Architekten im Handeln. Wir sind also – durch die *reductio ad absurdum* – als Lebewesen literarisch nur ein Teil des göttlichen Architekten, und so sind auch unsere Entscheidungen eigentlich seine Entscheidungen. vgl. GASS, M., „Eudaimonism“, 21–22.

¹⁶ ENGBERG-PEDERSEN, T., „The Relationship with Others“, 37ff.

wieder weiterschenken.¹⁷ Diese von den Eltern ausgegangene und den Kindern weitergeschenkte Fürsorge scheint im Blick auf den Schlüsselbegriff *kata physin* nichts anderes zu sein als ein „instinktives Handeln in Übereinstimmung mit der Natur.“ T. Engberg-Pederson erahnt hier eine Parallele zwischen dem aus der Natur deduzierten Fürsorgeinstinkt und dem Verhalten innerhalb des Freundeskreises der Stoiker aber auch zugleich mit der mitbrüderlichen Liebesfürsorge in den paulinischen christlichen Gemeinden. Dabei gebe es jedoch einen qualitativen Sprung zu beachten: der Christ gibt seine Liebe nicht nur an die Mitglieder eines geschlossenen Kreises weiter. Vielmehr gilt seine Liebe allen Menschen auch außerhalb des Bezugsrahmens der christlichen Gemeinden. Die christliche Liebe gilt auch gegenüber den Unbekannten, den Fremden und sogar gegenüber den Feinden. Es handelt sich um einen totalen Altruismus, welcher in den Augen der Stoiker völlig unvorstellbar und unmöglich ist.¹⁸ Damit verwirklicht sich „das Unmögliche als Mögliches“, oder besser gesagt, hier gibt es „*nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau*“ (Gal 3,28).

B) „KATA PHYSIN“ – HEILBRINGEND ODER DEGRADIEREND FÜR DAS CHRISTENTUM?

Bis heute herrscht Uneinigkeit unter den Wissenschaftlern, was der Fachbegriff „*kata physin*“ tatsächlich bedeutet. Bezeichnet er das instinkthafte und naturhafte Leben des Menschen, oder deutet er auf ein qualitativ höheres Leben, ein nach der eigenen Vernunft entscheidendes Leben – als ob jeder „nach der Begabung der eigener Natur“ leben darf? Die Stoiker propagieren einstimmig ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur, welches aber – wie oben gesehen – eher an ein nur theoretisch glückliches Leben denken lässt.

R. M. Thorsteinsson¹⁹ erkennt als gemeinsamen Punkt zwischen stoischen Kreisen und den christlichen Gemeinden den Aspekt einer *Metamorphose*. Dies gelte jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dass die *Metamorphose* bei den Stoikern eher intellektuell sei, während sie für Paulus durchaus moralisch verstanden werden sollte. Der Autor spricht über die Kardinaltugend der Liebe, welcher als gleicher morphologischen Begriff auch bei den Stoikern Verwendung findet. Als Beispiel führt er einen Brief von Seneca an. Dieser schreibt: *natura me amantem omnium genuit* (Seneca, *Ep.* 102.18). Ein solcher Satz klingt auch in christlicher Leseart sehr akzeptabel. Erwähnenswert ist jedoch, dass er in dieser Formulierung keine „religiösen“ Attitude hat. Er nimmt keinerlei Bezug zu einem Gott bzw. einer Gottheit. Die stoische Liebe ist rein intellektuell. Abgesehen von der Zeus-Hymne von Cleantes (oder: Kleantes), findet

¹⁷ Ibid. 48.

¹⁸ Ibid. 57.

¹⁹ Vgl. THORSTEINSSON, R. M., „Paul and Roman Stoicism“. Paulus lenkt die Christen zu einer vollkommenen Liebe auch im Sinne von Röm 12,1–2. R.M. Thorsteinsson sieht einen solchen Christen als einen „weisen Menschen“ – in stoischer Terminologie formuliert, vgl. THORSTEINSSON, R.M., „Paul and Roman Stoicism“, 148.

man in der stoischen Philosophie kaum einen Bezug auf den Glauben an Gott im christlich-religiösen Sinn. Die stoische Philosophie ist ein in sich geschlossenes System, das nur Teleologie hat aber keine Theologie, jedenfalls nicht gemäß dem christlichen Verständnis.

5. ZUSAMMENFASSUNG

Was bedeutet nun die *eudaimonia* in stoischer und in christlicher Interpretation? Die Stoiker haben die Glückseligkeit mit einer ethischen Lebensführung verbunden; diese haben sie mit einem „Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ identifiziert: *homologoumenos tei physei zen*. Das tugendhafte Leben bedeutet nichts anderes als unsere Lebensführung und unser Handeln in Übereinstimmung mit dem Plan des Schöpfergottes zu bringen – anders gesagt, in stoischer Terminologie „in Übereinstimmung mit der Natur zu leben“. J. Annas stellt eine nachdenkliche Frage: Was für eine Freude / Glückseligkeit ist es, das eigene Handeln und die Entscheidungen eines Individuums in Übereinstimmung mit dem Schöpfungsplan eines Gottes zu bringen? Wo bleibt der eigene Entscheidungsfaktor?²⁰ Ist die Funktion der menschlichen Vernunft auf die Erkenntnis des Plans des Schöpfergottes „reduziert“? Für die Stoiker liegt darin die einzige praktische Verwendung der Vernunft. Deren Aufgabe ist die Erkenntnis des Plans Gottes und dessen praktische Verwirklichung. Die eigenen Wünsche, Vorstellungen und Ideen können dabei vollkommen außer Acht gelassen werden. Besteht darin wirklich eine „*eudaimonia*“? Die stoische Philosophie geht mit ihrer Lehre noch weiter und lehrt: Die Natur erweckt im Menschen ein Ziel oder einen Plan (im physiologischen Sinne), dem der Mensch in Hoffnung auf Glückseligkeit folgen soll. Schon auf den ersten Blick ist der Charakter einer Tretmühlen-Theorie auffallend: von der Natur her wird in den Menschen etwas hineinkodiert, dem er folgen soll. Darin besteht dann das ethische Leben, das ihm Glückseligkeit bringen soll.

Auch wenn man einige Ähnlichkeiten auf dem Weg des stoischen und christlichen Glückseligkeitssuchens finden kann, sind doch die Unterschiede wesentlich. Die Idee eines göttlichen Architekten ist der christlichen Gedankenwelt nicht fremd. Wir sprechen vom *Schöpfergott*, verehren ihn aber als ein persönliches Wesen und nicht nur als ein lebloses Prinzip. Insofern folgen die Anhänger dieses göttlichen Wesens nicht einem Prinzip, sie suchen nicht die Erkenntnis eines Schöpfungsplanes bzw. den Plan eines göttlichen Architekten, der auf diese Weise ihr Leben ordnen wird. Vielmehr folgen gläubige Christen einer existentiellen persönlichen Entscheidung. Sie werden gemäß der Lehre der paulinischen Theologie Nachfolger Gottes in der Person Jesu Christi. Die Konsequenz dieser Nachfolgerschaft ist nicht nur eine intellektuelle Glückseligkeit und

²⁰ ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, New York 1993. Vgl. GASS, M., „Eudaimonism and Theology“, 20.

Freude, sondern es folgt auch eine „sentimentale Aufladung.“ Über das Intellektuelle hinaus ergibt sich eine persönliche Beziehung und damit eine ständige Ermutigung zur Intensivierung der Nachfolge. Tatsächlich ist auch dies eine Glückseligkeit. Tatsächlich hätte auch hierfür im Neuen Testament der Begriff der *eudaimonia* verwendet werden können, diesmal aber „auf christianisierte Weise.“

Mihály KRÁNITZ

HELLENISTIC CITIES ON THE JOURNEYS OF PAUL

I. THE PERSON OF SAINT PAUL AND THE WORLD OF THE POLEIS

We can say that, after Jesus, the most well-known figure of Early Christianity was simply the Apostle, i.e. Paul of Tarsus. It can easily happen that we even forget about the twelve disciples when they come up while talking about Jesus; however, the name of Paul always arises and he appears as a constant traveller and an original theologian. We may also forget about his collaborators despite the fact that they did play an important role in his life and without whom he would never have been able to build out a network of connections during his great journeys of mission.

He was brought up in Tarsus, which was a significant city in Asia Minor. Basically, Paul was regarded by many not as a Jew but rather as a Greek. The reference of Tarsus (Acts 9:11; 21:39; 22:3) is the only one concerning the lineage of Paul.¹ He could probably go to Jerusalem first when he was a young adolescent; here he stood out from among his peers with his intellectual abilities and knowledge and acquired the explanation of the Torah in the circle of the disciples of a teacher called Gamaliel. It is likely that he heard about the existence of Jesus only later when the number of Christians present in Jerusalem and other Middle Eastern cities had greatly augmented. We can say that his conversion must have taken place around 35 or 36 AD; and a person who had been a persecutor of Christians suddenly became an unconditional follower of Jesus, who had died on the cross 7th April, 30 AD, and by his conversion Paul became an apostle who preached that Jesus was the Messiah (Christ).

In fact, we would simply be unable to get familiar with Paul, who held both Jewish and Roman citizenships, without getting to know about the extremely complex world in which he used to live, travel, and preach. No matter how colourful the Middle East was, thanks to the ever-expanding power of the Roman Empire it did establish a world that was rather unified. The institutional and administrative processes had created the unity of the military, the economy and in many ways that of the culture, too. The vast

¹ On this see: HENGEL, M., *Il Paolo precristiano*, Paideia, Brescia 1992. Thus the mother tongue of Paul was Greek and he was perfectly integrated into the socio-cultural fabric of his origin. Therefore in his youth he was educated in the Greek system of schools. Cf. BELCASTRO, P., „*Quelli che egli ha predestinato*.” *Paolo e l'azione di Dio nella storia*, Claudiana, Torino 2018, 38–42 (Paolo „greco“).

area that the Apostle Paul had covered during his journeys was basically made up from different cities, which becomes clear once we read about his journeys from city to city. The Greek polis, that is the city, which at first was essentially a feature of Asia Minor, became extensive and spread along the coast of the Mediterranean even up to Syria; and later in the east, Greece and Macedonia were built in the same way as early as from the 3rd century BC. In this environment it was no longer important where somebody came from, it was not birth that was decisive, but rather education and Greek culture. Rome regarded the Greek-style city, i.e. the polis or the colony that was built in the style of Rome as a key element of its system of administration. These structured communities governed the everyday life of their inhabitants, secured the roads, and collected the tax that was imposed on them by Rome.²

The scenes of his missionary work coincided with the territory of the Roman Empire, the political and administrative structure of which Paul knew really well. Before the Romans, it was the Greek, the Hellenistic world that had inspired the ascension and the culture of many Middle Eastern countries, to which the conquering campaigns of Alexander the Great and the ever-expanding spread of the Greek ideals contributed greatly. With the reign of Emperor Augustus (†14 AD) the eastern territories started enjoying peace which would last for about two centuries, which allowed the free flow of culture and commerce. Of course, the order was maintained by political and military presence, which was largely tolerant of the religious traditions of the territories occupied. Without *Pax Romana*, the travels of Paul and his companions and, in general, the cause of evangelization would probably have been impossible. The Roman Empire did not abolish but rather took over the practices of the territories occupied, and the Greek state, Egypt or Hispania could also live their own "history." In addition, the Romans still occupied certain cities, but rather due to military and strategic considerations. They also founded new ones that fitted into the legal system of colonies, such as the city of Philippi. Most of the inhabitants of the occupied territories also won the "Roman citizenship", which meant a prerogative concerning the relations with those of higher ranks. Paul and Silas were both one of these higher-ranked persons. Roman law, however, was fully enforced throughout the empire.³

² SARTRE, M., *Dans quel monde Paul a-t-il voyagé?*, in *Le Monde de la Bible*, No. 123. (Novembre-Décembre 1999), 41–42.

³ The acknowledgement of the acquired Roman citizenship raises questions in the absence of "identity documents" ("identity cards"), especially if one was away from his own environment. Paul and his collaborators frequently experienced that these privileges were ignored. In Philippi, for instance, they were flogged, which was otherwise a proceeding strictly prohibited to be used against the holders of Roman citizenship (Acts 16:22). In the case of transitory foreigners, the prerogatives of a given person could only be justified by local personalities. Cf. MARTIN-BAGNAUDEZ, J., *Les collaborateurs de Saint Paul*, Salvator, Paris 2017, 16–17. For the social environment of the Empire, see Tibor Grüll's book: *A Római Birodalom gazdasága*, [The Richness of the Roman Empire] Gondolat, Budapest, 2017. (Especially: 103–133).

2. PAUL AND HELLENISM

Paul spoke Greek very well and this is not only confirmed by his speech in Athens, but also by the fact that when the Jews accused him in front of the governor, on the one hand he referred to his Roman citizenship, and on the other hand he spoke to the leader of the soldiers, who was a colonel, "May I say something to you?" And the colonel's surprised answer was, "Do you speak Greek?" he asked.⁴ In Luke, there is no reference whatsoever to Peter or Paul having any kind of problem with the Greek language. We know that Peter talked to Centurion Cornelius and to the people of his house;⁵ and Paul got by without any problem in several Hellenistic cities. The first Christian community was also bilingual, this is clearly visible from the names in the Gospel and the references to those belonging to the upper and middle classes (Zacchaeus, Nicodemus, Joseph of Arimathea).

In fact, two of the disciples who joined the "Jesus movement" had purely Greek names, which were aramaicised, that is to say, modified according to the pronunciation of the Aramaic language: Thaddeus – Theodotos – Tadda'j; Bartholomew /Bartholomaios – Bar Ptolemaios – Bar-talmaj. This list might also include the name of Bartimeus from Jericho – Bar Timaios; but the former name of Peter also shows this transformation: Shime'on – Simon (Simon Maccabeus founded the Hasmonean family. Simon Peter might also have been bilingual; otherwise the mission that led from Judea through Antioch to Rome could not be explained.⁶ The language of Hellenistic people was Greek, while that of Hebrews was Aramaic. The two language groups met in the metropolis of the Holy Land, Jerusalem.⁷ We can easily forget that by the time Jesus was born, the Greek language had been a standard language for three hundred years. In the case of Paul the Hellenistic it is clear that "he talked to and even argued with Jews who spoke Greek" (loquebatur quoque et disputabat cum Hellenistis / elalei te kai synedzetei pros tous hellenistas).⁸

⁴ Cf. Acts 21:37.

⁵ Cf. Acts 10:34–43. Peter could probably start his missionary work among (Greek) Pagans easily in Hellenistic cities like Lydda, Jaffa, Caesarea, Antioch (as he spoke Greek well) even before Paul. Cf. GIANOTTO, CL., *Pietro. Il primo degli apostoli*, Il Mulino, Bologna 2018, 62–67. Professor Gianotto of the University of Turin, who studies the origin of Christianity, notes that the "scene of Centurion Cornelius" could take the inspiration from the miracle story of Jesus about the servant of the centurion of Capernaum. (ibid. 66–67.) St. Jerome mentions that, besides Antioch, Peter also preached in Pontus, Galatia, Cappadocia, Mysia and Bithynia. Cf. HIERONYMUS, *A kiváló férfiakról, in Apostoli atyák. Ókeresztény írók I*, SZIT, Budapest 2018, 28.

⁶ According to Martin Hengel, Shime'on and Simon were completely interchangeable. "It could be turned into Greek without any trouble." Cf. HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ* SCM Press, London. 1989, 16.

⁷ HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 5.

⁸ Acts 9:29.

From the very first days of the Early Church there were present those who spoke Greek in the Christian community: “In those days when the number of disciples was increasing, the Hellenistic Jews among them complained against the Hebraic Jews because their widows were being overlooked in the daily distribution of food”.⁹ Thus the mother tongue of Hellenistic Greeks and Jewish Christians was Greek.

Due to his upbringing and education, Paul spoke Greek with great fluency and it was this fact that allowed him to preach the Gospels in the territories of Greek culture. While Aramaic was the language of the people, Hebrew was the language of worship; and the Greek language was used in economy, commerce and administration. The anti-Greek manifestations of pre-Christian times, such as the Maccabeus rebellion and the religious renewal related to it did not really change this fact. Thus Hellenistic influence was inevitable.

3. HELLENISTIC/GREEK INFLUENCE IN SOCIETY

It was the Hasmonean High Priest, Alexander Jannaeus (103–76 BC), (he achieved political successes) who issued the first bilingual Jewish currency. On one of the sides of the coin there was a text in Hebrew: „*Yehonatan hak-kohen hag-gadol*“ (Jehonatan high priest). On the other side of the coin there was a text in Greek: “Basileus Alexandrou” (King Alexander).¹⁰ The fact that Greek language was really well-known in Jerusalem is well documented by the notes concerning mortuary urns, among which there are 138 Hebrew, 71 Greek, 15 bilingual (Hebrew and Greek), two Latin and one Palmyran inscriptions; thus most of the epitaphs in Jerusalem have Greek epitaphs, which account for 39% of the total number of these engravings. And thus we can assume that there were about 10–20% of Greek population in Jerusalem in the first century AD. Out of the 80–100 thousand inhabitants of the Holy City, this meant about 8,000 to 16,000 Greek speaking Jewish citizens. In addition, during the great feasts there were Greek-speaking Jewish pilgrims coming from the diaspora.¹¹

In the first century, Jerusalem became a city of the significance of a metropolis: a great attraction in the centre of the inhabited land; and not only for the devout Jewish pilgrims of the diaspora but also for the educated Greeks, Pagans and other Roman citizens who were seeking their fortune. Great Herod's court was also characterized by

⁹ Cf. Acts 6:1 (factus est murmur Hellenistarum adversos Hebraeos/ en de tais hemerais egeneto gongysmos ton helleniston pros tous hebraious.)

¹⁰ C.f. HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 6, Aretas III, King of Nabatea had bilingual coins minted with the following Greek inscription: “Basileous Aretou filellenos” (a king who loves Greeks).

¹¹ C.f. HENGEL, M., 10. Beside the large number of Greek-speaking minorities we also have to consider the presence of independent Jewish-Hellenistic culture. Simon of Cyrene was one of the pilgrims coming from the diaspora, from the town of Cyrene.

Hellenism, where hunting, gymnastics (sport), music performances, dramatic theatre plays and racing driving competitions were all present.

All Jews, including those living in the diaspora, used to appear at the great feasts in Jerusalem. Rome, the capital, Asia Minor, Antioch, Egypt¹² as well as Babylonia, Media and Arabia (Felix) were also all represented. The Ethiopian treasurer was also one of those who arrived from far.¹³ But the importance of Greek language was not confined to Jerusalem alone. Deacon Philip evangelized on the coastal plains (Gaza) and Caesarea primarily in Greek. In addition, the bilingualism was extremely widespread in Tella, Samaria and in the cities founded by Herod the Great. These were Tiberias and Sepphoris of Galilee. Galilee was completely surrounded by the Hellenized cities: Ptolemais, Tyre and Sidon in the west, Caesarea Philippi, Hippos in the north-west and Gadara in the north-east, and then in the east and south-east Scythopolis and in the south Gaba, the military town founded by Herod. These were mostly bilingual localities.¹⁴ At the same time, Hellenized cities do not play a great role in the Gospels. Jesus – except for Jerusalem – avoided big cities.¹⁵

The Greek presence was immediately felt in the early Christian communities. For instance, there was a mysterious man among the leading personalities of Antioch, Manaen,¹⁶ the foster-brother of Herod (syntrophos) and a certain Mary and her son, John Mark.¹⁷ And then there were Barnabas, Silas-Silvanus, Barsabbas Justus, and the prophet Agabus – they all belonged to this environment. Besides Barnabas of Cyprus we need to talk about the sons of Simon of Cyrene: Alexander and Rufus are mentioned when carrying the cross of Jesus.¹⁸ There is also Mnason of Cyprus¹⁹ the mother tongue of whom was Greek and the seven deacons who were the spokesmen of the Hellenistic/Greek community.²⁰ And there was of course Saul-Paul who had studied the Torah in Jerusalem and had persecuted the Hellenistic-Christian community even well over the border of the country.²¹ Paul was born in a not undistinguished or without mark (*asemos*) Hellenistic city and was brought up here as

¹² Acts 2:9–11; 6:9.

¹³ Acts 8:27.

¹⁴ HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 11.

¹⁵ HENGEL, M., 43. See also: HENGEL, M., *Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica*, in UÖ., *Judaica et Hellenistica*, Kleine Schriften I, Mohr-Siebeck, Tübingen 2000, 295–313.

¹⁶ Acts 13:1.

¹⁷ Acts 12:12–25.

¹⁸ Mk 15:21, c.f. Rom 16:13.

¹⁹ Acts 21:16.

²⁰ Acts 6:5.

²¹ Cf. HENGEL, M., 18.

a child and as a young man; thus he lived in an urban environment.²² Paul was not only a preacher and the master of the Greek language but also a great writer.²³ Though he often dictated his thoughts, he certified them by his own signature.²⁴ He is well acquainted with Greek philosophers and poets, and he also refers to them in his rhetorically excellent speeches.²⁵

4. THE SPREAD OF THE GOSPELS IN THE HELLENISTIC CITIES

The environment in which Paul and his collaborators performed their missionary activities was basically an urban milieu. Maritime and terrestrial roads connected cities; the mentality of the Antiquities was less aware of the countryside. Classical Hellenism could not imagine any cultural or social life beyond the walls of the city. The renown of the countryside was in fact distressing due to its barbarous and uncivilized state. We can read in the *Acts of the Apostles* that missionaries had visited the towns but neither the editor nor the reader focused their attention on the distance or the road between these cities. Luke, for example, during a mission in Cyprus, summarized a long journey with a single verse: “When they had gone through the whole island as far as Paphos” – and we do not get to know anything about the journey between Salamis and Paphos.²⁶

When Paul said good-bye to the Ephesus Christians to go to Macedonia, in Luke's summary we can read the following brief reference to the journey: “When he had gone through those regions and had given them much encouragement, he came to Greece.”

²² Acts 21:39. Cf. GNILKA, J., *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Herder, Freiburg 1996, 23. Paul used to confess proudly on many occasions: “I am a Jew from Tarsus in Cilicia, a citizen of no ordinary city.” Gnilka says the following: „In Tarsus wurde Paulus von zwei Kulturen bestimmend beeinflusst, von der jüdischen in seinem Elternhaus, von der griechischen die die Stadt dominiert, und er unmöglich... konnte. Er war und blieb ein Wanderer zwischen zwei Welten.“ Ibidem.

²³ Several of Paul Apostle's speeches – such as the one to the Ephesian Presbyterians, to Felix or to Agrippa – contain Greek expressions. In fact, this bears the final touches of the hands of the author of the *Acts of the Apostles* since we do not know about such custom in the Antiquities that would have compiled such powerful speeches afterwards. It is possible that Paul's address to Cephas in Antioch contains some of Paul's eloquence. Although philosophical concepts can be observed in his style, his thinking is expressed in terms of the “Hebrew form” rather than the Greek. Besides, Paul regards himself as somebody who speaks simply: “And I, when I came to you, brothers, did not come proclaiming to you the testimony of God with lofty speech or wisdom... and my speech and my message were not in plausible words of wisdom.” (1Cor2:1–5) Cf. BASLEZ, M.-F., *Saint Paul*, Librairie Arthème Fayard–Lurriel, Paris 2012, 46–47.

²⁴ 2Tess 3:17: “I, Paul, write this greeting with my own hand. This is the sign of genuineness in every letter of mine; it is the way I write.” Col1 4:18: “I, Paul, write this greeting with my own hand.” 1Cor 16:21: “I, Paul, write this greeting with my own hand.”

²⁵ Authors quoted by the Apostle Paul: Epimenides, Aratus, Cleanthes and Pindar.

²⁶ Acts 13:6.

This journey is, of course, rather long, but Luke does not consider it desirable to describe events outside the city, and he prefers only getting to the point.²⁷

Moreover, we are not aware of any Christian community that would have been established outside a city and apostolic preaching was not in any way related to rural areas either. Paul's missionary goals included only the big cities. The Apostle wrote only to urban communities. In fact, letters to specific people also targeted cities, as in these places the gospel spread more easily. We cannot really imagine that the preachers of the Gospels would often have used the stations of their ordinary journeys either on land or on water to spread the good news of the Gospels. Although this is possible, there is no record of such habits as regular activities.

Paul and his collaborators mentioned some cities of the Middle East and Asia Minor by name such as Jerusalem, Antioch of Syria, Tarsus, Ephesus, Antioch of Pisidia, Derbe, Iconium, Lystra, Colossae and Troas. But there are also Greek cities such as Thessaloniki, Philippi, Athens and Corinth. Rome and the West appear as a mandatory remote goal, while Alexandria, where Paul and his collaborators never arrived, appears only once and with regard to the origin of Apollo.²⁸ If we put these cities on a geographical map, then we can see what big areas were expecting missionaries besides the big towns.

5. THE PECULIAR SITUATION OF HELLENISTIC CITIES

A mission-like community, and even a growing movement that emerged as a novelty in the contemporary world, could find the only opportunity for spreading within the cities. The population itself flooded into the cities, and the leader of a given area also controlled the occupied territories from the cities.

The Epistle to Diognetus originating from the second century AD describes this experience: "For the Christians are distinguished from other men neither by country, nor language, nor the customs which they observe. For they neither inhabit cities of their own, nor employ a peculiar form of speech, nor lead a life which is marked out by any singularity. The course of conduct which they follow has not been devised by any speculation or deliberation of inquisitive men; nor do they, like some, proclaim themselves the advocates of any merely human doctrines. But, inhabiting Greek as well as barbarian cities, according as the lot of each of them has determined, and following the customs of the natives in respect to clothing, food, and the rest of their ordinary conduct, they display to us their wonderful and confessedly striking method of life. They dwell in their own countries, but simply as sojourners. As citizens, they share in

²⁷ Cf. Acts 21:1–2.

²⁸ Acts 18:24. (*Apollo*s onomati *Alexandreu*s tó genei).

all things with others, and yet endure all things as if foreigners. Every foreign land is to them as their native country, and every land of their birth as a land of strangers.”²⁹

The cities and towns where "churches" were created became the centres of Roman administration, Greek civilization, Jewish religious influence, and significant commercial interests. Movement and travel in the Roman Empire allowed for Early Christianity to spread rapidly among the cities.³⁰ The spread of Greek culture and language, as well as the safety that went along with the Roman roads and the social structures, made travelling relatively easy. According to the records of Horace (65 BC – 8 AD), however, it was not a really popular thing to travel.³¹ This usually affected the area of commerce and people thought of the fact of displacement from one place to another in a rather indifferent way. Probably no one travelled more during the first century than a certain Phrygian merchant who, according to the lettering of his epitaph, had travelled to Rome twenty-two times.³²

Church communities in the New Testament were established in significant cities along major roads. Christianity started to spread into the villages only by the end of the first century. Before that time, however, it could be regarded as a fully urban phenomenon.³³

The Hellenic and Roman road network facilitated the movement of the Early Church in spreading the faith. Not only Peter and Paul but others also participated in the dynamic promulgation of faith. This aspect should also be taken into account when considering the spread of early Christian communities. Even the mobility of Roman society had helped travellers as far as their accommodation and their entertainment were concerned and once in a while the preachers of the Gospel could also take advantage of occasional accommodation. The Roman Empire meant cosmopolitan societies where the weapons provided the heritage and unity of the Hellenic-Roman culture.

²⁹ *Levél Diognétoszhoz, in Apostoli atyák. (Epistle to Diognetus) Ókori keresztény írók 1, SZIT, Budapest 2018, 400–401.*

³⁰ Cf. MALHERBE, A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 62. The population within the borders of the empire disposed of the right of free movement. Cf. *Grüll, T., A Római Birodalom gazdasága, [The Richness of the Roman Empire] Gondolat, Budapest 2017, 125.*

³¹ HORACE, *Satires I, V.*

³² LAFAYE, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, 4 vol, Ernest Leroux, Paris 1927, IV, 290–291, no 871.

³³ Christianity originated from a city, Jerusalem, and its first targets were also cities: “Christianity was an urban phenomenon with old problems, tensions and possibilities, which that implied, for in the cities there was a greater openness and willingness to give a hearing to preachers of new religions.” Cf. MALHERBE, A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, 63.

6. THE GREEK LANGUAGE IS A DEVICE OF THE GOSPEL

In the whole of the Empire, both in the East and in the West, since the time of Alexander the Great, the King of Macedonia who had conquered the Persian Empire (Kr. 336–323), the common language in the Mediterranean was Greek. Of course, people did not speak and write in a grammatically correct manner everywhere and the generally accepted Koine Greek was mixed with other eastern languages as well as with Latin; but ultimately everyone was able to get by with a kind of Greek in everyday life if they spoke it at a survival level at least. And if they did, this fact connected them immediately to Greeks and not to Barbarians.³⁴

The Hellenic culture itself was present in the cities of the Empire, and every city was striving for emerging from the rest of the cities through its architecture, and therefore they started creating temples, aqueducts, thermal baths, theatres and sports facilities. The spread of Christianity inevitably met with the Roman Empire version of the living Hellenic culture, which defined their thinking as well as their behaviour. The Greek language was not only used in Egypt, Palestine and Syria but also in Rome. Therefore the Apostle Paul did not have any particular problem on his way to Rome as far as communication with the people living in different places was concerned; no matter if we talk about Malta, Sicily or in the south of Italy, where Greek colonies had existed for centuries. Even the slaves who had been taken from the East became members of the Roman Christian community more easily, where Latin and Greek were equally present. In addition, more educated circles were much more ready to read and write in Greek and probably Josephus Flavius wrote his books in Greek entitled *Antiquities of the Jews* and the *Wars of the Jews* especially for them. The many private letters that survived the Hellenistic times prove the existence of the commonly spoken Koine language in the East and the West. Thus, there could not be any problem with reading of the Apostle Paul's *Letter to the Romans* since, due to the Hellenistic influence, even the contemporary "migrants" as well as the first Christians originating from the city of Rome could easily understand the teaching of the Apostle. We are well aware of the fact that Paul had entrusted his epistle to the head (deaconess) of the Cenchreaen Church, Phoebe, who was travelling to Rome, so that she could easily take the message of the Apostle to the community from which the Roman letter lists twenty-four names among which there is a Semitic one, while there are seven Latin and sixteen of Greek origin.³⁵

³⁴ LOHSE, E, *Umwelt des neuen Testaments*, Vandenhoeck&Rupprecht, Göttingen 1978, 153–154.

³⁵ LOHSE, E, *Umwelt des neuen Testaments*, 144–145.

György KUSTÁR

XPEIA AND GOSPEL-ANECDOTE IN THE SERVICE OF ANCIENT EDUCATION

The classic form critical school relegated the gospel traditions to the popular-venacular genres, and by doing so, neglected to take the hellenistic parallels into serious consideration. However, James D. G. Dunn, who immersed himself into the oral-culture studies, took one important step, which was followed by Samuel Byrskog who tried to rethink the purpose and nature of the gospel texts.¹ Byrskog scrutinized the narrative stories that are structured around *logoi*, or pointed *gnomas*, namely, the *chreiai* (*χρεῖαι*), which were one of the basic tools used in elementary rhetoric education in ancient Roman times. According to Byrskog, although the research focusing on this genre is still in its infancy, its results are promising.² Ancient textbooks (*Progymnasmata*) have been found and translated into English, making these sources available for the public, and made their comparison with the gospel materials possible.³ Given the form and style of certain gospel texts, more and more theologians interpret them as *chreiai*, in contrast to the formal judgement of Bultmann and Dibelius.⁴ *Chreiai* are

¹ BYRSKOG, Samuel: *Story as History, History as Story – The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Boston/Leiden : Brill 2002. 46. p.

² Cf. also BYRSKOG, Samuel: *The Transmission of the Jesus Tradition: Old and New Insights*. In: *Early Christianity* 1, 2010/3, p. 441–468, here 456kk. p Two articles are especially important in this topic: ROBBINS, Vernon K.: *The Chreia*. In: AUNE, David E. (ed.): *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1988, p. 1–24, and more recently ALEXANDER, Loveday: *Memory and Tradition in the Hellenistic Schools*. In: KELBER, Werner, BYRSKOG, Samuel (ed.): *Jesus and Memory, Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2009, p. 113–154.

³ The publication of ancient *chreiai* was accomplished in three subsequent volumes: 1. HOCK, Ronald F., O'NEIL, Edward N. (eds.): *The Progymnasmata*. Atlanta : Scholars Press, 1986. (Vol. 1 of *The Chreia in Ancient Rhetoric, SBLTT 27*), 2. HOCK, Ronald F., O'NEIL, Edward N. (eds.): *Classroom Exercises*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2002. (Vol. 2 of *The Chreia and Ancient Rhetoric, WGRW 2*), and HOCK, Ronald F.: *Commentaries on Aphthonius's Progymnasmata*, Atlanta : Society of Biblical Literature, 2012. (Vol. 3 of *The Chreia and Ancient Rhetoric*). Meanwhile translations appeared of the following works: PATILLON, Michel and BOLOGNESI Giancarlo (eds.): *Aelius Theon, Progymnasmata*. Paris : Belles Lettres, 2002².; and KENNEDY, George A. (trans.): *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003. (WGRW 10).

⁴ A good introduction to *chreia*-research is FITZGERALD, J. T.: „*Chreia*“. In: BROWN, Jeannine K., PERRIN, Nicolas (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 2013².

essentially apt and well-aimed representations of known figures of the past, poured into the form of statements or stories. They were used and memorized in the elementary educational stage of reading and writing, in order that they would later become building stones of rhetorical speeches in the service of argumentation and demonstration.⁵ Byrskog's commitment to chreia-study is all the more important, while chreiai, besides their amusing and entertaining quality, can carry other importance as in certain cases they are more than epithets, they are "useful for life" (βιωφελής).⁶ With the words of Robert E. Aune: "It would be hard to overemphasize the attribution of the chreia to a particular person, because this is *the* aspect which distinguishes it from other forms. An unattributed saying or an interesting event may be "well-aimed"; in other words, its import may be humorous, virtuous, religious, or philosophical. But the attribution of a saying or act to a particular person displays aspects of life, thought, and action in a mode which integrates attitudes, values, and concepts with personal, social, and cultural realities. The people featured in chreiai become authoritative media of positive and negative truths about life."⁷ Accordingly, these texts are important elements of inculturation, parts of the cultural canon and repositories of virtues and life patterns.⁸ We should promptly add that chreia is not solely about giving patterns worthy of imitation. Likewise, the purpose of the ancient genre βίος was not solely the representation of imitable moral models. However, they did have educational aim.⁹ Chreiai is to be divided basically into two types: action and saying chreia.¹⁰ Robert C.

⁵ BYRSKOG, 2010. 465–466. p, vö. BYRSKOG, 2002. 288kk. p, where the author after Papias assumes that Peter used chreiai.

⁶ ALEXANDER, 2009. 129. p According to Aelius Theon, they are "useful (khleidones) in various situations of life." The Exercises of Aelius Theon 97, in: KENNEDY, 2003, 15.

⁷ AUNE, David E.: Greco-Roman Literature and The New Testament: Selected Forms and Genres. Boston : Society of Biblical Literature, 1988, 4. p.

⁸ ALEXANDER, 2009. 135. p.

⁹ For the role of βίος in ancient Rome and Greece and its comparison with the gospels' genre see BURRIDGE, Richard A.: What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Bibliography. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2004². (BURRIDGE, 2004²), and Ibid.: Imitating Jesus, An Inclusive Approach to New Testament Ethics. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2007, 31kk. p (BURRIDGE, 2007.).

¹⁰ We are not interested in the typology of chreiai, since it does not have relevance for our study. It is suffice to summarise briefly the different categories in which ancient progymnasmata put chreiai. A saying-chreia can also be of different kinds: "statement" or "response". In the former no description of a situation is to be found, in the latter, a solution is given to a concrete situation. These two subtypes can be further divided. From the pericopes chosen by Robbins Mk 1:14–15, Mk 1:16–17 is without a definite situation, Lk 3:10–11, 12, 13, and 14 is an example of response-chreia. Lk 13:22–23 is a subtype of response-chreia, which contains explanations and advice. Mt 8:18–20 gives brief information of the situation. Mt 13,3–5 is an instance of the so-called double chreia: a combination of two independently functioning statements. An example of an action-chreia is Mt 18:1–3, and Mt 12:46–50. There are mixed types, viz. they contain deeds and speeches as well. In Mk 1:12–13 the temptation story is a passive-chreia, in which the events happening with the protagonist are in the center, and not his deeds. For us, those chreiai are important which are concentrated on certain events and deeds, and provide their explanation. However, even response chreia can refer to situations, and can give instruction for concrete life situations. (e.g. Mt 8:18–20, quoted by

Tannehill identifies *chreiai* with “pronouncement stories” (Vincent Taylor) “apophthegma” (Rudolf Bultmann) and “paradigm” (Martin Dibelius).¹¹ Quoting James G. Williams: “In the *chreia* a great personage, usually a sage who is viewed as “divine” or “immortal,” teaches by issuing a pronouncement in response to a question or state of affairs in a setting that may be only vaguely described, if at all. The primary interest lies in the *character* of the teacher, whose authority is presupposed. Very often his wit turns the situation into an occasion to display his wisdom or offer his audience a memorably stated insight. His sayings characterize him.”¹² However, it is not the stylistic features of this genre that have importance for us, but their special intent: this is their pedagogical and didactic function. From several ancient author’s comment it becomes clear that the transmission of stories containing moral examples has conscious pedagogical purpose in the Hellenistic milieu.¹³ The importance of exemplification in shaping the virtues is more than obvious in one of Seneca’s letters:

“For that he gives precepts, faith, *you must do so and so, if you would be temperate*; and he that draws a character, faith, *he is temperate man, who takes care to do, or to avoid such and such things*. Nor is there any other difference between them than that one gives the precepts, the other the example, of virtue. Now, these descriptions, or to use the term of the publicans, *eikonismoi* signatures (or samples) I own are borrowed from use and experience. Let us propose what is commendable, and we shall find those who will follow it.”¹⁴

The ancient anecdotic biographies, not rarely the great historiographical works set their aims to hand on moral patterns in the form of *exemplum*, beyond displaying and conserving the life of many great figures of the past.¹⁵ Plutarch, who lived in the I–II century AD, is an excellent example. He begins his praise of Aemilius Paulus with the following words:

Robbins, which according to Theissen testifies he wander-charismatic lifestyle of Jesus and his disciples. See THEISSEN, 2006. 43. p). Therefore, the typology given by Theon, based on the form of the *chreiai* does not take us further in our examination, since our focus is in its didactic function and not the characteristic of the genre.

¹¹ TANNEHILL, Robert C.: Introduction: Pronouncement Story and Its Types. In: *Semeia* 20, 1981, p. 1–13, here 1. p

¹² WILLIAMS, James G.: Parable and Chreia: From Q to Narrative Gospel. In: *Semeia* 43, 1988, p. 85–114, here 94. p (WILLIAMS, 1988).

¹³ “Surely the exercise of the *khreia* (or anecdote) not only creates a certain faculty of speech, but also good character, while being exercised in the moral saying of the wise.” The exercises of Aelius Theon, In: KENNEDY, 2003. 4. p

¹⁴ SENECA: *Epistulae Morales* 94,65–66. In: REYNOLDS, L. D. (ed.): *L’Annalei Senecae, Ad Lucilium Epistolae Moralis, Tomus II, Libri XIV–XX*, Oxford: Oxford University Press, 1965. English translation: *The Epistles of Lucius Annaeus Seneca, Vol II.* (ford. Thomas Morell), London, 1786, 186. p

¹⁵ Likewise Plutarch and Lucian. See CAPES, David B.: *Imitatio Christi and the Gospel Genre*. In: *Bulletin for Biblical Research* 13, 2003/1, p. 1–19, here 6. p

"I began the writing of my "Lives" for the sake of others, but I find that I am continuing the work and delighting in it now for my own sake also, using history as a mirror and endeavouring in a manner to fashion and adorn my life in conformity with the virtues therein depicted. 2 For the result is like nothing else than daily living and associating together, when I receive and welcome each subject of my history in turn as my guest, so to speak, and observe carefully "how large he was and of what mien,"¹ and select from his career what is most important and most beautiful to know. 3 "And oh! what greater joy than this canst thou obtain," and more efficacious for moral improvement? 4 Democritus says we ought to pray that we may be visited by phantoms which are propitious, and that from out the circumambient air such only may encounter us as are agreeable to our natures and good, rather than those which are perverse and bad, thereby intruding into philosophy a doctrine which is not true, and which leads astray into boundless superstitions. 5 But in my own case, the study of history and the familiarity with it which my writing produces, enables me, since I always cherish in my soul the records of the noblest and most estimable characters, to repel and put far from me whatever base, malicious, or ignoble suggestion my enforced associations may intrude upon me, calmly and dispassionately turning my thoughts away from them to the fairest of my examples."¹⁶

I.

Biographies of emblematic figures of the past have close connection to chreia. For, chreiai in many cases are building stones of βίαι.¹⁷ For example, Plutarch's selection of the historical material displays the author's intention: he introduces his heroes through episodes of their memorable deeds and words. This structuring is evident in his writing: his biography is a necklace of legendary stories, poetic texts, short narratives and anecdotes. He is, however, not alone with this. The late but all the more important biographical collection, authored by Diogenes Laertios, is even more fragmentary: the great deeds and words of ancient philosophers stand loosely connected – this opus can be called a collection of chreiai, maxims and anecdotes. It means that of the biographical materials describing living or deceased heroes, statesmen, philosophers or poets at an early stage were designed as short statements or chreiai, and they become "educational materials", or building blocks of more extant works in this fixed form. Isoctares, a contemporary of Plato writes the following:

For my part, Nicocles, I think that while effigies of the body are fine memorials, yet likenesses of deeds and of the character are of far greater value,² and these are to be observed only in discourses composed according to the rules of art. These I prefer to statues because I know, in the first place, that honorable men pride themselves not so much on bodily beauty as they desire to be honored for their deeds and their wisdom: in the

¹⁶ The Parallel Lives by Plutarch, Loeb Classical Library Vol. IV. 1918, 1,1–5.

¹⁷ "Rhetoric" article. In: EVANS, Craig E. (ed.): The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus. New York : Routledge, 2008. 508. p; and WILLIAMS, 1988. 95. p

second place, because I know that images must of necessity remain solely among those in whose cities they were set up, whereas portrayals in words may be published throughout Hellas, and having been spread abroad in the gatherings of enlightened men, are welcomed among those whose approval is more to be desired than that of all others; and finally, while no one can make the bodily nature resemble molded statues and portraits in painting, yet for those who do not choose to be slothful, but desire to be good men, it is easy to imitate the character of their fellow-men and their thoughts and purposes—those, I mean, that are embodied in the spoken word.”¹⁸

This quotation demonstrates not only the sophists’ special attraction to art, but the general mode of Greek characterization, narration and description.¹⁹ That is to say, Isoctares’ method shed light on the role of *chreiai*. “It is this belief – the belief that the βίος or lifestyle of a teacher is just as important as his verbal teachings – that gives the biographical anecdote its underlying seriousness.”²⁰ According to Loveday Alexander it is not so much the actual historical accuracy, but the moral guidance that is of more importance in these examples. Not rarely the same story is attributed to different people, or arrangers of a certain tradition. Or, conversely, Xenophon claims to be an eyewitness of the narrated events of Socrates’ life. One way or another, the person’s moral example plays a key role in these stories. In a narrative, which is recounted in the handbook of rhetoric written by Philodemos, we can read about a debate broke out about Aristotle’s certain statement. Aristotle taught philosophy alongside with rhetoric and politics. The epicureans rejected this combination with disapproval, since they did not consider politics and rhetoric to be part of philosophical education. Besides, they accuse Aristotle of teaching these disciplines in order to attract the wealthy parents and to benefit from them. Educating in this manner, he discredited himself, and lost his reputation as a philosopher. This debate, as visible, irrespectively of its conclusion, revolves around “the βίος (lifestyle) of a philosopher: about the consistency of Aristotle’s own practice with his stated principles and about the competing definitions of the true philosophical βίος.”²¹

¹⁸ MATHIEU, G. and BRÉMOND, É. (ed.): *Evagoras (orat. 9)*. In: *Isocrate. Discours*, vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1938 (repr. 1967), 73–75, (p. 146–168.) The translation’s source is *Isocrates. Isocrates with an English Translation in three volumes*, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980. Quoted by CAPES, 2003. 4. p

¹⁹ BURRIDGE, 2004. 144. p

²⁰ Alexander, 2009. 131. p

²¹ ALEXANDER, 2009. 132. p

2. EDUCATION AND MIMESIS

If we look at the broader context of Greek-hellenistic education, it becomes obvious, that the moral edification is not confined to the materials found in progymnasmata, namely, the anecdotic traditions collected into handbooks. The purpose and obligation for imitating moral examples is present in the presocratic traditions. The Homeric prose is considered by Havelock and also by Henri Irénée Marrou as pedagogical manuals: They are “*παράδειγμα* for the imitation of the classic Greek heroes”.²² Werner Jaeger in his groundbreaking, three volume work about ancient Greek pedagogy states that, Homer was reckoned the prototype and ideal of *paidagogos* even in the age of Plato.²³ The classic epic served as laudations of heroes, but this praise is not an end in itself: “...the immense superiority and originality of Greek epic in the art of constructing a unified whole, springs from the same root as its educational effect – from its deeper consciousness of the problems of life.”²⁴ This sentence, albeit its ethnocentrism, aptly describes the function of ancient literature: it sets one’s aim to articulate and give a solution to the problems of life, and to the problems of the community as well. The work of Hesiod, was born out of the same motivation, although addressed a different audience. The myths, cited by Hesiod are “reflections of mentalities toward life”, and are subordinated to the main purpose of the composition: to provide the medicine that cures slothfulness.²⁵ This way, the *Works and Days* is basically a rich collection of moral statements and narrations compiled into a pedagogical codex for peasantry.²⁶ The philosophical tradition have similar traits. Betz and Havelock also mention a saying of Democrit: “One should be good, or imitate someone, who is good.”²⁷ Xenophon calls the disciple “*mimetes*” of one’s master,²⁸ and claims himself to be the follower of Socrates. The Athenian dispute around the 5th century BC, which revolved around the character of the educator (*διδάσκαλος*), is also interesting. This discourse, focusing on education, can be followed in exemplary fashion through the profound monography of Gary Allan Scott. Scott describes the dispute about the verification or denial of a master’s reputation as authentic educator by showing the

²² MARROU, Henri-Irénée: *Istoria educatiei in antichitate*, Bucuresti : Meridiane, 1997, 40. p

²³ JAEGER, Werner: *Paideia – The Ideals of Greek Culture*. Vol. I. Archaic Greece. The Mind of Athens, Oxford: Basil Blackwell, 1946. 35ff. p

²⁴ JAEGER, 1946. 46. p

²⁵ JAEGER, 1946. 61. p

²⁶ JAEGER, 1946. 72ff. p

²⁷ BETZ, Hans Dieter: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1967., 110. p

²⁸ Quoted by BETZ, 1967. 110. p

discrepancy or harmony between his life and teachings.²⁹ Besides the abovementioned example about Aristotle, we find traces of this dispute in Plato's *Politicus*. Trasymachos accuses Socrates of not being a real pedagogue, since he does not want to accept money for teaching, and that he is not even a good student, because he refuses to praise authoritative teachers.³⁰ Scott and others claim that this mentality goes against the reproducible general convictions and customs of his time, as according to which a *διδάσκαλος* is a person who puts his knowledge up for sale, and conveys it only after the "tuition fee" is payed. On the one side this also means that a teacher speaks differently in front of a general audience (that is a not payed speech) and in front of his private students.³¹ A good student on the other side is someone who expresses his gratitude by praising his educator. Socrates rejects both practices. He does not accept money, and this does not only mean that he refuses to meet the requirements of his time but it also refers to the fact that he is free and not committed to anyone. He is obliged to no one, he handles what he wishes, his public and private communication differ in nothing, and he is not obliged to seek veneration from his disciples. He, likewise, praises whom he finds worthy of praise.³² His educational practice reflects his lifestyle: it is a proof of his sincerity, justness, and ideal. When in the *Apology of Socrates* Plato's Socrates protests against the accusation that his imitators are like him, and his judges want to call him to account for their deeds, he defends himself by stating that he did not educate anyone. (Ap 23c). By this reasoning he distances himself from the confusion caused by his imitators. In his argumentation his authenticity is at stake, and he wants to demonstrate that neither he, nor the faithful adherence to his method make one subversive.³³ On the other side, this statement demonstrates that he is not a teacher in the classic sense: he does not gather disciples. Plato, in his dialogue, by defending his master's reputation, strives to show the harmony between his educator's deeds and words, in contrast to those who do harm, namely the sophists, who do not "educate" but serve the needs and desires of their followers.³⁴ In opposition to the sophists, Socrates is a real *παιδαγωγός*, and even more, a doctor, who does not only apply

²⁹ SCOTT, Gary Alan: *Plato's Socrates as Educator*. New York : State University of New York Press, 2000.

³⁰ SCOTT, 2000. 30. p

³¹ SCOTT: 2000. 24. p – According to him, this image reflects the general and accepted picture of the "educator" (at least in Athens) in the *Apology of Socrates*.

³² SCOTT, 2000. 17. p This argument is to be found in the *Apology* and the context of the response given by Socrates is the accusation that he seduces the youth of the city. Obviously, this argumentation stands in a complex historical matrix, but this is not in our focus right now.

³³ SCOTT, 2000. 19–23. p

³⁴ OBER, Josiah: *The Debate over Civic Education in Classical Athen*. In: TOO, Yun Lee (ed.): *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden : Brill, 2001, p. 175–209, here 193. p Ober sees a critique of an alternative pedagogical system (named "standard ethic" by him) which is structured around reciprocity ("return goodness with goodness and harm with harm") and agonistic.

examples from medical science, but whose examples “in fact suited his view of his own personality, his ethos, his whole life.”³⁵ At this point we should note that doctrine and education in ancient Greek time is different from what academic philosophy became in the context of academic education. For Socrates, philosophy is *πρᾶγμα* – deed and manner of life.³⁶ “Socratic literature, with one voice, denies that Socrates' doctrine can be detached from his individual self.”³⁷ Returning to the function of the *chreiai*, regarding the Academy of Plato, Alexander's thesis fits this issue well. “What is clear is that the schools themselves formed a communal vehicle – more, a motivating matrix – for the formation and preservation of biographical anecdotes about the sages and (more selectively) about their disciples, *especially where the person of the sage came to be regarded the embodiment of the teaching of the school.*”³⁸

There is much more at stake than simply spreading bad rumour about a pedagogue. Mimesis is always an act that affects a community. Matthew Potolsky states “that Plato's theory of mimesis is very much a theory of political life.”³⁹ Life and mimesis are deeply intertwined: according to Havelock, as a key aspect of conflict between orality and scribality. Potolsky, however, believes that it is an important instrument of political influence. If we look at Plato's *Politicus*, we see that poets must be expelled from an ideal polis, and mimesis must be confined by selection: women, slave and idiots must not be imitated. The reason of this restriction is that the one who imitates becomes similar to that of being imitated.⁴⁰ The one who follows the wrong person gets contaminated by whom he imitates and follows. The guardians of the ideal city therefore should not listen to any kind of tales, and accordingly Socrates forbids “stories about the torments of the underworld, any depictions of heroes lamenting their fate, laughing uncontrollably, disobeying their superiors or being immoderate in their desires for sex, food or money”.⁴¹ The quote contains a series of instructions concerning the ideal functioning of the polis. Thus, being transformed, mimesis, fulfills its task controlled by the ideal of utmost goodness that excludes uncontrolled emotions and deeds considered malicious. It would be naïve to think that this mechanism applies only to Plato's concept of imitation: stoics, epicureans, cinics moral and lifestyle, the right way of imitation and the right pattern of life defined by their school all propagate for their followers, while discrediting other schools' ideals striving to discredit them. This

³⁵ JAEGER, 1946, Vol. II, 33. p

³⁶ For the philosophy of Socrates as lifestyle see HADOT, Pierre: *Philosophy as a Way of Life – Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford : Blackwell, 1995, 147–178. p

³⁷ JAEGER, 1946. Vol. II, 37.

³⁸ ALEXANDER, 2009. 152. p – emphasis mine K.Gy.

³⁹ POTOLSKY, Matthew: *Mimesis*. New York : Routledge, 2006, 29. p.

⁴⁰ POTOLSKY, 2006. 21. p.

⁴¹ POTOLSKY, 2006. 20. p.

attitude was determined by their strival for preponderance and rivalry.⁴² The genre of biographies of philosophers is structured around these philosophical debates. Charles T. Talbert claims that it has five functions: (1) to provide pattern worthy of imitation, (2) to correct the false or distorted image of the master worthy of imitation by sketching the accurate image of him (3) to damage a teacher's reputation (4) to indicate where the true teaching lies (5) to validate or give the key to the instructions of their protagonist and leader.⁴³

3. CHREIA AND ITS TRACES IN THE JESUS-TRADITION

According to Vernon K. Robbins, whose research on the connection between chreiai and New Testament genres are groundbreaking, certain narratives in the gospels are very similar to the Hellenistic educational narratives. His examples convincingly demonstrate that a part of the narrative gospel traditions was created in a style and form akin to the chreiai.⁴⁴ Let us give one example to demonstrate this similarity.

A chreia, as we have seen, is a statement or a pointed, "well aimed" (εὖστοχία) short story that gives striking example of the character of its protagonist. As short and condensed genre type, it has a fundamental role in rhetorical speeches. The fate of these chreiai is to be condensed or extended, and be a constructive element of a larger whole. Robbins sees the narrative about children as an example of extended chreia. The frame of the story found in Mt 19:13–15/Mk 10:13–16/Lk 18:15–17 is the following:

- a) People bring children to Jesus and want him to place his hands upon them.
- b) The disciples rebuke the people
- c) Jesus responds: "Let the children come to me, and do not hinder them, for the kingdom of heavens belongs to such as these." (NIV)

This type, according to Aelius Theon's *Progymnasmata* is a saying chreia. The Matthean expansion is a mixed-chreia, since it contains both statement and action. Verse 19:15 reports that after Jesus had laid his hands upon them, departed. In this way, certain material is added to the basic chreia frame, and, in its final form stands between the basic and extended chreia. This narrative is not the only example for chreia or extended chreia in the gospels.⁴⁵ Tannehill, after setting the categories of chreiai, puts this story

⁴² HADOT, 1995. 59–64. p.

⁴³ TALBERT, Charles H.: *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia: Fortress Press, 1977, 92–93. p (TALBERT, 1977.).

⁴⁴ ROBBINS, 1988. 45. p.

⁴⁵ See footnote 10. for more examples.

into the type of objection-stories.⁴⁶ A parallel example to this objection narrative is a story about Dyogenes the cynic, which can be found in the biography of the eminent philosophers compiled by Diogenes Laertios:

“Some one having reproached him for going into dirty places, his reply was that the sun too visits cesspools without being defiled.”⁴⁷

The frame of the story is similar:

- a) Diogenes visits dirty places
- b) he is rebuked by some
- c) Diogenes responds: “The sun too visits cesspools without being defiled.”⁴⁸

Both stories report a conflict situation having more than obvious similarities, even if in the first story it is not Jesus himself but the people bringing the children are rebuked. This type of chreia displays an apt answer and correction given to a controversial situation or opposition.⁴⁹

We can observe similar traits between apophthegm and chreia. However, we are not forced to demonstrate that these stories are chreiai in nature. A different question drives our investigation. If certain tradition units of the Gospels were composed in the manner of chreiai, then the question is the following: what purpose were the gospel authors and communal maintainers of the Christian tradition driven by. Robbins observes that saying chreiai, independent of their type, are embedded into a person’s life. Action-chreiai speak directly about the acts of a person. We should emphasise this aspect, while Dibelius and Bultmann took only the sayig-chreia type into consideration in their examinations of genre parallels, moreover, they forcefully disjointed them from narrative parts.⁵⁰ By this, as we see, they made the recognition of the imitative function of this genre used for educational purposes difficult. More recent studies emphasise the didactic function of chreiai, their educational and moral aim by providing examples of virtues (or vices). They fulfill this role by introducing the character of the hero they

⁴⁶ TANNEHILL, Robert: Introduction. Pronouncement Story and Its Types, in: *Semeia* 20, 1981, p. 1–13, here 8. p. As we mentioned, for him “pronouncement story”, “apophthegm” and “chreia” are identical.

⁴⁷ Diogenes Laertios: *Lives of Eminent Philosophers*, (transl. R. D. Hicks), VI, 63. (Loeb Classical Library).

⁴⁸ In the original Greek, the answer is in direct speech.

⁴⁹ TANNEHILL, 1981, 8. p.

⁵⁰ There are certain stories showing the characteristics of the classic bultmannian apophthegm, that are fictive narratives structured around certain logia. Besides them, however, there exists a type, which has a statement embedded in the narrative frame from the beginning, and in which logion and story is undividable.

portray in order that the recipient's values may transform in the process of understanding and identification with (or disavowal of) the hero.⁵¹

Exactly here is the crucial point of our thesis: if certain gospel stories are like *chreiai*, then their function might be the same. If this statement can be substantiated, then the tradition of the theological scholarship that neglected to concentrate on the didactic function of *logia* must be reconsidered: we should assume that the gospel stories can have edifying functions. Even, some stories are didactic *per se*.

In this case, the *chreiai* as anecdotes in the gospels turn out to have a special function: the narratives would propagate a paradigm that is imitable and worthy of mimesis. Consequently, these stories are to be interpreted as moral and pedagogical instructions that give assistance to master the "lifestyle of Jesus". Recent tradition historical research showed that anecdotic parts of the gospels can not be referred to as a later stratum, and subsequently, their secondary nature (*viz.* their dependence upon *logia*) can not be verified. Robbins emphasises: "First, evidence in *chreia* traditions suggests that actions often are as important as sayings, and in some instances actions are prior in the tradition. In other words, in some stories a poignant action within a particular setting has been the occasion for the production of one or more sayings. The sayings have been produced to explain the action, to supplement the thought in the action, or to relate the thought in the action to some other thought or action."⁵² Narrative traditions were passed on together and next to *logia*, at least as J. S. Kloppenborg and Samuel Byrskog see it. Kloppenborg, who divided the Q into three distinguishable strata, places wisdom material to the first stage, on which apocalyptic and on the third level prophetic traditions were layered. The last stratum is then arranged after the biographical genre, and incorporates most narrative parts.⁵³ Interestingly, Kloppenborg detected narrative elements already in Q² és Q³, and assumed a biographically oriented tradition-corpus. According to Williams, Kloppenborg was not able to demonstrate convincingly that this anecdotic interest is absent in the earliest stage of Q.⁵⁴ Q 10,2–11, for instance, is grouped by Kloppenborg with wisdom material. Contrary with him and in agreement with Williams we find that this narrative is biographical in nature, and we are agree with Williams' conclusion that *chreiai*-like narratives are present from the beginning in the tradition-complex, and later were coupled with parables in order to enhance the biographical character of the final texts.⁵⁵ Therefore, anecdotic tradition appears at the genesis of transmission, and intends to serve as "mimetic gazes" directed at the life of

⁵¹ TANNEHILL, Robert C.: Tension in Synoptic Sayings and Stories. In: Interpretation 34, 1980/2, p. 138–150, it 144–145. p.

⁵² ROBBINS, Wernon K.: Pronouncement Stories and Jesus' Blessing of the Children: A Rhetorical Approach. In: Semeia 29, 1983, p. 43–74, it 45. p.

⁵³ KLOPPENBORG, John: The Formation of Q, Philadelphia : Fortress Press, 1987.

⁵⁴ WILLIAMS, 1988. 104. p.

⁵⁵ WILLIAMS, 1988. 103–107.

the Master.⁵⁶ The other interesting aspect concerning the chreia like narratives found by Williams in Q is that most of them refer to the deeds of Jesus.⁵⁷ One of the stories is the anecdote in which John the Baptist sends his envoys to ask Jesus about his person. Jesus hints at his deeds in his response. In the next story, Jesus heals the slave of the centurio of Capernaum. In Q 11,45–52 Jesus states: “But wisdom is proved right by her deeds./But wisdom is proved right by all her children.” (NIV)⁵⁸ With this statement he emphasizes his role and lifestyle. He also points at himself by the Sign of Jonah: his deeds and teachings testify that there is somebody greater than Solomon and Jonah among his listeners. Byrskog calls the attention to another saying in Q, which blesses the eyes of the disciples whom it is given to see what from the prophets had been hidden (Mt 13:16–17/Lk 10:23–24). “Seeing is here evidently a comprehensive idiom for experiencing a decisive eschatological moment which holds together words and deeds in one grand event.”⁵⁹ In other words, the disciples see and experience through the teachings and acts of their master the grand events of Jesus’ mission. Concerning the development of tradition, moreover, Williams claims what other scholars declare in connection with ancient biographies, that chreiai provide the frame in which parables receive their positions in a manner that their function transform. While through the parables we receive an image of Jesus as teacher, in the context of the whole gospel, Jesus becomes a “parable” that teaches about him. In this way, chreiai are the units that determine the gospel’s genre and define them as βίαι.⁶⁰ Following the stages of this development would be too intricate and would lead far.⁶¹ It is suffice for us to

⁵⁶ ALEXANDER, 2009. 153. p.

⁵⁷ These stories in Q and their types are the following: 7–8: The praise of John the Baptist – corrective; 7,1–10: The dying slave of the centurion. – corrective (and opposing?); 7,18–23: Envoys from John the Baptist – inquiring; 7,24–35: On John the Baptist – corrective; 9,57–58: On following Jesus – corrective; 9,59–60: On burying the dead – corrective; 11,14–26: On exorcism – objection; 11,29–32: The Sign of Jonah – corrective; 11,45–52: Against scribes – objection; 13,22–30: The narrow gate – inquiring; 17,5–6: Disciple ask for more faith – inquiring.

⁵⁸ The meaning of the two logia is similar, and both refer to the deeds and lifestyle following from being a disciple of Jesus. See for the authenticity of the story CARSON, Donald A.: Matthew 11:19b/Luke 7:35: a test case for the bearing of Q Christology on the Synoptic problem. In: GREEN, Joel B., TURNER, Max: Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the historical Jesus and New Testament Christology. Grand Rapids, MI, Carlisle, UK: Eerdmans-Paternoster, 1994, p. 138–163.

⁵⁹ BYRSKOG, 2002. 103. p.

⁶⁰ WILLIAMS, 1988. 109. p.

⁶¹ We only mention here the works dealing with this issue. Charles H. Talbert in contrast to Bultman writes in his monograph about the genre of the gospels that the synoptics resemble the ancient genre bioi. Examining a rich variety of ancient sources, he gives further suggestions how to classify them. He differentiates five distinct types, and he can equate the gospels with three sorts of them. After Mark and John were composed in order to correct the false image being present in the time of their birth. Matthew wants to demonstrate that Jesus’ teaching is in accord with his deeds, further, Luke sketches the life of Jesus and the birth of christianity with the purpose to demonstrate: the key of Jesus’ instructions are in the hand of the apostles: they convey the true and authentic tradition. (TALBERT, 1977. 92–98, 133–135.) David E. Aune comes to the similar conclusions after

recognize that on the one hand proposals about the priority of the logia-tradition to the narrative blocks can not be substantiated and on the other hand that the earliest layers of Q already contain narrative elements. Arriving from the field of both heology and orality-research, James D. G. Dunn, reaches to the same conclusion. Jesus' inevitable "impact" on his disciples eventuates fixed and stable tradition units that are studied and conserved as an art of education materials from the beginning.⁶² Birger Gerhardsson, after examining the rabbinic parallels states: as in certain cases of rabbinic anecdotic traditions, just as well as in some of Jesus' teaching, it can be assumed that the biographical narratives precede the logiai, and these narratives were the generators of gnomic or apt sayings. This goes afront the classic form-critical assumption that gives tradition-historical priority to the sayings.⁶³

4. CONCLUSION

In this study we threw a glance at the educational situation of ancient Greece and Rome. Through the not exhausting but hopefully representative examples, we demonstrated that mimesis had pivotal role in education: edifying stories of deceased or living heroes were part of education from elementary level and from then on. A certain genre, chreia, used in rhetorical education, besides its amusing and entertaining quality, often carries moral purpose: it was "useful for life". It transmitted cultural and ethical values worthy of imitation. As we tried to show, gospel stories have chreia-like form. Considering these similarities, we faced the question: if generic features are akin, are there similarities in function? We proposed that if chreia is edifying, then a gospel story reminiscent to chreia can also serve moral instruction, moreover, can provide an image of the Master that represents values, deeds and witty responses worthy of emulation. We can conclude that this possible similarity in function can be convincingly stated, especially if we take the more recent achievements of form critical research focusing on the Q source into consideration.

his careful examinations. (AUNE, David E.: *Greco-Roman Biography*. In: AUNE, David E. (ed.): *Greco-Roman Literature and the New Testament*. Atlanta : Scholars Press, 1988, p. 107–127. (SBL Sources for Biblical Study 21) According to Loveday Alexander the construction of the larger traditions-blocks out of smaller units, like statements, is far from natural development: there existed no compelling compositional constraint that would have forced narrative units to evolve into extant biographies. (ALEXANDER, i.m. 125–126. p)

⁶² Ld. DUNN, James D. G.: *Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition*. In: *Journal for the Study of the historical Jesus* 6, 2008/1, p. 85–105, esp. 99–100, 102–105. p.

⁶³ GERHARDSSON, Birger: *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written. Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund : C. W. K. Gleerup, 1961, 181. p

Michael LABAHN

ZUM „NEUEN WETTSTEIN“.
VORSTELLUNG UND HINWEISE ZUR RELIGIONSGESCHICHTLICHEN METHODIK

0. VORBEMERKUNG

Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um eine vom Herausgeber des Sammelbandes, György Benyik, erbetene Vorstellung und Einführung in den „Neuen Wettstein“. Der „Neue Wettstein“ ist eine umfangreiche Sammlung von antiken Parallelen aus dem hellenistischen Judentum und aus der hellenistisch-römischen Kultur entlang dem Text der ntl. Schriften. Ist die Kenntnis sozialer, politischer und religiöser Ideen und Diskurse, kurz ihrer „Enzyklopädie“ (Umberto Eco), für die Interpretation der Schriften von wesentlicher Bedeutung,¹ so deckt der Neue Wettstein wichtige Bereiche dieser Phänomene ab, z.B. soziale, ethische, anthropologische, psychologische, kulturelle und religiöse Aspekte. Die Sammlung bietet Lesern und Leserinnen aus verschiedenen Disziplinen sowie interessierten Nichtfachleuten die Möglichkeit, anhand deutschsprachig präsentierte Parallelen die engen Beziehungen zwischen der Ideenwelt im Neuen Testament und der antiken griechisch-römischen und jüdischen Umgebung klarer zu erfassen. Das Ziel ist es, dass die Nutzer des Neuen Wettsteins durch die Präsentation der antiken Ideen und Wissensfelder zu einem besseren Verständnis der sprachlichen und semantischen Dynamik religiöser Sprache bei der Gestaltung religiöser und kultureller Denkmuster gelangen sollen. Die seit 1996 in bereits fünf Bänden erschienene Sammlung² trägt damit zu einem besseren Verständnis ntl. Texte und der frühchristlichen Bewegung bei.

Da der Neue Wettstein eine zwei Jahrhunderte alte europäisch-akademische Tradition weiterführt, wird in diesem Beitrag zunächst ein geschichtlicher Überblick gegeben. In einem zweiten Schritt wird die Textpräsentation am Beispiel von Joh 2,1–11 vorgestellt. Daran anschließend werden die methodischen Prämissen des Neuen Wettsteins erläutert. Abschließend wird ein kurzer Ausblick gegeben.

¹ S. u. S. ###.

² G. STRECKER / U. SCHNELLE / G. SEELIG, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Band II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse. 2 Bde., Berlin 1996; U. SCHNELLE / M. LABAHN / M. LANG, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Bd. I/2: Texte zum Johannesevangelium, Berlin 2001; U. SCHNELLE / M. LABAHN / M. LANG, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Bd. I/1.2: Texte zum Markusevangelium, Berlin 2008; U. SCHNELLE / M. LANG, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Bd. I/1.1: Texte zum Matthäusevangelium. Teilband 1. Matthäus 1–10, Berlin 2013.

I. FORSCHUNGSGESCHICHTLICHE ERINNERUNGEN ZUM NEUEN WETTSTEIN

I.1. DER „ALTE“ WETTSTEIN

Die Wurzeln des Neuen Wettsteins reichen mit der so genannten „Observations-Literatur“ bis ins 17. und 18. Jahrhundert zurück. Von 1751 bis 1752 veröffentlichte der Schweizer Theologe Johann Jakob Wettstein (geboren in Basel am 16.3.1693³) in seinem Exil in Amsterdam seine wegweisende Ausgabe des Neuen Testaments (Novum Testamentum Graecum) bei Dommeriana (Officina). Diese Ausgabe war nicht nur für seine Präsentation des Neuen Testaments und der Textvarianten in einem ersten Apparat berühmt.⁴ Noch wichtiger ist der zweite Apparat,⁵ der religionsgeschichtliche, philologische, sozialgeschichtliche und gelegentlich in der aktuellen theologischen Diskussion verankerte Sachparallelen auflistet.⁶ Der Einordnung der ntl. Sprache dient dabei das Hauptinteresse Wettsteins. Der Apparat versammelt atl., hellenistisch-jüdische, rabbinische Texte, Belege aus den Kirchenvätern sowie mehrheitlich Parallelen aus der griechischen und lateinischen Literatur aus verschiedenen Epochen – insgesamt sind über 30.000 Parallelstellen gesammelt und gelegentlich von kommentierenden Bemerkungen zu einzelnen ntl. Stellen ergänzt.⁷

Wettsteins Beitrag zur ntl. Exegese ist als frühe *ernsthafte religionsgeschichtliche Arbeit* zu würdigen, bei der die Breite seiner Präsentation und damit die Einordnung der ntl. Texte in ihren zeitgenössischen Kontext richtungsweisend ist. Er erklärte die Einblendung des kulturellen und religiösen Wissens des Autors und seiner Leser/Leserinnen zu einer

³ Zur Diskussion um das Geburtsdatum vgl. G. SEELIG, *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft*, ABG 7, Leipzig 2001, 26 Anm. 6, dessen Datierung hier zugrunde gelegt wird. Zur Biographie generell s.a. SEELIG, aaO., 26–29; C.L. HULBERT-POWELL, *John James Wettstein 1693–1754. An Account of his Life, Work and Some of his Contemporaries*, London 1937, *passim* (die bislang umfangreichste Biographie); kurz U. SCHNELLE, Art., Wettstein, Johann Jakob, TRE 35 (2003) 723–727, 723.

⁴ Vgl. hierzu im Einzelnen die Darstellungen bei H. Graf REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung IV. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München 2001, 86; s.a. K. ALAND / B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1989, 19.

⁵ Vgl. etwa Graf REVENTLOW, *Epochen IV*, 86.

⁶ Wettsteins zweiter, die Sachparallelen bietender Apparat ist nicht allein Ergebnis der eigenen Lektüre, sondern bedient sich auch der zeitgenössischen Observationsliteratur; vgl. G. DELLING, *Zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, ZNW 54 (1963), 1–15, 1f. mit Anm. 1; H.D. BETZ, Art. *Hellenismus III. Neues Testament*, TRE 15 (1986), 21–35, 22.

⁷ Zudem darf die Bedeutung der im Anhang beigefügten hermeneutischen Überlegungen Wettsteins *Zur Auslegung des Neuen Testaments* nicht übersehen werden: J.J. WETTSTEIN, *De Interpretatione Novi Testamenti*, in: DERS., *Novum Testamentum Graecum*, 874–889. Dass Wettstein „eine neutrale, allgemein-profane Hermeneutik“ fordert (so die Zusammenfassung von Graf REVENTLOW, *Epochen IV*, 86), die die Schriftexegese nach dem Muster aller geschichtlichen Quellen betreibt, fügt ihn in die Galerie der Ahnen der modernen exegetischen Disziplinen ein.

hermeneutischen Notwendigkeit.⁸ Damit, dass die ntl. Schriftsteller partiell ‚wie Platoniker‘ und partiell wie das zeitgenössische Judentum formulieren,⁹ bewahrt sich Wettstein eine *grundlegende Offenheit in der religionsgeschichtlichen Frage*¹⁰ – etwas, das ihn von Ansätzen etwa der späteren „religionsgeschichtlichen Schule“ unterscheidet.

1.2. CORPUS HELLENISTICUM (HEINRICI, VON DOBSCHÜTZ, WINDISCH, DELLING)

Die Realisierung eines „neuen“ Wettsteins mit einer Neukonzipierung ohne das rabbinische Material wurde durch den Leipziger Neutestamentler C. F. Georg Heinrici (1844–1915) angeregt. Dies führte schließlich zur Initialisierung des *Corpus Hellenisticum*, das auf Internationalität und Kooperation mit zahlreichen Instituten setzte.¹¹ Die Umsetzung dieses Projekts erfolgte am „Königlich Sächsischen Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte“ unter Leitung von Heinrici.

Auch wenn vor allem durch Ernst von Dobschütz (1870–1934), Hans Windisch (1881–1935) und Gerhard Delling (1929–1994) die Arbeit am *Corpus Hellenisticum* mit einigem Erfolg vorangetrieben wurde, so sind diesem Unternehmen nur wenige Publikationen entsprungen¹² und die intendierte Erfassung des Gesamtmaterials ist unerreicht geblieben. Anfang 1928 wurde das *Corpus Hellenisticum* in das *Corpus Judaeo-Hellenisticum* und das *Corpus Pagano Hellenisticum* aufgeteilt. Es wurden Vorbereitungen getroffen, um das *Corpus Pagano Hellenisticum* auf Vorschlag von Anton Fridrichsen im Juni 1936 nach Uppsala zu verlegen.¹³ Nach dem Tod von Fridrichsen wurde das Material von Willem C. van Unnik nach Utrecht gebracht.¹⁴ Später übernahmen Pieter Willem van der Horst und Gerard Mussies die Verantwortung für das Projekt. Dieses Material wurde in Form eines „Kartenkatalogs“ mit unverarbeitetem Material an die Vrije Universiteit Amsterdam verlegt. Das *Corpus Judaeo-Helle-*

⁸ J. J. WETTSTEIN, *De Interpretatione Novi Testamenti*, 875; vgl. zu dieser Einsicht bei Wettstein auch SEELIG, *Methode*, 88f.

⁹ J. J. WETTSTEIN, *De Interpretatione Novi Testamenti*, 882.

¹⁰ Dies betont zu Recht SCHNELLE, *Wettstein*, 726.

¹¹ [C. F. Georg] HEINRICI, *Vertraulich. Religionsgeschichtliches Forschungsinstitut der Universität Leipzig*, o.J. [1915], in: W. KRAUS / K.-W. NIEBUHR (Hgg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, WUNT 162, Tübingen 2003, 303–310. Vgl. M. LANG, *Geschichte und Programm des Corpus Hellenisticum*, https://www.theologie.uni-halle.de/nt/corpus-hellenisticum/226905_226910/#anchor226919 [Zugriff zuletzt am 20.3.2019]; N. WALTER, *Zur Chronik des Corpus Hellenisticum von den Anfängen bis 1955/58*, in: KRAUS / NIEBUHR (Hgg.), *Frühjudentum*, 325–344; weiterhin: DELLING, *Corpus Hellenisticum, passim*; BETZ, *Hellenismus*, 23f. *Zur Verortung des Projekts zwischen Vergangenheit und Gegenwart*: K.-W. NIEBUHR, *Das Corpus Hellenisticum. Anmerkungen zur Geschichte eines Problems*, in: KRAUS / NIEBUHR (Hgg.), *Frühjudentum*, 361–379.

¹² Vgl. die Angaben bei BETZ, *Hellenismus*, 23f.

¹³ Vgl. A. FRIDRICHSEN/E. KLOSTERMANN, *Zum Corpus Hellenisticum*, ZNW 40 (1941) 255.

¹⁴ Hierüber informieren DELLING, *Corpus Hellenisticum*, 4ff.; W. C. VAN UNNIK, *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, JBL 83 (1964) 17–33 (wieder abgedruckt in ders., *Sparsa Collecta. Part Two. The Collected Essays. I Peter – Canon – Corpus Hellenisticum Generalia*, NT.Š 30, Leiden 1980, 194–214).

nisticum arbeitet gegenwärtig mit Sitz in Jena an einer mehrbändigen Kommentierung der ntl. Schriften auf der Basis des hellenistisch-jüdischen Schrifttums;¹⁵ Vorarbeiten liegen in Form beachtenswerter Tagungsbände vor.¹⁶

1.3. DER „NEUE WETTSTEIN“

Auch wenn der zweite Apparat von Wettsteins *Novum Testamentum Graecum* als Fundgrube für die ntl. Philologie und Religionsgeschichte nie völlig in Vergessenheit geraten ist,¹⁷ führt das wachsende Interesse am kulturellen und religiösen Kontext der frühchristlichen Schriften dazu, Wettsteins Erbe in neuem Gewand der Gegenwart zugänglich zu machen. Davon zeugen bereits Planungen zu einem Neuen Wettstein in England (W. O. Oesterley [für *Rabbinica*] und F.H. Colson [für *Hellenistica*]; das Projekt endete 1920¹⁸), aber auch in Deutschland (z.B. Konstantin von Tischendorf,¹⁹ Adolf Deißmann,²⁰ William Wrede²¹), die das von Wettstein präsentierte Material revidiert neuen Forschergenerationen zur Verfügung stellen wollten.²² Deissmann selbst, der vor allem die philologischen Aspekte aus dem zweiten Apparat Wettsteins fortentwickelte,²³ kann aufgrund des in vier Auflagen erschienenen Bandes *Licht vom Osten* in mancherlei Weise auch als Urahn des Neuen Wettsteins verstanden werden. Allerdings

¹⁵ Vgl. <https://www.cjh.uni-jena.de/>.

¹⁶ https://www.cjh.uni-jena.de/Publikationen_page_132599.html [Zugriff zuletzt am 20.3.2019].

¹⁷ Nicht zuletzt der 1962 bei der *Akademischen Druck- und Verlagsanstalt*, Graz, vorgenommene Nachdruck des *Novum Testamentum Graecum* gibt Auskunft, wie wichtig diese Ausgabe mit ihren wissenschaftlichen Apparaten für die ntl. Wissenschaft geworden ist.

¹⁸ Vgl. E. von DOBSCHÜTZ, Der Plan eines Neuen Wettstein, ZNW 21 (1922) 146–148, 147f. Kurz LANG, Geschichte, § 1.2; Adolf DEISSMANN, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923, 2 Anm. 3.

¹⁹ K. von TISCHENDORF, Zur Kritik des Neuen Testaments, in: C. BÖTTRICH (Hg.), Tischendorf-Lesebuch. Bibelforschung in Reiseabenteuern, Leipzig 1999, 63f.

²⁰ DEISSMANN, Licht, 2: „Gewiß, es wäre eine Aufgabe, wohl wert der Lebensarbeit eines Forschers, das großartige über anderthalb Jahrhunderte alte Neue Testament von JOHANN JAKOB WETTSTEIN mit seinen massenhaften Parallelstellen aus dem jüdischen und griechisch-römischen Schrifttum neu herauszugeben, ...“

²¹ Wrede empfiehlt in einem Brief an die Verleger Gustav und Wilhelm Ruprecht vom 18.2.1906 „einen Neudruck des Apparates zum Wettsteinschen Neuen Testament zu veranstalten ... Am Ende braucht der Text des Neuen Testaments selbst nicht mitgedruckt zu werden; nur die Sachparallelen ...“ (zitiert nach H. ROLLMANN / W. ZAGER, Unveröffentlichte Briefe William Wredes zur Problematisierung des messianischen Selbstverständnisses Jesu, Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte 8 [2001] 274–322, 319).

²² SCHNELLE, Wettstein, 726.

²³ Zur Bedeutung Deissmanns für die neutestamentliche Philologie vgl. z.B. E. PLÜMACHER, Art. Deissmann, Adolf, TRE 8 (1981) 406–408, 406, sowie die Sammlungen A. DEISSMANN, Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Hildesheim –New York 1977 = Marburg 1895 (engl.: Bible Studies, Edinburgh 1901); DERS., Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des Neuen Testaments, Marburg 1897; DERS., Licht, 48–115.

hat dieser bis heute lehrreiche und in seiner Materialfülle wichtige Band vor allem die damals neuen Papyrus- und Inschriftenfunde zum Gegenstand.

1978 startete Georg Strecker (Göttingen) das aktuelle Projekt des Neuen Wettsteins, um das Material des „alten“ Wettsteins einer neuen Forschungsgeneration verfügbar zu machen, zumal jenes Material schwer zugänglich war.²⁴ Das Projekt reagierte auf einen Mangel an möglichst umfassenden und leicht zu verwendenden Textparallelen für die Interpretation ntl. Texte.

Stammt bereits die von Wettstein selbst besorgte Sammlung aus dem Unterricht am Remonstrantenseminar,²⁵ so hat der Neue Wettstein ebenfalls den akademischen Unterricht mit im Blick. Durch zeitgemäße Textpräsentation soll den Studierenden geholfen werden, sich die antike Enzyklopädie der ntl. Texte zu erschließen. Daher wird das Material basierend auf zuverlässigen Übersetzungen leserfreundlich präsentiert und mit klaren Hinweisen auf die Originalquelle versehen, so dass auch Personen, die weder Griechisch noch Lateinisch lesen können, Zugang zu dem Material haben; denn ohne verlässliche Kenntnisse des geistesgeschichtlichen Kontexts kann die Interpretation dieser Texte zu erheblichen Missverständnissen führen.

So wurde eine umfangreiche, zuverlässige und relevante Textsammlung²⁶ mit analogem griechisch-römischem und hellenistisch-jüdischem Quellenmaterial angestrebt, die auch für andere Disziplinen wie Philosophie oder Anthropologie zugänglich sein

²⁴ STRECKER, Projekt, 247: „Ziel dieses Vorhabens ist es, den Quellenteil, den der Schweizer Gelehrte Johann Jakob Wettstein (1648–1754) seiner zweibändigen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments beigegeben hat, in einer den *heutigen Erfordernissen Rechnung tragenden Neubearbeitung* vorzulegen ...“. Damit wird auf Probleme des zweiten Apparats des Alten Wettsteins reagiert, wo das Parallelmaterial nur in Altgriechisch oder Latein präsentiert wird. Die Verweise auf die Quellen der Zitate sind oft unklar. Gelegentlich finden sich bei einzelnen Referenzen offensichtliche Fehler. Zudem fehlen die Angaben zu den Ausgaben der verwendeten Ausgangstexte. Auch der Sachzusammenhang, warum bestimmte Texte als Parallelen zitiert wurden, erschließt sich nicht immer. Ähnliches lässt sich zur Strukturierung der Darstellung bemängeln.

²⁵ SCHNELLE, Wettstein, 724.

²⁶ Es gibt inzwischen eine Reihe von Sammlungen mit zeitgenössischem religionsgeschichtlichem Parallelmaterial zum NT, das unterschiedlichen didaktischen Zwecken dient. Der Umfang des bereit gestellten Materials ist zumeist stärker selektiert und bleibt – teilweise bewusst – quantitativ hinter dem Konzept des Neuen Wettsteins zurück. Dabei wird gelegentlich aber – z.B. durch Einschluss rabbinischer oder qumranischer Parallelen – ein breiterer Raum durchschritten. Folgende Sammlungen mögen als Beispiele dienen: K. BERGER / C. COLPE, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, Texte zum Neuen Testament 1, Göttingen 1987 (vgl. die materialreichere englische Übersetzung von E. BORING, *Hellenistic Commentary to the New Testament*, Nashville 1996); D. L. DUNGAN (Hg.), *Sourcebook of Texts for the Comparative Study of the Gospels: Literature of the Hellenistic and Roman Period Illuminating the Milieu and Character of the Gospel*, Missoula 1974; J. MURPHY O'CONNOR, *St. Paul's Ephesus. Texts and Archaeology*, Collegeville 2008; E. SPIESS, *Logos spermaticos. Parallelstellen zum Neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen*, Hildesheim & New York 1976 (Nachdruck: Leipzig 1871); dem zeitgenössischen politischen und religiösen Hintergrund verpflichtet sind z.B. J. SCHRÖTER / J. ZANGENBERG (Hgg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, UTB 3663, Tübingen 2013; W. A. ELWELL / R. W. YARBROUGH (Hgg.), *Readings from the First-Century World. Primary Sources for New Testament Study, Encountering Biblical Studies*, Grand Rapids 1998. Thematische Sammlungen (Auswahl): R. S. ASCOUGH / P. A. HARLAND / J. S. KLOPPENBORG (Hgg.), *Associations in the Greco-Roman World*:

sollten, um auf relevante Textdaten aus der Antike zuzugreifen, wenn sie etwa die Wurzeln des modernen kulturellen Denkens erforschen oder die soziale und kulturelle Dynamik erklären.²⁷

Mit Streckers Tod waren die ersten beiden Bände (Paulusbriefe bis Johannesoffenbarung) fertiggestellt und das Projekt wurde unter Leitung von Udo Schnelle nach Halle verlegt, wo die Bände zum Johannes-, Markus- und Matthäusevangelium (Mt 1–10) bisher abgeschlossen wurden. Der Umzug nach Halle führte zu methodischen Weiterentwicklungen. Dazu gehört die Wahrnehmung *veränderter methodischer Problemhorizonte*. Die religionsgeschichtliche (wie auch die philologisch-vergleichende) Forschung am NT ist fortgeschritten. Verfeinerte Methoden und veränderte Lektüreprozesse führen zu neuen und anderen Parallelen, die im wissenschaftlichen Diskurs stehen. Indem Wettstein seinem NT-Text reichlich Parallelen aus dessen Umwelt beifügte, suchte er die Kenntnisse dieser Umwelt zu erweitern und für die Auslegung nutzbar zu machen. Dies entspricht grundsätzlich dem Anliegen des *Neuen Wettsteins* in gewandelten *hermeneutischen Fragestellungen*. Hatte die Religionsgeschichtliche Schule die frühchristlichen Schriften genetisch und synkretistisch im Hellenismus verortet, so minimierten Forscher wie Joachim Jeremias, aber auch Martin Hengel die Bedeutung der so genannten pagan-hellenistischen Einflüsse durch den Hinweis auf das hellenistische Judentum als zentraler Quelle griechischer Gedanken im frühen Christentum. In diesem Horizont ist es wichtig, die Breite der religionsgeschichtlichen Motive zu belegen, ohne religionsgeschichtliche Globalthesen zu bedienen.

Auch eine Reduktion der Fragestellung darauf, dass religionsgeschichtliche Vergleichstexte in einem genealogischen Zusammenhang stehen müssen, um hermeneutisches Profil zu gewinnen,²⁷ wird durch den Neuen Wettstein nicht bedient. Metho-

A Sourcebook, Waco 2013; W. J. COTTER (Hg.), *Miracles in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories, The Context of Early Christianity*, London 1999; J. S. KLOPPENBORG / R. S. ASCOUGH (Hgg.), *Greco-Roman Associations Texts: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, BZnW 181, Berlin 2011; R. S. KRAEMER (Hg.) *Women's Religions in the Greco-Roman World: A Sourcebook*, Oxford 2004; G. LUCK (Hg.), *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*, Baltimore 2006; A. J. MALHERBE (Hg.), *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*, Library of Early Christianity, Philadelphia 1986; D. OGDEN (ed.), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford 2002; M. REASONER (Hg.), *Roman Imperial Texts: A Sourcebook*, Minneapolis 2013; A. WEISSENRIEDER / K. DOLLE (Hgg.), *Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament, Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 8*, Berlin 2019; V. L. WIMBUSH (ed.), *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*, Minneapolis 1990.

²⁷ Zur Differenzierung zwischen Analogie und Genealogie s.a. SEELIG, *Methode*, 319–333. Wichtig ist die Kategorie der „Vergleichbarkeit“, die nicht primär auf Ableitung, sondern auf das Verstehen ausgerichtet ist, welchen „Sinn“ bestimmte Vorstellungen generieren. Vgl. z.B. U. SCHNELLE, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, UTB 1253, Göttingen 2013, 151f.: der religionsgeschichtliche Vergleich „dient dem Aufweis von Analogien und Entwicklungszusammenhängen zwischen christlichen Texten und vergleichbaren Motiven / Traditionen der religiösen Umwelt (antikes Judentum, pagane Überlieferungen). Dabei sind Texte und Vorstellungen zu berücksichtigen, die vergleichbare Erscheinungen zeigen (phänomenologischer Vergleich)....“ Trotz stärkeren Gewichts

discher Ausgangspunkt ist vielmehr, dass ein Text Teil der antiken „Enzyklopädie“ ist und erst die Kenntnis dieses kulturellen Wissens Zugang zu seinem Verstehen ermöglicht. Das Konzept der Enzyklopädie bezieht sich auf das gesamte Wissen, das den zeitgenössischen Lesern eines Textes zugänglich war und ihr Lesen beeinflusst haben könnte.²⁸ Mag der Abhängigkeitsnachweis auf der Ebene einer produktionsorientierten Analyse (sind bestimmte Aufnahmen oder Abgrenzungen in der Lesersteuerung einer Schrift angelegt oder nicht?²⁹) sinnvoll sein, so ist die Kenntnis des sprachlich-semanticen und kultur- wie ideengeschichtlichen Zusammenhangs in seiner enzyklopädischen Breite erforderlich, um Rezeptionsspektren ebenso wie Unterschiede und Eigenarten frühchristlicher Aussagen und Texte zu eruieren. Die Benutzer des Neuen Wettsteins erhalten mit dieser Sammlung ein Exzerpt aus der zeitgenössischen „Enzyklopädie“ mit relevanten sozialen, kulturellen, ethischen, religiösen und weiteren Informationen, die für das Verstehen des Textes in seinem zeitgenössischen Kontext wesentlich sind.

Neben verfeinerten Methoden sprach für die Neuausarbeitung auch die umfassende *Erweiterung der Textgrundlage* mit neu entdeckten Texten und Textkorpora unter anderem bei Inschriften und Papyri. Diese Situation wird durch *neue und bessere Textausgaben* ergänzt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die von Wettstein zitierten Texte mit den aktuellen Ausgaben abzugleichen und nach diesen zu zitieren. Im Einzelfall kann das bedeuten, dass bei Wettstein angeführte Texte nicht mehr in der Neubearbeitung aufgenommen werden.

auf der Abhängigkeit s.a. M. EBNER / B. HEININGER, Exegese des Neuen Testaments: Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, UTB 2677, Paderborn 2005, 246f.: „Dabei kommt dem phänomenologischen Vergleich speziell im Fall der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise ... *Vorrang* vor der Frage nach irgendwelchen Abhängigkeiten zu. Dennoch ist gerade die religionsgeschichtliche Arbeit am Neuen Testament nicht von der Frage nach den geschichtlichen Zusammenhängen dispensiert“ (aaO., 246f; Hervorhebung v.Vf.).

²⁸ Hierzu kurz M. LABAHN, Heiland der Welt. Der gesandte Gottessohn und der römische Kaiser – ein Thema johanneischer Christologie?, in: ders., *Ausgewählte Studien zum Johannesevangelium. Selected Studies in the Gospel of John. 1998–2013.* Hg.v. A. Labahn. With an Introduction by G. Van Belle; BTS 28; Leuven 2017, 261–287, 262. S.a. S. ALKIER, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung, WUNT 134, Tübingen 72: „Die Alternative, Paulusbriefe ‚jüdisch‘ oder ‚hellenistisch‘ zu lesen, wird vollends brüchig, wenn bedacht wird, daß Texte sich ... einer allgemeinen, kulturbedingten enzyklopädischen Kompetenz verdanken. Jede Texterstellung und jede Textlektüre muß auf eine Enzyklopädie kulturell konventionalisierten Wissens zurückgreifen. Die kulturellen Zusammenhänge, in denen frühchristliche Texte ... entstanden sind, lassen sich dabei nicht in eine jüdische und eine griechisch-römische Kultur sezieren.“

²⁹ Man kann von der faktischen Relevanz bestimmter Voraussetzungen für die Produktion eines Textes sprechen; vgl. D. ZELLER, Ägyptische Königsideologie im Neuen Testament? Fug und Unfug religionswissenschaftlichen Vergleichens, in: ders., *Neues Testament und Hellenistische Umwelt*, BBB 150, Berlin 2006, 161–170, 163, der sich mit der Unterscheidung zwischen faktisch relevanten und potentiell relevanten Voraussetzungen auf M. TITZMANN, *Strukturelle Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation*, UTB 582, München ³1993, 274ff. bezieht.

Zudem sprachen *veränderte Sachinteressen* für eine Neubearbeitung des alten Wettsteins. Wettsteins primäres Interesse zur Erstellung seines Apparates war ein philologisches. Aufgrund der Ergebnisse der ntl. Philologie ist der Nachweis, das ntl. Griechisch als Teil der antiken griechischen Sprache zu bestätigen,³⁰ positiv erfolgt.³¹ Nunmehr geht es vor allem darum, den religions- und kulturgeschichtlichen Hintergrund der frühchristlichen Texte im Rahmen der hellenistischen-römischen Enzyklopädie aufzuzeigen. Der Grundsatz des Corpus Hellenisticum: „Sprachliche Parallelen interessieren ... vor allem dann, wenn sie zugleich sachliche Parallelen oder – Antiparallelen sind ...“,³² bleibt auch für den Neuen Wettstein bestehen.

So präsentiert der Neue Wettstein die antiken Quellen in enzyklopädischer Breite, wobei das Ideal der Vollständigkeit durch das „Prinzip der Offenheit“ ersetzt wurde, das eine möglichst breite Basis an Quellenmaterial bietet, aber auch Raum für neue laufende Forschung lässt.

2. JOH 2,1–11: EIN BEISPIEL

Dem Prinzip der *religionsgeschichtlichen Offenheit* geschuldet ist die Wahl von Joh 2,1–11 als Beispieltext. Wie für kaum eine andere ntl. Wundergeschichte ist die Frage des möglichen religionsgeschichtlichen Mutterbodens umstritten und zu einer religionsgeschichtlichen Bekenntnisfrage geworden. Es ist nicht Aufgabe dieses Abschnitts, alle Nuancen offen zu legen und einen detaillierten Forschungsüberblick zu bieten. Es werden darum nur zwei Oppositionen benannt, um in weiteren Schritten den Umgang des Neuen Wettsteins mit diesem Abschnitt vorzuführen.

2.1. GRUNDOPPOSITIONEN DER AUSLEGUNG DES WEINWUNDERS

Im Gefälle der Religionsgeschichtlichen Schule vermutet *Rudolf Bultmann*, dass „die Geschichte aus heidnischer Legende übernommen und auf Jesus übertragen worden“ ist. ‚Heidnische Legende‘ meint hier speziell den Zusammenhang mit dionysischer Erzähltradition.³³ Die Argumentation dient im Sinne der Religionsgeschichtlichen

³⁰ Nach dem Urteil von G. SEELIG, Einführung, in: STRECKER / SCHNELLE / SEELIG, Neuer Wettstein II, IX–XXII, XV, nehmen die entsprechenden Belege im „alten“ Wettstein etwa 80% des dargebotenen Materials ein.

³¹ Dies dokumentiert z.B. W. BAUER / K. u. B. ALAND, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin – New York ⁶1988. Vgl. zudem mehrheitlich die Artikel des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament und J.H. MOULTON / G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Michigan, MI, repr. 1985.

³² DELLING, *Corpus Hellenisticum*, 8.

³³ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ²⁰1985, 83; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, hg. v. G. Bornkamm, Tübingen ⁶1971, 98: Die Geschichte weist „deutlich auf einen außerchristlichen Ursprung“. Vgl. aaO., 99: Im joh. Text ist „fragmenta-

Schule einer genetischen Fragestellung, die auf Ursprung und Herleitung der johanneischen Wundererzählung zielt.

Es verwundert nicht, dass die Annahme der unmittelbaren Nähe der Jesusgeschichte zum Dionysosmythos auf Widerspruch trifft. Für die deutschsprachige Forschung ist vor allem die kleine, aber wirkungsvolle Arbeit „Christus und Dionysos“ von Heinz Noetzel zu nennen. Noetzel geht es um die Unwahrscheinlichkeit der Ableitung eines Jesuswunders aus dem Dionysosmythos, was auch theologische Gründe beinhaltet. Sein wichtigster Zeuge für das Verständnis des Dionysoskultes ist dessen ausgewiesener Kenner Martin P. Nilsson, dessen negative Kennzeichnung des kaiserzeitlichen Mysterienkultes jedoch nicht unwidersprochen geblieben ist. Für Noetzel bleibt – so sein erster, suggestiver Einwand – „ungeklärt, warum es gerade die Epiphanie des *Dionysos* sein mußte, dessen epiphanes Tun sich die Quelle (= SQ; Vf.) zum Beweis der Göttlichkeit Jesu und seines ihr entsprechenden Handelns angeeignet hätte“.³⁴ Der Hinweis auf das Weinwunder als Epiphanie des Dionysos sei zudem ungenügend: „Die Bewirkung eines Weinwunders ist *ein* Punkt im Dionysosglauben und nicht einmal der wichtigste“.³⁵ Dabei stellt sich Noetzel das Problem des Abfassungsorts des vierten Evangeliums (Palästina oder Syrien). Hier wäre das Weinwunder von Andros, Teos und Elis unbekannt oder uninteressant, zumal diese Erzählungen nicht bis in das ntl. Zeitalter zurückzuverfolgen seien.³⁶ Die Konzeption „eine(r) Begebenheit (aus dem Wirken Jesu; Vf.) in Analogie zum Dionysosmythos ... hätte auf *jeden Fall eine ultima ratio* dargestellt“.³⁷ Das schwerwiegendste Bedenken äußert Noetzel hinsichtlich des Verwandlungsmotivs: „Es wird nirgends erzählt, daß Dionysos Wasser in Wein *verwandelt* hat.“³⁸

Sind die dargestellten Argumente vor allem an der genetischen Fragestellung orientiert, so richtet sich der Fokus des Neuen Wettsteins auf das textliche Material. Eine Sammlung hat an dieser Stelle die Parallelen möglichst umfangreich zu präsentieren, so dass den Benutzern im Rahmen des exegetischen Konflikts die wesentlichen Texte für eine Entscheidung zur Verfügung stehen.

risch eine Erzählung erhalten, die ursprünglich gewiß von einem göttlichen oder halbgöttlichen Wundertäter erzählt und von diesem das für seine Epiphanie bezeichnende Weinwunder berichtete; man denke an Dionysos oder eine verwandte Gottheit“. S.a. C. K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK-Sb., Göttingen 1990, 212. „Es ist sogar vorstellbar, daß die Wundergeschichte einen nichtchristlichen Ursprung hat.“

³⁴ H. NOETZEL, *Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2,1–11*, *AzTh* 1, Stuttgart 1960, 23.

³⁵ NOETZEL, *Christus*, 26.

³⁶ NOETZEL, *Christus*, 26 mit Anm. 89.

³⁷ NOETZEL, *Christus*, 27; Hervorhebung v. Vf.; zu diesem Argumentationsgang, der das Problem der Veranlassung der Übernahme heidnischer Motive stark apologetisch thematisiert, vgl. I. BROER, *Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen „Ableitung“ von Jo 2,1–11*, *SNTU.A 8* (1983) 103–123, 113.

³⁸ NOETZEL, *Christus*, 27.

Soweit ich erkennen kann, leben die genannten Oppositionen in der Forschung fort, auch wenn sich das Modell direkter Abhängigkeit durch wörtliche Rezeption weitgehend überlebt hat. Es ist schon aus methodisch-sachlichen Gründen überholt, da das aufnehmende Gedächtnis nicht wörtlich und bruchlos rezipiert, sondern im Prozess der Aufnahme sich selbst verstehend und verändernd produziert. In diesem Sinne ist keine direkte Aufnahme eines Dionysos-Mythos als Kopie zu erwarten. Dies spiegelt sich im Modell von Michael Labahn, der christologische Einsichten mit Hilfe populärer Erzählmotive aus dem Dionysosmythos erzählt findet.³⁹

2.2. DER „ALTE“ WETTSTEIN

In seiner Bearbeitung des Weinwunders zu Kana setzt Wettstein mit einem Abschnitt zu Kana ein, in dem er zunächst den dritten Tag als Zeitpunkt bestimmt, „ex quo Christus a Bethania Peraeae in Galileam iter suscepit“ – Wettstein gibt damit seine Antwort auf die exegetisch bis heute diskutierte Frage nach dem Bezug der „drei Tage“⁴⁰ (diese Kommentierung ist nicht die einzige zu Joh 2,1ff.) –, und dann Stellungnahmen zur Lokalisierung von Kana anführt.⁴¹ Der antike Beleg stammt aus Josephus’ Lebensbeschreibung: Vita 86 (im Neuen Wettstein übernommen).

Insgesamt bietet Wettstein ca. 55 Belege (abhängig von der Zählung), davon wurden in den Neuen Wettstein 18 übernommen. Die restlichen Texte wurden aus unterschiedlichen Gründen nicht rezipiert; sei es weil die Bezüge nicht mehr deutlich waren oder weil es sich um rein sprachliche Parallelen handelt. Verweise auf Kirchenväter und rabbinische Belege werden ebenfalls nicht aufgenommen. Überraschend bietet Wettstein bei Joh 2,4 kein Material zu $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$, auch die Aufarbeitung des Wandels von Wasser in Wein (einiges Material ist zu V.11! gesammelt) erfolgt recht knapp und überraschend ohne Hinweise auf Philo (Leg All III 82; Vit Mos I 255).

2.3. DAS WEINWUNDER IM NEUEN WETTSTEIN

2.3.1. Die Präsentation des Stoffes

Mit der formalen Präsentation soll Studierenden wie Forschenden gleichermaßen ein Einstieg in die Welt des Textes und seiner Leser / Leserinnen gegeben werden. Steigen wir mit dem ersten Beleg zu Joh 2,1–11 als Beispiel ein:⁴²

³⁹ M. LABAHN, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten, BZNW 98, Berlin 1999, 154–160.

⁴⁰ Vgl. z.B. W. LÜTGEHETMANN, Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1–11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte, BU 20, Regensburg 1990, 30–38.

⁴¹ Neben Hieronymus (keine nähere Quellenangabe) verweist auf aktuelle Literatur seiner Zeit: RELANDUS (Hadrianus. PALAESTINA ex monumentis veteribus illustrata. Tomus I-II, Trajecti Batavorum [Utrecht], G. Broedeleit, 1714).

⁴² SCHNELLE / LABAHN / LANG, Neuer Wettstein I/2, 87.

Joh 2,1–11

1 Achilles Tat II 2,2–6

In seinem achtbändigen Liebesroman *Leucippe et Clitophon*¹ überliefert Achilleus Tatios eine phönizische Dionysos-Legende. Der Autor erzählt sie im Rahmen seiner Darstellung eines Gastmahls als Gründungssage für das Dionysosfest, das zu Beginn der Weinlese in Sidon begangen wurde.

[2] Einst gab es keinen Wein unter den Menschen, zu einer Zeit, als es auch unter ihnen, den Tyriern, noch keinen gab: ... [3] Denn es lebte dort ein gastfreundlicher Hirt ... Zu diesem Hirten kam einmal Dionysos, und er setzte seinem Gast vor, was die Erde nährt und die Euter der Kühe. Als Getränk diente ihnen das gleiche, was auch das Rind trank; denn das Rebengetränk existierte noch nicht. [4] Und Dionysos lobte den Hirten für seine Freundlichkeit und reichte ihm einen Becher als Zeichen der Freundschaft; das Getränk aber war Wein. Als er ihn ausge-trunken hatte, begann er sich vor Freude wie toll zu gebärden und sagte zum Gott: „Woher hast du dieses purpurrote Wasser, mein Freund? Wo hast du ein so süßes Blut gefunden? Denn es ist nicht das Wasser, das auf der Erde fließt. [5] Das sinkt einfach in die Brust hinab und ent-hält nur mäßige Freude; dieses hier dagegen entzückt schon vor dem Mund die Nase und ist zwar, wenn man es berührt, ganz kalt; doch ist es einmal in den Magen hinab gehüpft, so verströmt es von dort ein Feuer des Glücks herauf!“ Da sprach Dionysos: „Dies ist das Wasser des Herbstes, dies ist das Blut der Traube!“ [6] Der Gott führte den Hirten zur Rebe, und indem er von den Trauben nahm, sie auspreßte und auf die Rebe zeigte, sagte er: „Dies ist das Wasser, dies die Quelle“ ([5] ... καὶ ὁ Διόνυσος ἔφη: „τοῦτό ἐστιν ὀπώρας ὕδωρ, τοῦτό ἐστιν αἷμα βότρου.“ ἄγει πρὸς τὴν ἀμπελον ὁ θεὸς τὸν βουκόλον, [6] καὶ τῶν βοτρώων λαβὼν ἅμα καὶ θλίβων καὶ δεικνὺς τὴν ἀμπελον, „τοῦτο μὲν ἐστίν,“ ἔφη, „τὸ ὕδωρ, τοῦτο δὲ ἡ πηγὴ“) ...¹

1 Übers.: K. Plepelits, in: Wirth/Plepelits, *Leukippe und Kleitophon*, S. 90.

Die Überschrift gibt an, auf welche ntl. Stelle sich der präsentierte Text bezieht. In diesem Fall dient die aufgefundenene Parallele zur Illustrierung der gesamten Perikope Joh 2,1–11. Um den Umfang des Bandes nicht über Gebühr zu beanspruchen, wird in diesem besonderen Fall die ntl. Parallele nicht ausdrücklich zitiert. Sonst erfolgt das

Zitat des ntl. Verses, auf den sich die Paralleltexte beziehen, nach der jeweils aktuellen Ausgabe des Nestle-Aland. Lässt sich die Sachparallele auf einen Begriff oder Stichos beziehen, so wird dieser in eckigen Klammern hinzugesetzt.

Im Anschluss daran werden die antiken *Parallelstellen* selbst angeführt. An erster Stelle werden die Parallelen aus dem hellenistisch-jüdischen Bereich entsprechend ihres Alters aufgelistet und zwar zunächst die griechischen, dann die lateinischen Texte. Diese Reihenfolge ergibt sich aus dem griechischen Bezugstext, zu dem zunächst die sprachlich verwandten Belege zitiert werden. Es folgen die nicht aus jüdischer Tradition stammenden antiken Parallelen in analoger Abfolge. Eine inhaltliche Bewertung ist allein aufgrund der Reihenfolge nicht präfiguriert.

In Fettdruck und mit Hilfe im Anhang aufgelöster Abkürzungen wird die Parallele genannt. Eine *kurze Einleitung zur zitierten Parallele* soll das Verständnis der zitierten Textstelle aus dem Kontext ihres Originalzusammenhangs heraus erleichtern.⁴³ Sie will nicht die Lektüre dieses Zusammenhangs unterbinden, sondern im Gegenteil hierzu einladen.

Darauf folgt die *Zitation des ausgewählten Textes* selbst, zumeist in einer qualifizierten deutschsprachigen Ausgabe. Die Übersetzungen werden geprüft, in einzelnen Fällen, wo die Übersetzung einen möglichen Bezug auf die ntl. Parallele verdeckt, wird dies ausdrücklich kommentiert. Wo keine deutsche Übersetzung greifbar ist, wird der Text neu übersetzt.

Die *entscheidende Sachparallele wird in der jeweiligen Originalsprache* beigefügt, so dass ein Nachprüfen der Übersetzung im virulenten Textbereich und eine Präzisierung des Verständnisses am Original möglich sind. Die Präsentation von Übersetzungstexten erleichtert den Zugang zum antiken Umfeld der ntl. Schriften. Wer den Neuen Wettstein zur Hand nimmt, soll durch die Lektüre dieser Sammlung eine seriöse und möglichst umfassende Textpräsentation erhalten, die sie oder ihn zu einem Verständnis des ntl. Textes in seiner antiken Mitwelt anleitet. Auch ohne eine Zitation des gesamten Textes in der Originalsprache sollen durch den Neuen Wettstein Lektüre und Kenntnis der Texte in Originalsprache nicht obsolet werden.

In der Regel wird ein Paralleltext in Entsprechung zum Basistext, d.h. an seinem Fundort im „alten“ Wettstein, platziert. In der editorischen Praxis bedeutet dies, dass eine Anzahl von wichtigen Themen und Sachparallelen im Kontext der synoptischen Parallelen begegnen.⁴⁴ Diese Anordnung wird jedoch geprüft und gegebenenfalls ver

⁴³ Sie kann kommentierenden Charakter tragen, ist aber nicht als inhaltliche Kommentierung zu werten, die einen religionsgeschichtlichen Vergleich der Bezugstexte ersetzt.

⁴⁴ So wird das *gros* der Belege zum Stichwort Gesetz / νόμος erst zu Mt 5,17 oder zu Freimütigkeit / παρρησία erst bei Mk 8,32 (obwohl dieser Begriff für die johanneische Hermeneutik grundlegende Bedeutung hat; vgl. Michael LABAHN, Die παρρησία des Gottessohnes im Johannesevangelium. Theologische Hermeneutik und philosophisches Selbstverständnis, in: DERS., Studien, 315–360) geboten; eine Anzahl von Erzählanalogien und Motivübereinstimmungen zu den johanneischen Wun-

ändert. Ziel ist es, Parallelen dort abzudrucken, wo sie für das Verständnis des Neuen Testaments am meisten austragen. Rückverweise innerhalb der einzelnen Bände, ausführliche Stellen- und Sachregister am Ende der Teilbände⁴⁵ erschließen das Material. Im Falle einer möglichen zukünftigen Digitalisierung der Texte ergeben sich neue Möglichkeiten zur Recherche, aber auch zu Verknüpfungen der zitierten Texte selbst.⁴⁶

In einer Fußnote wird die Herkunft des Paralleltextes genau belegt; sie erschließt sich dem Leser / der Leserin mit Hilfe ausführlicher Quellenverzeichnisse im Anhang der einzelnen Bände.

2.3.2. Das Material im Neuen Wettstein

Der Neue Wettstein bietet insgesamt 94 Texte, die sich zu einem beachtenswerten Teil (28, also 30% des Gesamtmaterials) mit dem Problem der religionsgeschichtlichen Einordnung von Joh 2,1–11 beschäftigen; aber das präsentierte Material beschränkt sich nicht auf diesen Themenkreis.

Wir finden *inhaltliche Parallelen*, d.h. narrative Parallelen zu *Joh 2,1–11* (Achilles Tat II 2,2–6; Sil VII 186–194), zur *noch nicht eingetretenen Stunde und der Frage nach dem rechten Augenblick* (2,4: Eun Vit Soph V 2,1), zur *Zahl Sechs (Zahlenspekulation; 2,6: Philo Op Mund 13–14; Plut Mor 1018c)*, zum *Wasser, aus dem Wein wird* (2,9: Philo Leg All III 82; Vit Mos I 255; Soph Athamas Fr 5 Radt; Plat Ion 534a; Theopomp Hist 277 [FGrH II 115] nach Athen I 34a; Diod S III 66,2; Paus VI 26,1–2; Memnon von Herakleia FGrH 434 F 1; Luc Ver Hist I 7; Philostr Imag I 14,3; Philostr Vit Ap III 15; VI 10; Nonnus XIV 411–420; XVI 252–257; Horat Carm II 19,9–12; Ovid Metam XV 329–331; Plin Nat Hist II 231; XXXI 16); zum *Wein* ([endzeitlicher] Überfluss, fließend wie Wasser; Wasser hat Glanz wie Wein etc.: Sib III 741–748; Philo Somn II 183.190; Somn II 248–249; Fug 166; Eur Ba 704–710; Plut Lys 28,4;

dern, die eine synoptische Parallele haben (z.B. Joh 6,1–21), werden ebenfalls in den Synoptikerbänden präsentiert.

⁴⁵ Vgl. die ausdrückliche Würdigung bei H.-J. KLAUCK, Rez. Udo Schnelle (Hg.), *Neuer Wettstein, Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus 1/2: Texte zum Johannes-evangelium*, hg. von Udo Schnelle unter Mitarbeit von Michael Labahn und Manfred Lang, Berlin, New York 2001, BZ 47 (2003) 127f., 127.

⁴⁶ Hierbei muss betont werden, dass die Markierung von angenommenen Parallelen wie auch die vorgeschlagenen Verknüpfungen nicht die Mitarbeit, Kreativität und Interpretationskompetenz der Leser und Leserinnen einschränken sollen, die ihrerseits das „Spinnennetz“ intertextueller Verknüpfungen fortführen; so zur Kritik am Neuen Wettstein von J. Thom, *To Show the Difference by Comparison. The New Wettstein and Cleanthes Hymn*, in: D. E. Aune / R. D. Young (Hgg.), *Reading Religions in the Ancient World. Essays Presented to Robert McQueen Grant on his 90th Birthday*, NT.S. 125, Leiden 2007, 81–100, der eine weitergehende Einbindung des Kleanteshymnus in die Materialpräsentation des Wettsteins beklagt. Auch digitale Verknüpfungsmöglichkeiten werden weder die Topographie der ntl. Texte im Rahmen der antiken Enzyklopädie ausschöpfen können, noch können sie eine ideale Vollständigkeit erreichen.

Ovid Metam XIII 650–654; Vergil Ecl 4,26–36). Daneben werden Texte zur *Klärung von Sachinformationen* geboten: *Hochzeit* (2,1 mit den Motiven Gäste, Festmahl und Trinkgelage, Wein, Sklaven / Diener: JosAs 21,2–4.8–9; Aristoph Pax 1191–1208. 1305–1332; Athen 128c–130d; Juv 6,200–205; Apul Metam VI 23,1–24,4 [ausführliche Berücksichtigung des Kontextes = 7 Druckseiten]), zu *Kana* (Jos Vit 86), zu den *zur Hochzeit zu ladenden Gästen* (2,2: Plut Mor 679c); zum *Ausgehen des Weines als möglichem Ehrverlust* (2,3: Plut Mor 678e–f), zu *γύναι als Anrede* (2,4: Jos Ant I 252–253; XVII 74; Hom Il III 203–204; III 437–441; Hom Od XIX 106–114; Soph Oed Tyr 677–678; Aristoph Pax 1329–1331; Achilles Tat VI 6,4; Dio Cass LI 12,5), zu den *Dienern bei einem Mahl* (2,5: Horat Sat II 8,10–17; Apul Metam II 19,1–3), zu den *steinernen Wassergefäßen* (2,6: Theophr Lap 42; Athen XIII 589b; Polemon von Ilion Fr LXIII [Preller] nach Athen XI 474c; Plin Nat Hist XXXVI 158; XXXVI 159), zum Thema der *Reinigung* (2 Mac 2,16; TestXII Lev 14,6β; Pseud-Luc Asin). Daneben werden Parallelen zu *Zentralbegriffen* des ntl. Textes angeführt: „Zeichen“ (2,11: Sib III 796–807; Philo Vit Mos I 76; Jos Ant II 274; II 279–280; II 283; X 28; Bell II 259; VI 285; Hom Od XXI 413–415; Plat Ap 40a–c; Phaedr 242b–d; Epic Ep II 97; Diod S III 66,3 [auch zu Joh 2,9 zitiert!]; XVI 27,2; Plut Sull 7,7–11; Luc Ver Hist I 7; Dio Cass LXVI 17,2) sowie zu *seltenen Begriffen in einem ntl. Text*: ἀρχιτρίκλινος / Äquivalente (2,9: Poll VI 11; Heliodor VII 27 [!]; Plautus Stich IV,4; Petron 22,6; Horat Sat II 8,23–26; Suet Claud 44,2; Mart IV,8). Weiterhin bringt der Neue Wettstein sprachliche Parallelen zu *festen Wortverbindungen*: τί ἐμοὶ καὶ σοί (2,4: Anacreont IV 1–6; Hdt II 18,2; Eur Heracl 184–186; Demosth Or 3,36; Epict Diss I 22,15–16); ὄ τι ἄν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε (2,5: Dion Hal Ant Rom VII 26,4), zur so genannten *Weinregel*⁴⁷ (2,10: [Pseud-]Theopomp Hist [FGrH II 115]; Theopomp Com bei Plut Lys XIII 5 [Fr n° 65, CAF I, S. 750f]; Cass 48; Mart I 26; Plin Nat Hist XIV 91) und zur Verbindung von Zeichen und Doxa (2,11: TestXII Lev 8,11).

Vergleicht man die Präsentation zwischen „altem“ Wettstein und *Neuem Wettstein* zum Weinwunder, so ist die eingehende Überarbeitung deutlich zu erkennen. Ergänzt wurde beispielsweise das Material zur *Wortverbindung* τί ἐμοὶ καὶ σοί (V.4) und ὄ τι ἄν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε (V.5). Auch die Rolle der Diener beim Festmahl konnte durch verschiedene Texte illustriert werden. Wichtig ist die Ergänzung von Parallelen (und Antiparallelen) zur johanneischen Zeichenvorstellung, um gerade an dieser Stelle eine religionsgeschichtliche Evaluierung zu fördern. Wenigstens ein Beleg konnte zu der wichtigen johanneischen Konzeption von der noch nicht eingetretenen Stunde eingefügt werden. Die Anrede der Mutter Jesu als γύναι wurde durch weitere Belege ebenso breiter illustriert wie der Weinwandel durch die philonischen, aber auch durch „pagan“-hellenistische Texte. Hervorzuheben sind die narrativen Parallelen zur religionsgeschichtlichen Diskussion um Joh 2,1ff.: Achilles Tat II 2,2–6; Sil VII 186–194.

⁴⁷ S.a. H. WINDISCH, Die johanneische Weinregel, ZNW 14 (1913) 248–257.

Damit bietet der Neue Wettstein nicht nur die Aktualisierung der Belege wie ihre Übersetzung, sondern eine Erweiterung des Materials mit dem bereits genannten Ziel, signifikantes Textmaterial aus dem verantworteten Bereich des Hellenismus zu präsentieren.

2.3.3. Zur Nutzung

Das Material des Neuen Wettsteins gilt es, „mit Sinn und Verstand“ zu benutzen. Die eingangs zitierten Dionysos-Texte zeigen eine narrative Ätiologie der Weingabe an die Menschen durch die Gottheit. Struktur und Motivwahl dieser Texte führen dazu, sie als Sachparallelen zur gesamten Geschichte Joh 2,1–10 anzubieten. Eine Präferenz dieser Belege als Primärhintergrund oder gar im Sinne einer Genealogie ist damit nicht verbunden. Auf der Darstellungsebene finden sich vielmehr die als Sachparallelen anerkannten hellenistisch-jüdischen wie auch griechisch-hellenistischen Texte aus der griechischen und römischen Literaturgeschichte in der genannten Reihenfolge nacheinander. Es bleibt bei der *religionsgeschichtlichen Offenheit*, die den Benutzern und Benutzerinnen eine Entscheidung hinsichtlich des religionsgeschichtlichen Primärhintergrundes, hinsichtlich der Angemessenheit oder gar hinsichtlich einer Genealogie freilässt. Zugleich zeigen die beigebrachten Texte, dass Joh 2,1–11 für Rezipienten aus dem Judentum wie auch aus dem griechisch-römischen Kulturkreis anschlussfähig ist.

2.3.4. Analyse einer ausgewählten Auslegung unter religionsgeschichtlichem Fokus

Zeitnah mit dem Erscheinen des Neuen Wettsteins I/2 setzte sich Peter Wick mit der Frage nach einer „Rezeption dionysischer Elemente“ in Joh 2,1–11 auseinander. Sein methodischer Ansatz setzt für den vierten Evangelisten eine „kulturelle(.) Kontextualisierung“ voraus, die sich nicht ausschließlich durch Abgrenzung, sondern durch „Integrationsstendenzen“ auszeichnet.⁴⁸ Für seine Studie verweist er auf den Neuen Wettstein zurück, über den er feststellt, dass „bemerkenswert viele(.) Parallelstellen zur Wandlung von Wasser in Wein“ geboten werden.⁴⁹ Ohne detaillierte Diskussion der Belege des *Neuen Wettsteins* setzt Wick den Einfluss dionysischer Elemente voraus,⁵⁰ bestreitet jedoch mit Noetzel zugleich die direkte Aufnahme eines Dionysosmythos. Wick arbeitet vielmehr aus Quellen und Sekundärliteratur heraus, welche Rolle Dionysos in Palästina und Syrien spielte.⁵¹ Diese Belege sind in dem am ntl. Text orientierten Neuen Wettstein nicht aufgenommen, da Dionysos, sein Kult und seine Präsenz kein direkter Gegenstand von Joh 2,1ff. sind, sondern lediglich diejenigen Motive aus Texten um Dionysos, die Parallelen zum ntl. Text haben. Eine Schnittmenge bilden

⁴⁸ P. WICK, Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums, Bib 85 (2004) 179–198, 179.

⁴⁹ WICK, Jesus, 180 Anm. 4.

⁵⁰ WICK, Jesus, 182, z.B. mit Rückgriff auf LABAHN, Jesus (158, 159, 166f.).

⁵¹ WICK, Jesus, 183–188.

Achilles Tatius Leukippe und Clitophon II 2,2–6 (816–817), den Wick mit Joh 4,11, nicht aber mit 2,1–11 in Beziehung setzt.⁵² Der Verweis dient zusammen mit anderen Überlegungen der These, dass das vierte Evangelium sich auch in weiteren Passagen mit der Dionysosverehrung auseinandersetzt.⁵³ „Dionysos ist der ortsungebundene, fremde Gott, der sich gerade deshalb oft und in besonderer Weise offenbart“.⁵⁴ Die Rezeptionsstrategien seien Parallelisierung und Überbietung, die auf das „Glauben ohne Sehen“ zielt.⁵⁵ Die „kritische(.) Integration hellenistisch-römischer Deutungsschemata“ repräsentiere eine „alte(.) Tradition jüdischer Strategien“.⁵⁶

In Wicks Argumentation werden die Angaben des Neuen Wettsteins (und der kritischen Diskussion) als gegeben hingenommen. Sie dienen also der Vermittlung wichtiger Basisinformation. Ob und wie die „bemerkenswert vielen Parallelstellen zur Wandlung von Wasser in Wein“ Licht auf Joh 2,1ff und seine Genese werfen, interessiert ihn dabei nicht. Als Rückfrage vermerke ich, dass diese Frage durchaus Interesse aufwirft, weil m.E. die Epiphanien des Logos in seinen Wundern im vierten Evangelium bei allen herrlichkeitschristologischen Zügen in Zeit und Raum eingebettet sind und so gerade nicht an einem „ortsungebundene(n), fremde(n) Gott“ Interesse zeigen; in diesem Punkt liegt womöglich der entscheidende Unterschied zwischen Tradition und Nacherzählung im vierten Evangelium.⁵⁷ Auch bleibt m.E. wenigstens für die Tradition eine sachliche Nähe zu hellenistischen Gottesvorstellungen, wie sie mit der Gestalt des Dionysos verbunden ist. Dass eine jüdisch(-christlich)e Strategie der Rezeption vorliegt, ist angesichts des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials nicht zwangsläufig.

2.4. ZUSAMMENFASSUNG

Der *Neue Wettstein* überarbeitet den zweiten Apparat aus Wettsteins *Novum Testamentum*, indem er wesentliches Material aufnimmt und – an dieser Stelle in besonders hohem Maß – im Licht gegenwärtiger Forschung ergänzt. Als Nachschlagewerk wird er in der Literatur (hier vorgeführt an Wick) aufgenommen und zu grundsätzlicher Referenz genutzt.

⁵² WICK, Jesus, 186f., 190. Joh 4,11: πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν; Der Bauer der phönizischen Legende fragt (Achilles Tat II 4), „Woher hast du dieses purpurote Wasser? Wo hast du ein so süßes Blut gefunden?“ Ist Joh 4,11 durchaus textimmanent suffizient als johanneische Formulierung zu begreifen, so wäre im Sinne einer Rezeptionsorientierung in Joh 4,11 auf Joh 2,1–11 Nr. 1 zurückzuverweisen.

⁵³ WICK, Jesus, 189–194; die Rolle der Frauen im vierten Evangelium wird ebenfalls im Licht der Dionysosverehrung reflektiert (aaO. 194–197).

⁵⁴ WICK, Jesus, 194.

⁵⁵ WICK, Jesus, 194.

⁵⁶ WICK, Jesus, 198.

⁵⁷ LABAHN, Jesus, 161f.

Seine Funktion im wissenschaftlichen Diskurs erfüllt er dann, wenn das dargebotene Material in kritischer Weise aufgenommen und diskutiert wird. In diesem Prozess sind Ergänzungen und Diskussionen der Auswahl zu erwarten.

Gerade die Wandlung von Wasser in Wein erinnert daran, dass die Enzyklopädie des Wissens sich nicht in Schriftwerken erschöpft. Artefakte, Architektur, Siegel, Münzprägungen etc. sind weitere Elemente, um die frühchristliche Bewegung und ihre Schriften von ihrer Mitwelt her zu verstehen. Eine Ergänzung der Schriftorientierung des Wettsteins durch Sammlungen aus dem Bereich der Archäologie und der Ikonographie wäre sachlich wünschenswert.

3. ZUM METHODENPROFIL DES NEUEN WETTSTEIN

Das Neue Testament stellt sich als ein Zeugnis des entstehenden, frühen Christentums unter anderen religiösen Bewegungen in der alten Mittelmeerwelt dar und fügt sich in den Reichtum an religiösen Vorstellungen, sozialen Normen, ethischen Werten und philosophischen Vorstellungen der hellenistisch-römischen Welt ein. Sie alle sind eng mit ihrer antiken Umwelt verbunden, manchmal in einem kontroversen Dialog, manchmal in kritischer Rezeption. Die ntl. Schriften sind in mehrerlei Weise auf diesen Hintergrund zu beziehen. Ihre Aussagen sind aus ihren gesellschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Umweltbedingungen mit konstituiert. Diese Bedingungen ermöglichen die Sprachwerdung und sachliche Deutung ihrer religiösen Erfahrung. Diese kulturgeschichtlichen Entstehungsbedingungen sind zugleich der Kommunikationsrahmen ihrer Verkündigung; gelungene Verkündigung setzt gemeinsame Verstehensbedingungen voraus, so dass *Anschlussfähigkeit* der eigenen Sinnbildung mit den Adressaten ihre Sachvoraussetzung hat.⁵⁸ Auf der Produktionsebene verschiedener ntl. Schriften zeigt sich, dass die Botschaften auf Anschlussfähigkeit hinsichtlich der jüdischen wie auch der nicht-jüdischen Mitwelt hin verfasst sind. Die Kenntnis der gesellschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Vorstellungen und Diskurse der

⁵⁸ Zum Aspekt der Anschlussfähigkeit als religionsgeschichtlicher Kategorie vgl. U. SCHNELLE, Historische Anschlussfähigkeit. Zum hermeneutischen Horizont von Geschichts- und Traditionsbildung, in: J. Frey / U. Schnelle (Hgg. Unter Mitarbeit von J. Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 47–78; s.a. H.-J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, NTA.NF 15, Münster ²1986, 7, zum Aspekt der Hellenisierung bei Paulus: „Man kann der Hellenisierung des Christentums, ganz abgesehen von ihrer historischen Unausweichlichkeit, auch positivere Züge abgewinnen. Wie anders hätte das Christentum es bewerkstelligen sollen, die Kulturschranken zu durchbrechen und die Mittelmeerwelt zu erobern? Wie anders konnte es davor bewahrt bleiben, als häretische jüdische Sekte zu verkümmern? Die Umsetzung der christlichen Botschaft in den Kontext von Zeit und Umwelt ist eine bleibende theologische Aufgabe, die den ersten Generationen am wenigsten erspart blieb“. Entsprechend definiert SCHNELLE, Einführung, 151, die religionsgeschichtliche Aufgabe: „Der religionsgeschichtliche Vergleich schreitet die *kulturellen Kontexte* ab, in denen die ntl. Texte entstanden sind“ (Hervorhebung v. Vf.).

möglichen jüdischen wie nicht-jüdischen Leserschaft ist also wesentliche Voraussetzung für die Interpretation dieser Schriften.

Auch hinsichtlich einer rezeptionsorientierten Exegese ist die Kenntnis des kulturellen und religiösen Hintergrundes, unter dem sich die Aspekte der gesellschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Vorstellungen unterscheiden lassen, von fundamentaler Bedeutung. Umberto Eco hat die Kategorie der „Enzyklopädie“ des „Lesers“ eingeführt, um das Potential seines kulturellen Wissens zu beschreiben.⁵⁹ Es handelt sich hierbei um eine ideale Größe, die durch die zugänglichen Daten zu füllen ist.⁶⁰ Der Begriff der Enzyklopädie ist insofern umfangreicher, als er auf das gesamte zugängliche Wissen einer Epoche rekurriert; der *Neue Wettstein* nimmt diese Kategorie religionsgeschichtlich geschärft auf, indem der Sachzusammenhang des zu verstehenden Textes zum Ausgangspunkt der Sammlung inhaltlich ähnlicher Textquellen wird und eine signifikante Auswahl des literarisch bewahrten Wissens hierzu dem modernen Nutzer / der Nutzerin zur Verfügung gestellt wird.

Um Anschlussfähigkeit eines ntl. Textes einerseits und die Enzyklopädie antiker Leser / Leserinnen, in die dieser Text hineingeschrieben ist, andererseits beschreiben zu können, unternimmt der *Neue Wettstein* eine möglichst breite Materialpräsentation im Bereich der Sachparallelen. Mit Sachparallelen werden inhaltliche und sprachliche Entsprechungen wie auch die so genannten Antiparallelen, also entgegengesetzte Vorstellungen bezeichnet.

Sachparallelen werden nach folgenden Kriterien berücksichtigt: *Inhaltliche Parallelen zur ntl. Bezugsstelle* werden bei Übereinstimmungen im Sach- und Aussagegehalt berücksichtigt. *Erläuterungen von Sachinformationen* bezogen auf so genannte Realien des Textes (Personen, Geographie, Sitten / Bräuche, Utensilien, geschichtliche, soziale, politische und juristische Sachverhalte etc.) können durch aussagekräftige Parallelen entfaltet werden. *Zentralbegriffe eines Textes* werden durch ihren Kontext definiert; damit kann es zu einer spezifischen Einschränkung, Neuprägung oder Erweiterung seines semantischen Gehaltes kommen. Das Verständnis dieser Neuprägung wird durch die Kenntnis des semantischen Spektrums des / der Begriffe gefördert. Zwar kann hierfür auf die einschlägigen Lexika verwiesen werden, doch liegen deren Nachteile darin, dass sie Texte lediglich auflisten. Eine Präsentation aussagekräftiger Texte mit ihrem Kontext ist wünschenswert. *Seltene Begriffe in einem ntl. Text* werden zwar von griechischen Wörterbüchern partiell abgedeckt. Dennoch ist aus den zuvor genannten Gründen eine

⁵⁹ Vgl. ALKIER, Wunder, 72–74; U. ECO, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München ³1998, 15ff. 94ff.

⁶⁰ KLAUCK, Herrenmahl, 3f., benutzt die aus der Linguistik stammende Kategorie des Kontextes, der einem Wort seinen konkreten Sinn gibt: „Denn Kontext im weitesten Sinn ist *der gesamte geistige Raum, in dem eine Äußerung steht, unter Einbezug seiner Geschichte*. Das Verstehen eines Textes gelangt erst dann zu einem vorläufigen Ziel, wenn der ganze Zirkel seiner Kontexte abgeschritten ist“ (Hervorhebung v. Vf.).

Textpräsentation wünschenswert wie die *Darstellung fester Wortverbindungen*. Der *Neue Wettstein* führt hierdurch die Tradition des „alten“ Wettsteins aktualisierend und bezogen auf die gegenwärtigen Methodendiskussionen fort.

Für den Neuen Wettstein gibt es mehrere Grundentscheidungen: *Der „alte“ Wettstein bildet den Ausgangspunkt*, dessen Ertrag bewahrt und in aktueller Form zur Verfügung gestellt wird. Sämtliche Belege des „alten“ Wettsteins werden daher hinsichtlich ihrer sachlichen Relevanz und Kompatibilität kritisch verifiziert. Zugleich ist *der „alte“ Wettstein ein zu ergänzender Bezugstext*. Die exegetischen Fragestellungen haben sich seit seiner Entstehung verändert, wenn – um ein beliebiges Beispiel zu nennen – etwa in der Jesusforschung nach dem Verhältnis Jesu und der frühen Jesusbewegung zur Bewegung der Kyniker gefragt wird und dies durch den Vergleich ntl. Texte mit Ethik und Vorstellungswelt kynischer Texte begründet wird. Hinzu treten auf der methodologischen Ebene neue Interpretationsansätze. Entscheidend ist jedoch, dass die modernen elektronischen Datenbanken (z.B. Thesaurus Linguae Graecae [TLG]) das weite Feld der alten Texte geöffnet haben, was umfangreich genutzt wird. Dazu werden systematisch zentrale⁶¹ ntl. Wörter oder Konzepte auf Parallelen / Analogien in hellenistisch-jüdischen und in antiken griechisch-römischen Dokumenten in kritischem Dialog mit bestehenden Forschungsergebnissen (z.B. Kommentare und Quellensammlungen, neuste relevante Forschung) geprüft⁶² und eine Datensammlung mit Parallelen aufgebaut, deren Intention die Ermöglichung eines fundierten Verständnisses der ntl. Texte im Rahmen ihrer antiken Enzyklopädie ist. Auch durch neue Text- und Materialfunde vor allem aus den Bereichen der Inschriften, Papyri, Täfelchen, Amulette und Ostraka ist die Textbasis erweitert worden.⁶³

⁶¹ Aufgrund der Breite des inzwischen zugänglichen Materials ist eine im Dialog mit der Forschung begründete Auswahl notwendig, um zu einem präsentierbaren Ergebnis zu gelangen. Die *Vielzahl der vorliegenden Texte* und die oft noch un abgeschlossenen Diskussionen um ihr Verständnis verhindern auch *wissenschaftsökonomisch* die Vollständigkeit, da die Publikation in einer idealerweise „vollständigen“ Sammlung in einem vertretbaren Zeitraum unmöglich erscheint. Zugleich muss auch der Grad der Nutzbarkeit durch die intendierten Adressaten im Blick behalten werden; je umfassender die Stoffpräsentation, desto größer auch das mögliche Frustrationspotential bei auf schneller Orientierung angewiesenen Nichtfachleuten.

⁶² Das Auffinden paralleler Texte erfolgt mittels des sprachlichen Vergleichs (Verwendung ähnlicher Wörter, Phrasen oder Konstruktionen) oder einer konzeptuellen Analyse (ähnlicher Themen, Traditionen oder Konzepte usw.) mit analytischen Kategorien wie Ähnlichkeit, Kompatibilität, Intertextualität oder Analogie, die keine Entitäten darstellen, sondern Ergebnis kritischer Reflexion sind.

⁶³ In Bezug auf Papyri, Täfelchen, Ostraka und Inschriften sind für das NT wichtige Vorarbeiten durch Adolf Deissmann geleistet worden (DEISSMANN, *Bibelstudien*; DERS., *Neue Bibelstudien*; DERS., *Licht vom Osten* [engl.: *Light from the Ancient East. The New Testament Illustrated By Recently Discovered Texts of the Graeco Roman World*, Peabody 1996 = London 1927]). Einen Überblick zur Forschungsgeschichte bietet Peter ARZT-GRABNER, Philemon, *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament* 1, Göttingen 2003, 39–43). Von den aktuellen Beiträgen ist besonders auf die Reihe *New Documents Illustrating Early Christianity* der *Macquarie University* und auf *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament* (vgl. P. ARZT-GRABNER / C.M. KREINECKER [Hgg.], *Light from the East. Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament. Akten des inter-*

Die Erweiterungen⁶⁴ erfolgen unter dem Kriterium der Abschließbarkeit des Projekts und vertrauen darauf, dass zeitgleiche oder in Planung befindliche Projekte die neuen Funde der Forschung zur Verfügung stellen. Dies geschieht verbunden mit der Erwartung eines wissenschaftlichen Diskurses; dessen Ergebnisse können zu Ergänzungen des *Neuen Wettsteins* führen und damit einem breiteren Adressatenkreis vorgelegt werden.

Ein wichtiges Problem ist *der zeitliche Rahmen der im Neuen Wettstein berücksichtigten Texte*. Wettstein bietet in seinem Apparat griechische und lateinische Texte weitgehend unterschiedslos aus allen Epochen der antiken Literaturgeschichte. Dieses Prinzip ist methodisch nicht unproblematisch, da zeitnahe Schriftzeugnisse eine höhere Evidenz als mögliche im NT rezipierbare Texte haben. Allerdings ist diese Kritik zu stark am genealogischen Prinzip orientiert. Im *Neuen Wettstein* wird sowohl Material aus der klassischen Antike wie der späteren Zeit aufgenommen, da davon ausgegangen werden kann, dass klassische Texte und Ideen als Bildungsgut wenigstens einer gebildeten Elite zugänglich und so – zumindest im Spektrum möglicher Rezipienten – präsent waren. Diese Texte gehören, wie ihr durch die auf die Gegenwart gekommenen Abschriften dokumentiertes Überleben im literarischen Gedächtnis zeigt, zur Enzyklopädie der Zeitgenossen der ntl. Schriften hinzu. Ebenso werden spätere Texte / Autoren in Auswahl aufgenommen, da sie ältere Stoffe und Ideen bewahren konnten, die ntl. Aussagen und Motive illustrieren.⁶⁵ Ähnliches ist zur *Berücksichtigung griechischer und lateinischer Texte* zu sagen. Ist das Griechisch des NT die Referenzgröße für die aufgenommenen Texte, so werden neben griechischen Texten auch lateinische berücksichtigt. Das *Imperium Romanum* ist ein unmittelbarer Bestandteil der Umwelt des NTs mit direktem Einfluss auf die Geschichte des frühen Christentums und seine Verkündigung. Eine Ausgrenzung lateinischer Parallelen wäre folglich künstlich und wird auch nicht der Enzyklopädie zeitgenössischer Rezipienten gerecht, die auch dort, wo sie griechischsprachig sind, sich unter den Lebensbedingungen des Römischen Reiches mit seinem Gesamtspektrum politischer, juristischer, gesellschaftlicher und religiöser Bedingungen befinden.

nationalen Symposions vom 3.–4. Dezember 2009 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg, Philippika 19, Wiesbaden 2010; s.a. P. ARZT-GRABNER, Die Auswertung inschriftlicher Zeugnisse für die neutestamentliche Exegese. Erfahrungen, Chancen und Herausforderungen, in: T. CORSTEN / M. ÖHLER [Hgg.] Epigraphik und Neues Testament, WUNT 365, Tübingen 2016, 27–44 sowie <https://www.uni-salzburg.at/index.php?id=21362>) zu verweisen, die in der Regel die angeführten Texte auch übersetzen und – über den Wettstein hinausgehend – kommentieren.

⁶⁴ Dies hatte bereits STRECKER, Projekt, 247, erkannt, der eine begrenzte Erweiterung ins Auge fasste.

⁶⁵ Auch hier ist zu beachten, dass der Neue Wettstein aus programmatisch-methodischen Erwägungen heraus den Benutzern des Bandes nicht die Entscheidung abnimmt, ob und in welcher Weise ein jüngerer Text, seine Philosophie, seine Motive oder Ideen Produzenten oder Rezipienten der ntl. Texte beeinflusst haben bzw. haben könnten.

Daneben gilt ein Prinzip *der Offenheit*. Wie im „alten“ Wettstein bietet der Neue Wettstein das Textmaterial möglichst breit. Der Ansatz ist weder thematisch noch selektiv, sondern zielt darauf ab, vorhandenes Material aus allen Formen und Gattungen (philosophische Dokumente, Papyri, Inschriften, einschließlich Gedichte, Dialoge, Biografie usw.) sowie aus verschiedenen Sphären der antiken Gesellschaft (Religion, Moralphilosophie, Geschichte usw.) zu sammeln. Offene kritische Reflexion impliziert dabei einen unvoreingenommenen Umgang mit antiken Texten. Entscheidungen und Interpretationen werden den Benutzern nicht durch eine vorhergehende Selektion auf der Grundlage von Ideologie, Theologie oder religionsgeschichtlicher Theorien abgenommen.

Geht es den Herausgebern und Mitarbeitenden um eine umfassende Materialpräsentation, gilt dennoch das *Prinzip der „Unabgeschlossenheit“*. Da der Neue Wettstein aus seinem Selbstverständnis heraus nicht dem Vollständigkeitsideal der Gründerväter des Corpus Hellenisticum folgt, setzt er an dessen Stelle programmatisch ein Prinzip der Unabgeschlossenheit. Dafür sprechen folgende Gründe. Angesichts der Mehrzahl der nicht in die Gegenwart überkommenen antiken Schriftzeugnisse ist es *wissenschaftstheoretisch* unmöglich, eine Vollständigkeit zu erreichen. Aufgrund methodischer Erwägungen ist auch *wissenschaftspraktisch* eine Vollständigkeit der möglichen Analogien nicht zu realisieren, da keine feste Bezugsgröße existiert. Ständige *Neufunde* verändern den Umfang des zu prüfenden Materials. Die vorhandenen Texte und Funde werden mit neuen Methoden analysiert und ediert, wodurch *neue Text(re)konstruktionen* entstehen. Zudem ist die *religionsgeschichtliche Methodik selbst ein Arbeitsinstrument, das im wissenschaftlichen Diskurs verändert und kritisch erneuert* wird. So verändern diese Diskurse auch die Urteile über die Zugehörigkeit einzelner Texte zu einer ideellen Vollständigkeit. Im Gegensatz zur Vorstellung der Unvollständigkeit ist das Ziel des Neuen Wettsteins, eine seriöse und illustrative Auswahl der Stellen zu bringen, die für das Verständnis der jeweiligen ntl. Stellen illustrativ sind. Damit ist die Qualität des Neuen Wettsteins *nicht an der Diskussion um einzelne Texte* zu messen, sondern an der Verwendbarkeit und wissenschaftlichen Seriosität des Gesamtmaterials.

Aus dieser Offenheit folgt die Notwendigkeit einer *unverbundenen Koexistenz*. Im Rahmen eines Projekts, das seinen Lesern innerhalb eines überschaubaren Zeitrahmens einen möglichst signifikanten Überblick über Quellen bieten will, muss diese Arbeit arbeitsökonomisch geschehen. Der Neue Wettstein versteht sich als Teil einer weltweit geleisteten Anstrengung zur Erschließung antiker Quellen. Eine Reihe solcher Projekte existiert unverbunden nebeneinander oder befindet sich in lockerem Austausch. Der *Neue Wettstein* versteht sich als Teil dieser Anstrengung. Sachlich bedeutet dies, dass die Arbeitsprozesse auf einen Kernbereich konzentriert sind und mit detaillierten Spezialarbeiten und Spezialkorpora außerhalb des Projektes Neuer Wettstein gerechnet wird, die – soweit zur Zeit der Ausarbeitung drucktechnisch zugänglich – zur Kenntnis genommen und im

Blick auf das eigene Projekt ausgewertet werden. Das Projekt Neuer Wettstein leistet an dieser Stelle aber keine Feldforschung im Sinne der Spezialprojekte.⁶⁶

Das als Parallele zu ntl. Textstellen zitierte Material ist einem eigenen literarischen Textkontext mit je eigenem Inhalt und Fragehorizont entnommen. Die Anfügung eines Textausschnitts kann leicht als Steinbruch missverstanden werden, der lediglich einer gewissen Parallelomanie Vorschub leistet. Demgegenüber will die Präsentation im Neuen Wettstein *die literarische Kontextualität des zitierten Materials* beachten. Dies geschieht in dreierlei Weise. (1.) Im Literaturverzeichnis wird eine kurze Einführung zum Schriftsteller oder zur Schrift geboten, die eine zeitliche und geistesgeschichtliche Einordnung ermöglicht. (2.) Einleitungen verorten eine zitierte Textstelle in ihrem literarischen Kontext. (3.) Es erfolgt eine gegenüber dem Alten Wettstein umfangreichere Präsentation des als Parallele vorgestellten Textes.

In Summe laden die Bände des Neuen Wettsteins dazu ein, in die Enzyklopädie der ntl. Autoren und ihrer Leser / Leserinnen einzudringen, um mit diesem Basiswissen an der Interpretation dieser Schriften weiterzuarbeiten und neue Einsichten, vielleicht auch im unendlichen Spiel der Texte neue Bezüge herzustellen und für das Verstehen fruchtbar zu machen.

4. AUSBLICK

Blickt man zurück auf die Geschichte des Neuen Wettsteins und die älteren erfolglosen Versuche, das Material des zweiten Apparats der jeweiligen Gegenwart aktualisiert und zeitgerecht zugänglich zu machen,⁶⁷ so darf man mit dem bisherigen Ergebnis des aktuellen Projekts zufrieden sein. Mit den bisher erschienenen Bänden liegt für große Teile des Neuen Testaments eine beachtliche Materialsammlung vor, die, wie verschiedentlich im Kollegenkreis mündlich bestätigt wurde, aktiv genutzt wird. Die Arbeit an der Apostelgeschichte (Manfred Lang, teilweise in Kooperation mit der Katholischen Universität Leuven⁶⁸) und dem zweiten Teil des Matthäusevangeliums ist gegenwärtig noch in Gang.⁶⁹ Nur im Fall des Lukasevangeliums ist noch kein Projekt

⁶⁶ Die antike Welt hat literarische Zeugnisse und Belege zu einem überraschend breiten Spektrum an gesellschaftlichen (einschließlich ökonomischen), religiösen, politischen und juristischen Funktionen hinterlassen. In Einzelarbeiten, Sonderforschungsbereichen, Texteditionen etc. werden diese Arbeitsfelder betreut und Ergebnisse zugänglich gemacht, die die ntl. Schriften betreffen.

⁶⁷ Graf REVENTLOW, Epochen IV, 86, beklagte: „Mehrere Versuche, diese Zitate auf die heutigen kritischen Textausgaben umzustellen, also einen ‚neuen Wettstein‘ zu erarbeiten, sind bisher sämtlich aufgrund widriger Zeitumstände oder des frühen Todes verantwortlicher Herausgeber gescheitert.“

⁶⁸ Vgl. https://www.theologie.uni-halle.de/nt/corpus-hellenisticum/226905_226953/apostelgeschichte/; s. a. M. LANG / J. VERHEYDEN (Hgg.), *Goldene Anfänge und Aufbrüche: Johann Jakob Wettstein und die Apostelgeschichte*, ABG 57, Leipzig 2016.

⁶⁹ Über den Stand der Arbeit informiert: https://www.theologie.uni-halle.de/nt/corpus-hellenisticum/226905_226953/nw/#anchor227004.

gestartet worden; allerdings muss zur Fertigstellung dieses umfangreichen Forschungsprojekts damit dringend begonnen werden, nicht nur wegen des unerforschten Materials, sondern auch wegen der Zeitintensität des Projekts. Gerade bei diesem in vielerlei Hinsicht mit der hellenistischen Welt vernetzten Evangelium ist zu hoffen, dass es gelingt, finanzielle Förderung zu generieren, um diese Lücke zu schließen.

Blick man auf die Gegenwart, so mag es banal klingen, aber dem sachlichen Ansatz des Neuen Wettsteins entsprechend ist mit dem Druck der einzelnen Bände die Arbeit nicht erschöpft. Vielmehr will diese Sammlung ein inspirierendes Arbeitsinstrument für Lehrende wie Lernende im Bereich der Exegese, aber auch interessierter Nachbardisziplinen bilden. Sie zielt auf eine kritische Aufarbeitung des präsentierten Materials. Wie sind die Befunde auszuwerten und welche Konsequenzen für die religionsgeschichtliche Erforschung sind zu ziehen? In welche Problemzusammenhänge führen die Parallelen und Antiparallelen zwischen neutestamentlichen Schriften und antikem Horizont hinein?

Zu erwarten ist, dass aufgrund dieser Textbasis und möglicher sachlicher Erweiterungen eine Neu- und Höherbewertung des Einflusses des Hellenismus auf das entstehende Christentum und auch seine frühen Rezipienten hinsichtlich Sprache sowie religiöser und sozialer Vorstellungen etc. eintritt. Damit soll der Einfluss des jüdischen Traditionselements nicht bestritten werden – im Gegenteil, es ist zu erwarten, dass auch die jüdischen Strömungen sich als „Katalysatoren“ hellenistischer Einflüsse erweisen (vgl. nur Septuaginta, Philo und Josephus).

Daneben tritt ein angesichts der deutschen Geschichte häufig wiederholter Satz in das Bewusstsein, dass man aus der Geschichte lernen kann und soll. Die Hermeneutik geschichtlichen Forschens lehrt, dass die Beschäftigung mit der Vergangenheit vor allem auf Sinnstiftung der Gegenwart zielt, die so zukunftsfähig macht. Lässt sich dies auch für eine Datensammlung zu ntl. Texten behaupten? Die soziale und kulturelle Dynamik der Interaktion zwischen verschiedenen alten Kulturen liefert wertvolle Einblicke in den Prozess des interkulturellen Austauschs. Die Texte des Neuen Wettsteins bieten das Material für Grundlagenforschung zum Verständnis der – umfassend verstandenen – antiken Religiosität; damit gewinnt die Beschäftigung mit dem im Wettstein gesammelten Textmaterial einen hohen Wert für die interkulturelle und interdisziplinäre Forschung der Gegenwart als Zeit interkultureller Interaktionen und verschiedener Migrationsbewegungen. Die Zeit des Hellenismus war eine Zeit, in der östliche und westliche Kulturen verschmolzen. So liefert das Projekt des Neuen Wettstein auch wertvolles und sogar unverzichtbares Material, um einen Einblick in die Wurzeln der heutigen Werte und sozialen Interaktionen zu erhalten, die Teil unseres modernen wissenschaftlichen Dialogs sind, einschließlich des Fokus auf weitreichende Einflüsse der hellenistischen Kultur auf die heutigen Gesellschaften. Das gesammelte Material

kann auch in Bereichen anderer Disziplinen, die sich mit der Geschichte und den Wurzeln der westlichen Kultur beschäftigen (z.B. Linguistik, Politikwissenschaft, Philosophie, Hermeneutik, Anthropologie, Soziologie etc.), helfen, soziale und kulturelle Dynamiken zu verstehen, wenn unterschiedliche Kulturen zusammenfließen. Durch die Untersuchung der sozio-kulturellen Auswirkungen dieser Ideen in der Antike mithilfe dieser Sammlung werden aufschlussreiche Vergleichsdaten für die Reflexion analoger Situationen der Gegenwart bereitgestellt.

Zuletzt ein kurzer Versuch des Ausblicks, wie es mit dem Neuen Wettstein weitergehen kann. Wie der historische Überblick zeigt, ist die Idee eines Corpus Hellenisticum und die des „Neue Wettsteins“ von Beginn an ein vielfach international verflochtenes akademisches Projekt mit Sitz in Deutschland gewesen, das den Grenzüberschreitungsprozess illustriert und das Know-how namhafter internationaler Spezialisten und Institutionen zu integrieren sucht. In solcher internationaler Zusammenarbeit liegt die Chance, das Material progressiv um solche Texte zu ergänzen, die durch neue Textfunde oder durch neue Lektüren und Zugriffe auf bekannte Schriften und Textkorpora gewonnen werden. In welcher Form dies nach Abschluss der geplanten Bände erfolgen kann und wird, wäre zu klären, aber sicherlich liegt hier eine Chance in der Digitalisierung des Projekts. Auch wenn zweifelsohne die Digitalisierung der Welt, auch die der Wissenschaften, neben neuen Möglichkeiten Risiken birgt, so gehört es zu den Chancen für den Neuen Wettstein, dass die Digitalisierung seiner Texte seine langfristige Nutzung ebenso gewährleisten wie seine weltweite Verwendung und einen produktiven internationalen Austausch ermöglichen könnte.

Wie betont, ist das Konzept der Offenheit mit der Sammlung des Neuen Wettsteins verbunden. Im Falle einer zukünftigen Digitalisierung der Sammlung ergibt sich eine virtuelle Offenheit auch dahin, dass eine aktive Beteiligung der internationalen Forschungsgemeinschaft mit eigenen Ergänzungen zur Aktualisierung und zur Präzisierung des gesammelten Quellenmaterials beiträgt. So ließe sich die Signifikanz des gesammelten Materials erhöhen, die jedoch nicht zu Lasten seiner Nutzbarkeit gehen darf.

Trotz der eingangs hervorgehobenen Internationalität des Projekts ist die Wirkung der Sammlung durch die deutschsprachigen Übersetzungen der Originaltexte eingeschränkt. Eine digitale Präsentation und Vernetzung des Materials könnte dazu führen, dass Übersetzungen in unterschiedlichen Sprachen, soweit digital zugänglich, eingebettet werden. Zugleich ergibt sich, was bei einem über Jahrzehnte hinweg entstandenen Werk mit einer selbstkritisch reflektierenden Selektionsarbeit besonders wichtig ist, die Möglichkeit von textinterner Vernetzung und Referenzen, die das gesammelte Material noch besser nutzbar macht.

Eine Vernetzung könnte auch das textgeschichtliche Werden des Neuen Testaments mit in den Blick nehmen, vergisst man doch allzu leicht, dass eine auf den aktuellen

Textausgaben des NTs basierende textfokussierte Sammlung auf einer kritischen Textrekonstruktion aufruht. Neben den bereits erwähnten Textergänzungen lässt sich in einem modularen Verfahren auch über die Textfokussierung des Wettsteins hinausgehen. Die Integration von Zeugnissen aus dem Bereich der Artefakte, der Archäologie, der Siegel und Münzprägungen etc. könnte das Verstehen der ntl. Texte in ihrer zeitgenössischen Enzyklopädie weiter fördern.

Natürlich müsste auch bei einer digitalen Vernetzung und Einbettung zusätzlicher Module die strenge Wissenschaftlichkeit des Neuen Wettsteins gewahrt bleiben. Verlage müssten ihre Investitionen ebenso gesichert wissen, wie der Unterhalt des Projekts und seiner Mitarbeiter finanziell gewährleistet sein sollte. Aber alle diese Ideen sind bis dato nur Projektionen und Gedankenspiele, die die Möglichkeiten internationaler Kooperation und digitaler Technik für den Wettstein und seinen Beitrag für die nächsten Generationen erwägen.

Virgil LÁSZLÓ

PAUL'S FIGURE AND EPIMENIDES IN ACTS 17: SOME REMARKS ON THE HELLENISTIC BACKGROUND OF THE AREOPAGUS SPEECH

ABSTRACT

Acts 17:28 contains two citations. The second one comes from the Greek poet, Aratus' *Phaenomena*. The origin of the first one is more debated but a considerable part of commentators hold the opinion of a reference to the Cretan seer, Epimenides. Claire K. Rothschild has recently dedicated a monograph to the question and she came to the conclusion that not only this quotation can be rooted in the Epimenidea, but in the whole Areopagus scene Luke depicts Paul as one speaking in character, that is, as a new Epimenides. Joshua Jipp has also recently argued on behalf of seeing Paul here as a Socrates *redivivus*. My opinion is that we are not obliged to think necessarily in either-or categories regarding the Hellenistic background of Luke's storytelling but we may surmise *nebeneinander* influences.

KEY WORDS

Areopagus speech, Paul, Aratus, stoicism, Epimenides, to speak in character, Socrates *redivivus*, Hellenistic background.

ACTS 17:28

The Hellenistic background of the two quotations contained in Acts 17:28 in the Areopagus speech of the Apostle Paul is obvious.

ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

NRSV: For 'In him we live and move and have our being'; as even some of your own poets have said, 'For we too are his offspring.'

THE SECOND QUOTATION

The exact origin of the second citation ("For we too are his offspring") is just slightly debated in the literature and by the vast majority of the researchers it is attributed to

the Greek Poet Aratus (315–240 BC).¹ He was a disciple of the Stoic school founder Zeno of Kition (c. 336–265 BC) in Athens. It is remarkable, but of course just as a mere coincidence, that he was born in the city of Soli in Cilicia, which is about in a 50 km distance from Paul's Tarsus. The quotation comes from his work titled *Phaenomena*,² which aims to rephrase in a hexametric poetic form two prosaic books which were written originally in the 4th century BC. The first of these was an astronomical treatise about star constellations by Eudoxus, while the second one was the work of Theophrastus about the signs of the weather. Aratus' work enjoyed a high popularity in the antiquity. One of his contemporaries, the Greek poet Callimachus praised it for its eloquent style, Cicero translated it to Latin, and it exerted a great inspiration on Vergilius when writing his famous *Georgica*.³

The citation in Acts comes right from the beginning of this work, from the fifth line of the Invocation dedicated to Zeus.

“Let us begin with Zeus, whom we mortals never leave unspoken.
For every street, every market-place is full of Zeus.
Even the sea and the harbour are full of this deity.
Everywhere everyone is indebted to Zeus.
For we are indeed his offspring...”

As Riemer FABER points out: “To ancient Greeks Zeus was the sky-god whose control over the sun and clouds directly concerned human beings.... For Hellenistic Stoics, however, Zeus was another name for that force which controlled the universe and resided in man and beast. It is a kind of pantheism which Aratus advances in these opening lines: the divine Reason permeates every facet of human endeavour.... Thus the ancient weather-god, once depicted in anthropomorphic terms, is replaced by the Stoics with an abstract force which pervades the entire world.”⁴

M. J. EDWARDS argues that Luke very probably borrowed this quotation stemming from Aratus through the transmittance of the 2nd century BC Alexandrian Jewish philosopher named Aristobulos.⁵ According to EDWARDS, Luke would not have transplanted words originally talking about Zeus so smoothly or directly. But Aristobulos, similarly to the later Philo of Alexandria, tried to interpret Jewish religion with the help of Greek philosophy, and so he could easily transform Διός into Θεός. I personally

¹ Herbert G. Grether, “Aratus”, in: David Noel Freedman, ed. *The Anchor Bible Dictionary* Vol 1.: A-C. (New York, NY: Doubleday, 1992), 353.

² Aratus, “Phaenomena” (Transl.: G. R. Mair) in: *Callimachus, Lycophron, Aratus*. /The Loeb Classical Library/ (London: William Heinemann Ltd, 1921), 380–473.

³ Riemer Faber, “The Apostle and the Poet: Paul and Aratus.” *Clarion* 42.13 (1993): 292.

⁴ Faber 1993, 293.

⁵ M. J. Edwards, “Quoting Aratus: Acts 17,28”, *ZNW* 83 (1992): 268–269.

think about EDWARD'S position that instead of assuming Luke's religious prudery which is rather based on a presumption, we have to consider the fact that verse 28 talks about "even some of your own poets". While Aratus certainly belongs to this category, that is, to the group of Greek poets, the Alexandrian Jewish philosopher Aristobulos does not so much, especially as a possible subject of reference to the Athenians. Moreover, if there is someone among the New Testament authors who could definitely have a wide-range Greek erudition, it is Luke, the only, also ethnically Greek among them.

There is another possible source for this citation, namely the famous hymn to Zeus written by Cleanthes. Its fourth line contains "Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμέν" or "Ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα".⁶ Joseph FITZMYER excludes the possibility of the reference to Cleanthes claiming that the quotation in Acts 17:28b is entirely identical with the line from Aratus' work. But Johan C. THOM who wrote a detailed commentary to Cleanthes' Zeus-hymn has come up recently with a new suggestion. He argues that the plural in "some of your poets" very probably means a reference to Aratus as well as Cleanthes.⁷ Contrary to this argument FITZMYER says that phrasing in plural was an established way of quoting one specific thought from one specific author in Greek literature.⁸ Anyhow, in my opinion it is very interesting that just like Aratus, Cleanthes was also a personal disciple of Zeno of Kition, moreover, he immediately became the following leader of the Stoic school after the death of Zeno. These extremely close common roots of Aratus and Cleanthes may provide an explanation for the huge similarity of the two quotations, as Craig KEENER suggests.⁹

THE FIRST QUOTATION

The origin of the first part of Acts 17:28, that is, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἔσμέν, stirred a more vivid controversy than the so far treated Aratus-quotation. Hildebrecht HOMMEL dedicated two articles to unfold his viewpoint that this thought in its triadic form cited by Paul in Acts 17:28a came through the transmission of Poseidonius from Plato.¹⁰ Or Peter COLACLIDES in a short study suggested a parallelism

⁶ William S. Annis, "Cleanthes: Hymn to Zeus." (2012) <http://www.aoidoi.org/poets/loipa/cleanthes.pdf> Last visited: August 26, 2018.

⁷ Johan C. Thom, *Cleanthes' Hymn to Zeus: Text, Translation, and Commentary. / Studien und Texte zu Antike und Christentum 33.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 34. and 62–65.

⁸ Fitzmyer 1998, 610.

⁹ Craig S. Keener, *Acts: an Exegetical Commentary. Vol. 3.: 15:1–23:35.* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 2660.

¹⁰ *Tim.* 37c, *Resp.* 2.369d, *Soph.* 248c, perhaps *Symp* 206c. Hildebrecht Hommel, "Neue Forschungen zur Aeropagrede Acta 17" *ZNW* 46 (1955): 145–178. Hildebrecht Hommel, "Platonisches bei Lukas: Zu Act 17,28a (Leben-Bewegung-Sein)" *ZNW* 48, (1957): 193–200.

with the 506th line of *Bacchae* written by Euripides.¹¹ His idea did not raise too much positive reflection.

According to a huge part of the commentators, the most probable source for Luke could have been the Cretan poet and philosopher Epimenides (c. 600 BC). Beside Act 17:28 also Titus 1:12 makes a reference to his poem which was written about Minós, the legendary first king of Crete.¹² Tit 1:12 says: "It was one of them, their very own prophet, who said, "Cretans are always liars, vicious brutes, lazy gluttons.""¹³ The root of the problem is that although the Cretans admitted that Zeus was a Lord, they claimed that a wild boar horned him and thus, killed him, so they can show anyone the tomb of the god, who was proved to be, therefore, mortal.¹⁴ In Epimenides' poem, Minós, who is the son of Zeus, reflects on this sacrilegious and untrue statement. He says:

"The Cretans, always liars, evil beasts, idle bellies!
But thou art not dead; thou livest and abidest for ever,
For in thee we live and move and have our being."¹⁵

As we can see the first line is the one on which Titus 1:12 is based, and the third line could be the source for Acts 17:28a. Unfortunately, Epimenides' work did not survive in Greek. This hymn of Minós credited to Epimenides can be found as a quotation in a treatise about the book of Acts written by a Syriac Nestorian commentator named Isho'dad, who lived in the 9th century AD.¹⁶ So, can Epimenides be a source for Acts 17:28a? For instance, F. F. BRUCE supports this idea,¹⁷ just like Timothy Luke

¹¹ Peter Colaclides, "Acts 17,28a and *Bacchae* 506." *Vigiliae Christianae* 27 (1973): 161–164.

¹² Cf. *Diog. Laert.* 1.112.

¹³ In the field of logic the problem of self-reference was demonstrated based on this biblical sentence and it has the name of "the Epimenides-paradox". As the cognitive scientist Douglas HOFSTADTER phrased it: "Epimenides was a Cretan who made one immortal statement: "All Cretans are liars." A sharper version of the saying simply 'I am lying'"
Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid* (Basic Books, 1979), 17.

¹⁴ We can see that even that time they could make good business from religious tourism by exhibiting special tombs.

¹⁵ F. F. Bruce, *The Book of Acts* (Revised Edition) /The New International Commentary on the New Testament/ (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1988), 338–339.

¹⁶ It was J. Rendel HARRIS who discovered the Syriac text and prepared a hypothetical Greek translation from it:

Τύμβον ἐτεκτῆναντο σέθεν, κύδιστε μέγιστε,
Κρήτες, αἰεὶ ψευδεῖς, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.
Ἄλλὰ σὺ γ' οὐ θν σκεῖς, ἔστηκας γὰρ ζῶδς αἰεὶ.
Ἐν γὰρ σοὶ ζῶμεν καὶ κινύμεθ' ἠδὲ καὶ ἐσμεν.

J. Rendel Harris, "The Cretans Always Liars" *The Expositor* (1906): 305–317.

J. Rendel Harris, "A Further Note on the Cretans" *The Expositor* (1907): 332–337.

J. Rendel Harris, "St Paul and Epimenides" *The Expositor* (1912): 348–353.

¹⁷ Bruce 1988, 338–339.

JOHNSON.¹⁸ Contrary to them, Joseph FITZMYER in his Anchor Bible Commentary volume says the following: "That the tricolon is modeled on words of the sixth-century Epimenides of Knossos in Crete is highly unlikely..." Then, somewhat astonishingly for me, without giving any further explanation or substantiation of his judgment, he enumerates four scholars who actually are in favor of the Epimenides-theory.¹⁹ Richard I. PERVO in his *Hermeneia* commentary does not take side explicitly but provides the names of some authors on both of the pro and contra sides. So, why is this considerably significant ambiguity? It goes back to an article written by Max POHLENZ in 1949 titled "Paulus und die Stoa".²⁰ POHLENZ points to the fact that also for the authors of earlier centuries it was uncertain which texts exactly belong undoubtedly to Epimenides. In his opinion, Isho'dad was naïve to credit the hymn to Minós. Another argument from POHLENZ is that while the first line of the Syriac translation which is referred in Titus 1:12 kept its hexametric structure, the third line which is allegedly would be in connection with Acts 17:28a did not keep the hexametric form. My opinion is, that since the Greek version is only a possible reconstruction translated back from the Syriac, we may not have to consider this as a decisive argument.

THE FIGURE OF PAUL AND EPIMENIDES

At this point we have arrived to the proper theme of this paper, which is the connection between the figure of Paul in the scene in Athens and that of Epimenides. In 2014 Claire K. ROTHSCHILD dedicated a monograph to this whole Epimenides-problem, titled "Paul in Athens: The Popular Religious Context of Acts 17." After researching the issue in depths, she has arrived to the conclusion that not only the origin of Acts 17:28a can be attributed to Epimenides, but regarding the whole Areopagus speech: "...Luke makes Paul speak in character (i.e., *πρόσωποποιία*) in order that he might "appear" at the high point of the narrative as this ancient Cretan seer, the individual accredited with transferring Cretan Zeus worship to Athens. Such a portrayal of Paul as Epimenides, one of the seven sages and the philosopher's hero, met one of the author's most important literary goals, namely to present Paul as the early Christian cult transfer facilitator *par excellence* (*κτίστης, οἰκιστής*), a representation Luke knew, at least in part, from Paul's self-descriptions in his letters."²¹

¹⁸ Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles / Sacra Pagina Vol. 5.* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 339.

¹⁹ Fitzmyer 1998, 610.

²⁰ Max Pohlenz, "Paulus und die Stoa" *ZNW* 42 (1949): 69–104.

²¹ Claire K. Rothschild, *Paul in Athens: The Popular Religious Context of Acts 17.* / *WUNT* 341/ (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 4.

So, what do we know about Epimenides? There are several, sometimes differing ancient sources about his figure, including Plato,²² Aristotle,²³ and Pausanias.²⁴ The most ample material is delivered by the 3rd century AD biographer of Greek philosophers, Diogenes Laertius. According to him, the Cretan Epimenides one day was sent by his father after a sheep that went astray. Looking for the sheep led him to the Diktaean Cave close to Knóssos, where he fell asleep for 57 years. When he woke up, he received the gift of prophecy and while maintaining his young appearance, from his family he could find only his brother who became an old man by this time. Because of his long nap he attained the status of θεοφιλέστατος, that is, “favorite of the gods”.²⁵

Another feature of Epimenides connects him closely to the history of Athens. When in 632 BC Cylon attempted to become a tyrant of Athens, his coup was choked. While Cylon and his brother managed to escape, his followers took refuge in the temple of Pallas Athene on the Acropolis. To ensure their safety they roped them to the statue of the temple and they went to the trial like this, at least according to Plutarch. But the rope was broken on its own accord. The Alcmaeonid ἄρχων, Megacles and his fellows saw this as a sign coming from the goddess Athene meaning a repudiation of his suppliants. Therefore, they stoned to death Cylon’s followers. Just a short remark at this point: in April 2016 two mass graves containing 80 bodies were found in Palaio Faliro, which is a suburb of Athens. The skeletons date from the second quarter of the seventh century BC, based on which fact it was proposed that they may belong to the massacred followers of Cylon.²⁶

Returning to our story, because of the violation of the terms of surrender, the city of Athens was devastated by pestilence coming from the divine realm as a judgment, which was considered by the Athenians as an ἄγος, curse, and a μιάσμα, stain. In order to purify their city, based on an oracle, they summoned Epimenides from Crete to Athens. His cure for the problem was that he released black and white sheep on the Areopagus and ordered the Athenians that wherever the sheep lays down, let they build altars and sacrifice the sheep on them. The treatment was successful and effective so the city council ordered the permanent preservation of these altars on the Areopagus. As Diogenes Laertius writes in the 3rd century AD: “Hence even to these days altars (βωμούς) may be found in different parts of Attica with no name inscribed upon them (ἀνωνύμους), which are memorial of this atonement (ἐξιλάσεως).”²⁷ These Attican

²² *Leg.* 642D–643A.

²³ *Ath. Pol.* 1.

²⁴ *Paus.* 2.21.3–4.

²⁵ *Diog. Laert.* 1.109–110.

²⁶ Tia Ghose, “Shackled Skeletons Could Be Ancient Greek Rebels” *Live Science* (2016–04–15). <https://www.livescience.com/54432-mass-grave-uneearthed-in-greece.html> Last visited: August 26, 2018.

²⁷ *Diog. Laert.* 1.110.

altars without names were well known in the antiquity, Pausanias²⁸ and Philostratus²⁹ also mention about their existence. The grateful Athenians offered money to Epimenides and a ride back to his home but he accepted only a branch of the sacred olive tree of the city as a sign of friendship between Athens and Crete.

Of course, one could say that βώμοι ἀνωνύμοι and βώμοι dedicated to the ἀγνώστος θεός are not necessarily the same. But on the other side, Luke might have had a good reason to make a slight change by substituting *anonymous* with *unknown*. For instance, Paul wants to reveal the identity of this god, which can be done with a still unknown God but not with an anonymous one.

According to Diogenes Laertius it was also Epimenides who later gave advices to the great Athenian legislator Solón (c. 638–558 BC) in a letter, or according to Plutarch, personally.³⁰ The source of his lore regarding governance is connected to Minós and Zeus. As we mentioned before, Epimenides had his long sleep in the Dictean Cave of the Mount Ida. This was the place where according to mythology the baby Zeus was hidden by his mother Rhea from his father, Kronos and was raised under the protection of the Kouretes, the mythical warriors. The first Cretan king, Minós, who was the son of Zeus and Európe, came to this cave in every eight years to visit his father. He received the Cretan law from Zeus. Epimenides after his long sleep in this holy place considered himself as a brother of Minós and the Cretans titled him as νέος Κούρηξ

Now, in a nutshell, ROTHSCHILD'S main arguments for supposing interconnection and drawing parallels between the apostle and the Cretan seer are the following.³¹

- I mention it first, though these are probably the less important, that she points to several minor details where she can see similarity between the two figures. We do not have the opportunity to enumerate them all, so I highlight just two tiny examples. Paul arrives alone to Athens, just like Epimenides did, although Paul usually travelled in the company of his one or more colleagues. The other one is that Paul's central argument of the whole speech in verse 31 is that judgment is coming. Epimenides came to Athens because the judgment of the deity was on the city after the massacre of Cylon's followers.
- The altar inscription to an unknown god is Paul's "text" for his sermon which circumstance seems to be very allusive. According to Rothschild, "Paul could have expected "Areopagites" to welcome a reappearance of their old friend."³²
- The very existence of such an altar, as we could see, is most probably bound to the figure of Epimenides, since based on our knowledge of ancient literature, he was the

²⁸ Paus. 1.114.

²⁹ *Vit. Apoll.* 6.3.

³⁰ *Vit Sol.* 12.4–6.

³¹ Rothschild 2014, 23–24.

³² Rothschild 2014, 53.

one who erected similar things. Thus, hypothesizing Luke's logic, the best person to reveal the identity of the "unknown god" would be him.

- Epimenides was an Athenian hero, whose story belonged to the Areopagus where Paul was taken to speak. He was also a religious reformer from "the East" bringing the Cretan form of Zeus cult to Athens. "For Luke, *both* Paul and Epimenides are strangers from afar summoned to Athens to fix a mistake, *both* announce that the tomb of their god is a lie; and, *both* transfer eastern cult traditions to Greece through Athens."³³ Therefore, ROTHSCHILD'S conclusion is: "...the speaker of the Areopagica may be Epimenides *redivivus* – the aim of his speech to make known the identity of an *immortal* God famous for his empty tomb."³⁴

CONCLUSION

Is ROTHSCHILD right with her theses? E.g. Joshua JIPP, in his book review of ROTHSCHILD'S monograph opines that she successfully evinces the incredible potentiality the Areopagus speech has to resonate with numerous ancient religious and philosophical traditions and particularly with the *Epimenidea*, the body of traditions related to the Cretan seer. It is without any doubt that all interpreters of Acts should carefully listen to her insights. Anyhow, he remained unconvinced about the larger argument that Luke would depict Paul as Epimenides.³⁵ Actually, it was him, who two years before Rothschild, that is in 2012, dedicated an article to his theory that Paul being on trial appears in Acts 17:16–21 as Socrates *redivivus*.³⁶ One of his main arguments is that Paul was charged by trying to introduce new or foreign deities to Athens just like in the case of Socrates.³⁷

My personal opinion is that just like the end has come for the 20th century *either-or/entweder-oder* exegesis regarding the Jewish and Hellenistic backgrounds of the New Testament texts, we can also assume more *nebeneinander* influences, in this case just within the Hellenistic background, as well. The patterns of Socrates and Epimenides together in the figure of Paul in the Areopagus are not something necessarily mutually exclusive possibilities but they can function intertwined within the same text, meant for the edification of us, attentive readers.

³³ Rothschild 2014, 24.

³⁴ Rothschild 2014, 64.

³⁵ Joshua W. Jipp, "Review of Rothschild, Claire K.: Paul in Athens: The Popular religious Context of Acts 17" *Themelios* 40.3 (2015): 524–526.

Jipp could build on the theoretical foundations of Karl Olav SANDNESS, for instance. Cf.: Karl Olav Sandnes, "Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech" *JSNT* 50 (1993): 13–26.

³⁶ Joshua W. Jipp, "Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16–34 as *Both* Critique and Propaganda." *IJBL* 131.3 (2012): 567–588.

³⁷ Cf. Plato: *Eutyphr.* 1C; 2B; *Apol.* 24B; Xenophon: *Mem.* 1.1.1. Jipp 2012, 571.

CLASSICAL AUTHORS

Aratus	<i>Phaenomena</i>
Aristotle	<i>Ath. Pol.</i> 1.
Diogenes Laertius	<i>Diog. Laert.</i> 1.109–110. <i>Diog. Laert.</i> 1.112.
Pausanias	<i>Paus.</i> 1.114. <i>Paus.</i> 2.21.3–4.
Philostratus	<i>Vit. Apoll.</i> 6.3.
Plato	<i>Apol.</i> 24B. <i>Eutyphr.</i> 1C; 2B. <i>Leg.</i> 642D–643A. <i>Resp.</i> 2.369d. <i>Soph.</i> 248c. <i>Symp</i> 206c. <i>Tim.</i> 37c.
Plutarch	<i>Vit. Sol.</i> 12.4–6.
Xenophon	<i>Mem.</i> 1.1.1.

BIBLIOGRAPHY

- Annis, William S., *Cleanthes: Hymn to Zeus*. 2012. <http://www.aoidoi.org/poets/loipa/cleanthes.pdf> Last visited: August 26, 2018.
- Aratus, "Phaenomena." (Transl.: Mair, G. R.) In: *Callimachus, Lycophron, Aratus*. /The Loeb Classical Library/ London: William Heinemann Ltd, 1921, 380–473.
- Bruce, F. F., *The Book of Acts*. (Revised Edition) /The New International Commentary on the New Testament/ Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1988.
- Colaclides, Peter, "Acts 17,28a and Bacchae 506." In: *Vigiliae Christianae* 27 (1973): 161–164.
- Edwards, M. J., "Quoting Aratus: Acts 17,28." In: *ZNW* 83 (1992): 268–269.
- Faber, Riemer, "The Apostle and the Poet: Paul and Aratus." In: *Clarion* 42.13 (1993): 292.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Acts of the Apostles*. /The Anchor Bible Vol. 31./ Garden City, NY: Doubleday, 1998.
- Grether, Herbert G., "Aratus." In: Freedman, David Noel ed.. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol 1.: A-C. New York, NY: Doubleday, 1992, 353.
- Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Basic Books, 1979
- Harris, J. Rendel, "The Cretans Always Liars." In: *The Expositor* (1906): 305–317.
- Harris, J. Rendel, "A Further Note on the Cretans." In: *The Expositor* (1907): 332–337.
- Harris, J. Rendel, "St Paul and Epimenides." In: *The Expositor* (1912): 348–353.
- Hommel, Hildebrecht, „Neue Forschungen zur Aeropagrede Acta 17.“ In: *ZNW* 46 (1955): 145–178.

- Hommel, Hildebrecht, „Platonisches bei Lukas: Zu Act 17,28a (Leben-Bewegung-Sein).“ In: *ZNW* 48 (1957): 193–200.
- Jipp, Joshua W., “Review of Rothschild, Claire K.: Paul in Athens: The Popular religious Context of Acts 17.” In: *Themelios* 40.3 (2015): 524–526.
- Jipp, Joshua W., Paul’s Areopagus Speech of Acts 17:16–34 as *Both Critique and Propaganda*. In: *JBL* 131.3 (2012): 567–588.
- Johnson, Luke Timothy, *The Acts of the Apostles*. /Sacra Pagina Vol. 5./ Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.
- Keener, Craig S., *Acts: an Exegetical Commentary. Vol 3.: 15:1 – 23:35*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014.
- Pohlenz, Max, „Paulus und die Stoa.“ In: *ZNW* 42 (1949): 69–104.
- Rothschild, Claire K., *Paul in Athens: The Popular Religious Context of Acts 17*. /WUNT 341/ Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Sandnes, Karl Olav, “Paul and Socrates: The Aim of Paul’s Areopagus Speech.” In: *JSNT* 50 (1993): 13–26.
- Thom, Johan C., *Cleanthes’ Hymn to Zeus: Text, Translation, and Commentary*. /Studien und Texte zu Antike und Christentum 33./ Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Martin MEISER

DIE RELIGIÖSE UND KULTURELLE ENZYKLOPÄDIE DES MARKUSEVANGELIUMS

Die Frage nach der Enzyklopädie des Markusevangeliums meint die Erschließung der vom Evangelisten vorausgesetzten oder explizierten Kenntnisse und Normsysteme¹ anhand von Zeugnissen aus den umgebenden Kulturkreisen, dem jüdischen wie dem griechisch-römischen. Man könnte aufgrund der beiden Adjektive in der Überschrift einwenden, alles Leben, auch alles kulturelle Leben in der Antike sei religiös durchdrungen. Das mag für Israel gelten; für den griechisch-römischen Kulturkreis gilt das nur in gewisser Hinsicht. Man mag ferner einwenden, die Unterscheidung zwischen griechisch-römischem und jüdischem Kulturkreis sei insofern obsolet, da das Judentum in vielerlei Hinsicht von dem umgebenden Hellenismus beeinflusst worden sei. Doch gibt es eine ganze Bandbreite möglicher jüdischer Haltungen dazu, die sich in Sprache, gedanklicher Nähe oder impliziter oder expliziter Distanz und auch in politischer Aktion² ihren Ausdruck verschafft. Hellenisierte Juden bauten im zweiten Jhdt. v. Chr. in Jerusalem ein Gymnasium, wo man nackt geturnt hat, aber der werdende Märtyrer Eleazar hat dieses Gebäude wohl kaum betreten. Nur differenzierte Wahrnehmung hilft dazu, das Markusevangelium in seiner kulturellen und religiösen Enzyklopädie genau zu verorten.

In den letzten Jahren sind wichtige Sammlungen von Vergleichstexten zum Markusevangelium erschienen, für den griechisch-römischen Bereich inklusive Philo und Josephus durch Udo Schnelle unter Mitarbeit von Manfred Lang und Michael Labahn

¹ Literaturwissenschaftlich kann man das, was der Erzähler von sich als Werthaltungen etc. zu erkennen gibt, und was er den einzelnen Figuren seiner Erzählung an Werthaltungen zuschreibt, mit den Begriffen *Knowledge World* („Kenntnisse“), *Orientation World* („Normen und Normsysteme“), *Wish World* („Wünsche“), *Intention World* („Pläne“) differenzieren. Vgl. dazu RYAN, Marie-Laure: *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press 1991; GUTENBERG, Andrea: *Mögliche Welten. Plot und Sinnstiftung im englischen Frauenroman* (Anglistische Forschung 285), Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2000. In die Evangelienexegese hat das Konzept Eingang gefunden durch HUEBENTHAL, Sandra: *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 323f. Für die hier verhandelten Fragen sind vor allem die *Knowledge World* und die *Orientation World* von Belang.

² Dass Jesus vom Ölberg aus in Jerusalem einzieht, kann an messianische Hoffnungen erinnern, die sich mit dem Ölberg verbunden hatten (Josephus: *De bello Iudaico* II 261f.). Die Art, wie nach Mk 11,9 Jesus ein Ehrengelicht bekommt, mag an den Trauerzug beim Begräbnis Herodes d. Gr. (Josephus: *De bello Iudaico* 672–673) erinnern.

erarbeitet, für den jüdischen Bereich durch Bruce Chilton und andere.³ Unter den neueren Kommentaren sind vor allem die Werke von Adela Yarbro Collins und von Lars Hartman von Bedeutung.⁴ Alle diese Werke habe ich mit großem Gewinn herangezogen und vor allem die Belege aus griechisch-römischer Literatur geschöpft, ohne dass ich das jeweils vermerken werde.

I. DAS MARKUSEVANGELIUM ALS GESTALTETER TEXT

A) PHILOLOGISCHE GESTALTUNG

Das Markusevangelium ist ein original griechischer Text⁵ einfacher Stilhöhe.⁶ Sprachlich bessere Wendungen treten nur gelegentlich auf.⁷ Markus verwendet aramäische Wörter und übersetzt sie auch korrekt. Sein Text ist aber als Ganzer keine Übersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen. Nur griechisch möglich sind der genitivus absolutus und die stets nachgestellten Partikel γάρ oder δέ, die in sehr literalen Übersetzungsteilen der Septuaginta wie den Königebüchern kaum anzutreffen sind. Nur griechisch möglich ist ein substantivierter Artikel, wie er in Mk 8,33 (τὰ τοῦ θεοῦ / τὰ τῶν ἀνθρώπων) an zentraler Stelle begegnet.

Bestimmte Ausdrücke haben ihr Pendant in paganer Gräzität, etwa ῥύσις als Krankheitsbezeichnung (Mk 5,22)⁸ oder ἐκπνεύω als Bezeichnung des Sterbens (Mk 15,37)⁹.

³ SCHNELLE, Udo: *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus, Band I/1.1 Texte zum Markusevangelium*, hrsg. v. Udo Schnelle unter Mitarbeit von Manfred Lang und Michael Labahn, Berlin–New York: de Gruyter 2008; CHILTON, Bruce et al.: *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark. Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls, and Rabbinic Literature*, Leiden–Boston: Brill 2010. Mittlerweile sind wichtige Texte auf Ungarisch zugänglich, vgl. BERGER, Klaus / COLPE, Carsten: *Vallástörténeti Szövegyűjtemény az Újszövetséghöz*, Szőnyi Etelka (szerk.), Szeged: JATE Press 2018.

⁴ COLLINS, Adela Yarbro: *Mark* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press 2007; HARTMAN, Lars: *Mark for the Nations. A Text- and Reader-Oriented Commentary*, Eugene: Wipf & Stock 2010.

⁵ Lateinische Fremdwörter begegnen vor allem in den Bereichen des Militärwesens (κεντυρίων Mk 15,39; σπεκουλάτωρ Mk 6,27) und der Rechts- und Verwaltungssprache (δηνάριος Mk 6,37; κήνσος Mk 12,14; καισαρ Mk 12,16f.; κοδράντης Mk 12,42).

⁶ Umgangssprachlich sind bestimmte Wörter wie κράβαττον 2,4.11f.; 6,54 (Lukas verbessert: κλίνη Lk 5,18), ἀνὰ μέσον 7,31; σπέρμα für Nachkommenschaft 12,20–22 oder auch Wortwiederholungen (6,7 δύο δύο; 6,39 συμπόσια συμπόσια; 6,40 πρᾶσαι πρᾶσαι). Umgangssprachlich ist die Bezeichnung des Sees Genesareth als Meer (Mk, 1,16; 5,1; Lukas verbessert: λίμνη Lk 8,22).

⁷ In Mk 2,9; 6,52 hat Markus das attributive gebrauchte Personalpronomen gegenüber dem Bezugswort vorausgenommen (ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι / ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη), ähnlich in Mk 9,24 (βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ); Mk 14,40 (αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί); 14,65 (αὐτοῦ τὸ πρόσωπον). In Mk 5,26 hat er eine geschlossene Wortstellung gebildet (τὰ παρ αὐτῆς πάντα), ebenso in Mk 4,19; 11,5; 13,4. Eine Trennung zwischen Bezugswort und Attribut findet sich in Mk 3,1; 5,30; 14,67. Besser gelungen ist auch die Wendung ἵνα μηδενὶ ἄ εἶδον δηγήσονται in Mk 9,9.

⁸ Belege bei COLLINS: *Mark*, 280.

⁹ SCHNELLE / LANG / LABAHN, *Neuer Wettstein*, 732, verweisen auf Sophokles: *Aiax* 10,26 als Parallele.

Andere Termini sind biblisch geprägt, aber unmittelbar anschlussfähig auch im griechisch-römischen Kulturkreis. Das gilt etwa für den Begriff ἀρχή für den Beginn einer Darstellung¹⁰ oder für εὐαγγέλιον für die gute Nachricht, etwa die Geburt eines Sohnes oder die Beendigung eines Krieges¹¹, oder für βλασφημεῖν¹², aber auch für den Begriff ἔσχατος, der völlig profan den letzten Lebensabschnitt vor dem Tod bezeichnen kann.¹³

Einfluss der Septuaginta ist in der Syntax in der häufigen Voranstellung des Verbuns zu erkennen¹⁴, ebenso in der gelegentlich auftretenden Figur des enklitischen Pronomens am Satzende.¹⁵ In der Semantik findet sich der Einfluss der Septuaginta in einigen allgemein-christlichen Wendungen¹⁶ und in Spezialfällen wie dem idiomatischen Ausdruck ἄρτον φαγεῖν¹⁷ oder in der Verwendung von λόγος für „Sache“.¹⁸ Jüdischen Konventionen entspricht das absolut gebrauchte διδάσκειν; es heißt „im Gespräch Halacha erteilen“.¹⁹

¹⁰ Vgl. neben Hos 1,2^{LXX} u.a. Apollonius von Rhodos I 1; Tacitus: *Historiae* I, 1,1 sowie insgesamt SCHNELLE / LANG / LABAHN, *Neuer Wettstein*, 1–3.

¹¹ Für Ersteres vgl. Theophrast: *Characteres* 17,7, für Letzteres Plutarch: *Pompeius* 66,3 u.a. Auch in den Sprachgebrauch des griechisch-sprachigen Judentums ist diese profane Verwendung eingegangen, vgl. Philo: *De Josepho* 245; Josephus: *De bello Iudaico* IV 618. Zum theologischen Gebrauch im antiken Judentum vgl. PsSal 11,1; 4Bar 3,11.

¹² Vgl. Dion Chrysostomus: *Oratio* 3,53.

¹³ So bei Xenophon: *Hellenica* II 3,49, sowie einer Inschrift aus Kos, auf die COLLINS: *Mark*, 279, verweist; vgl. BENEDUM, Jost: Griechische Arztschriften aus Kos, *ZPE* 25 (1977), 275–276: 270.

¹⁴ Nie begegnet die Konstruktion ὅπου/οὐ ... ἐκεῖ für ׀שׁ ... אשׁר (vgl. dagegen Apk 12,6), nie der Pleonasmus des wiederholten Personalpronoms in einem Relativsatz (vgl. dagegen Apk 3,8), nur einmal ἡς ... αὐτῆς (Mk 7,25). Zu erwähnen ist auch Mk 8,12 wegen des εἰ, ferner die Konstruktion ἄρχομαι + Inf. (Mk 5,17 u.ö.; vgl. Gen 9,20).

¹⁵ Mk 1,37; 2,11; 3,32.34; 5,19.34; 6,18.23; 9,19; 10,20.

¹⁶ Hierher gehören ψυχή i.S. v. נפש (Mk 8,35); βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mk 1,15); υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Mk 2,10); das mk-redaktionelle καρδιά (Mk 6,52).

¹⁷ Mk 3,20. Die Wendung steht allgemein für „essen“, nicht speziell für „Brot essen“.

¹⁸ Mk 1,45; 11,29. Hierher gehört auch der unkommentierte Wechsel zwischen σατανᾶς und Βεελζεβουλ sowie zwischen πνεῦμα ἀκάθαρτον und δαίμονιον.

¹⁹ Mk 1,21; 2,13; 6,1.34; 14,49. Markus gebraucht das Verbum weder wie im Griechischen für die Vermittlung von Anfangsgründen des Wissens noch für die Mitteilung apokalyptischer Geheimnisse.

B) NARRATOLOGISCHE GESTALTUNG

Ich wähle eine rezeptionsästhetische, narratologisch unterfütterte Perspektive auf den Endtext. Zwar hat man wohl kaum das Evangelium ungekürzt in der Gemeindeversammlung vorgelesen. Die Form der episodischen Erzählung legt nahe, dass man aus einzelnen Perikopen einzelne Details des Christusbildes entwickelt und einzelne Regelungen begründet hat. Aber es gibt doch umfangreiche Kompositionsstrukturen.²⁰ Auch wird sich aufgrund wiederholter Wahrnehmung einzelner Perikopen ein Gesamtbild ergeben, das einigen der narratologisch erkennbaren Gesichtspunkte explizit oder wenigstens implizit entspricht.

C) INTERTEXTUELLE GESTALTUNG

Als autoritativer Text, auf den im Markusevangelium Rückbezüge begegnen, erscheint bereits im zweiten Vers des ersten Kapitels die Heilige Schrift Israels.²¹ Sie trifft Statuszuweisungen²² und bewertet Erzählfiguren²³; sie ist aber zugleich Norm, mit der sich Jesus zu den Traditionen Israels bekennt²⁴, die er Geheilten und Gemeindegliedern²⁵ verbindlich macht, und sie trifft Zukunftsaussagen.²⁶ Sie gibt Jesus am Kreuz aber auch die Worte der Klage in den Mund.²⁷ Auf griechische Literatur wird nicht explizit verwiesen; auch implizite Anspielungen auf literarische Texte sind nicht nachweisbar.

²⁰ Dazu gehören die Sandwichtechniken in Mk 3,20–35; 5,21–43; 6,6–44, die Vorordnung von Mk 1,44 vor Mk 2,1–12, ferner die Konzentration der Regelungen längerfristiger Lebensverhältnisse in dem Abschnitt Mk 8,27–10,52, verknüpft mit den Leidensankündigungen.

²¹ Als menschliche Autoren werden Jesaja in Mk 1,2 (Mischzitat incl. Jes 40,3); Mk 7,6 (Jes 29,13f.), Mose in Mk 7,10 (Ex 20,12/Dtn 5,16; Ex 21,17/Lev 20,9) und David in Mk 12,35 genannt.

²² Mk 1,2f.

²³ Sie bewertet Jesus (Mk 11,9, mit Ps 118,25f.; Mk 12,11f., mit Ps 118,22f.; Mk 12,36, mit Ps 110,1), Johannes den Täufer (Mk 1,2f. mit Ex 23,20; Jes 40,3; Mk 9,12f., mit Mal 3,23f.), die Jünger (Mk 8,18 mit Jer 5,21; Mk 14,27 mit Sach 13,7), das Volk (Mk 4,12 mit Jes 6,9f.), die Pharisäer (Mk 7,6f. mit Jes 29,13f.), weitere Nebenfiguren (Mk 11,17, mit Jes 56,7 und Jer 7,11), schließlich die Eliten Israels als Nachfolger der Prophetenmörder (Mk 12,1–12, mit sachlicher Nähe zu 2Chr 36,15f.).

²⁴ Mk 12,29f., mit Dtn 6,4f. und Lev 19,18.

²⁵ Ersteres Mk 144, letzteres Mk 10,6–8 mit Gen 2,24; Mk 10,19 mit Gen 20,13–15.

²⁶ Allerdings ist auch die Möglichkeit einer alternativen Deutung zu erwägen: Markus belässt es bei Herodes Antipas bei der ungenauen Bezeichnung König, um ihm, der während seines Gastmahls das Leben anderer (des Johannes des Täufers) forderte, Jesus als wahren König gegenüber zu stellen, der sein Leben für andere gab und dies in seinem letzten Mahl kundtat.

²⁷ Mk 15,34, mit Ps 22,2.

2. WELTWAHRNEHMUNG

A) GEOGRAPHISCHE UND HISTORISCHE REALIEN

Der Evangelist bemüht sich nicht, den Lesern eine genaue Lagebestimmung der von ihm genannten Orte oder Landschaften zu vermitteln.²⁸ Der Leser muss hier aus eigener geographischer Kenntnis ergänzen oder korrigieren, so im Falle der problematischen Ortsangaben Mk 10,1; 11,1, oder er akzeptiert es als Teil der Tradition der eigenen Gruppe, die sich dafür nicht interessiert. Nicht viel besser steht es mit historischen Realitäten: Markus bezeichnet Herodes Antipas zu Unrecht als König²⁹ und führt Pontius Pilatus völlig ohne Titel ein. Bei beiden fehlt jede zeitliche Einordnung. Herodes Antipas wird nach dem unrühmlichen Ende seiner Karriere anno 39 später, um anno 70 kaum mehr im allgemeinen Gedächtnis der Zeitgenossen gewesen sein – Markus setzt ein Grundwissen über ihn voraus, das man innerhalb einer stabilen Gruppe weitergibt. Der Evangelist lässt mit der möglichen Ausnahme Mk 5,39 jede methodische Distanz zu dem von ihm Berichteten vermissen, anders als Herodot³⁰ oder gar Thukydides.³¹ Ebenso setzt er zumeist³² voraus, dass seine Leser über die religiöse Lebenswelt der von ihm beschriebenen Landschaft Bescheid wissen. Besondere Räume des griechisch-römischen Bereichs wie Tempel oder heilige Haine interessieren ihn nicht, besondere jüdische Räume hingegen sehr wohl. Die Synagoge ist der Ort, an dem Jesus lehrt, an dem aber er wie seine Anhänger Anfeindungen erfahren (Mk 3,1; 13,9). Der Tempel ist Ort der Lehre und Infragestellung durch die Hohenpriester wie Gegenstand der Untergangsw Weissagung. Jerusalem ist die Stadt, in der Jesus gewaltsam zu Tode kommt. Weder die jüdische Konnotation „heilige Stadt“ wird positiv alludiert noch (mit Ausnahme von Mk 3,8) die Geschichte der eigenen Gruppe der Jesusanhänger mit ihren Anfängen in Jerusalem.³³

In der Frage des Geschichtsbildes folgt Markus den Konventionen seiner Gruppe und denkt Schöpfung und Weltende unter Vorgaben der Heiligen Schrift Israels. Selbst

²⁸ Die meisten der Orts- und Landschaftsbezeichnungen sind unproblematisch. Der Ausdruck „Syrophönizien“ (vgl. Mk 7,26) fehlt bei Strabo in seiner Geographie (XVI 2,2; XVI 2,21f.), wo Syrien und Phönizien unterschieden werden, begegnet aber bei dem Syrer Lukian: *Deorum Concilium* 44.

²⁹ Mk 12,26, mit Ex 3,6; Mk 13 passim.

³⁰ Dessen methodische Überlegungen reichen von der Angabe, Wissen selbst in Erfahrung gebracht zu haben (Herodot, *Historiae* I,105,3; 131,1; 140,1.2; 170,1; 171,2; 196,1), über die Einschätzung als wahrscheinlicher Hypothese (Herodot, *Historiae* I,145,1; 172,1; 214,5) oder der bloßen Vermutung (Herodot, *Historiae* I,57,1; 97,2; 172,1) bis zur Distanzierung (Herodot, *Historiae* I,153,1; 187,5; 201,1) und offenen Skepsis (Herodot, *Historiae* I,75,6; 182,1).

³¹ Thukydides I,22.

³² Die Ausnahme Mk 12,18 ist historisch korrekt, soll aber vor allem die Frage der Sadduzäer nach der Totenauferweckung von vornherein als unernst charakterisieren.

³³ Zur Raumkonzeption im Markusevangelium vgl. insgesamt BOSENIUS, Bärbel: Der literarische Raum des Markusevangeliums (WMANT 140), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014.

das Motiv der Entsprechung zwischen Urzeit und Endzeit mag Markus bekannt gewesen sein, wie Mk 1,13 nahelegen könnte³⁴, aber auch die griechisch-römische Vorstellung vom goldenen Zeitalter, die inmitten der Gleichnisrede in Mk 4,28 in dem Stichwort *αὐτομάτη* auftaucht.³⁵ Mk 13 wird der griechisch-römische Leser mit dem Motiv unheilankündigender Prodigien in Form von Erdbeben³⁶ oder herabfallender Sterne³⁷, aber auch mit dem Motiv des Zerreißens familiärer Bande im eisernen Zeitalter³⁸ in Verbindung bringen, der jüdische Leser mit anderen apokalyptischen Texten. Allerdings entfaltet Markus, anders als die meisten dieser Texte, keine spezielle Hoffnung für Israel als politische Größe.³⁹ Mk 13,5–13 verweist auf Konflikte inmitten verschiedener jüdischer Gruppierungen und auf Konflikte mit der römischen Gesellschaft, aber nicht auf die spezielle politische Situation im Lande Israel.⁴⁰

B) SOZIALGESCHICHTLICHE WAHRNEHMUNGEN

Die Weltwahrnehmung des Evangelisten ist eine Weltwahrnehmung von unten. Wir suchen vergebens philosophische Gespräche eines Königs mit Gelehrten wie im Aristeasbrief. Man braucht nicht viel Zeit, um die Wahrnehmung politischer Eliten bei Markus zu skizzieren: Herodes Antipas lässt um eines unbedachten Schwures willen den Täufer umbringen, die Hohenpriester tun alles, um ein weiteres Wirken Jesu zu verhindern, und Pontius Pilatus steht Jesus nicht als Gesprächspartner, sondern als

³⁴ In Mk 1,13 ist nicht ganz sicher, ob die Stelle „und er war mit den Tieren“ positiv gemeint ist und auf den Tierfrieden nach Jes 11,6–8 anspielt. Dass außergewöhnliche Menschen Macht über die wilden Tiere haben, wird auch von Pythagoras (Jamblich: *Vita Pythagorae* 142) und Apollonios von Tyana (Philostrat II.: *Vita Apollonii* VI 24) behauptet. Beide Quellen könnten aber auch antichristliche Quellen sein.

³⁵ Hesiod, *Opera et dies* 117f.; vgl. Platon, *De re Publica* 272a; Philo: *De opificio mundi* 167. An anderer Stelle bezeichnet der Begriff schlicht das, was nicht angebaut wird, sondern wild wächst (Herodot, *Historiae* IV 74; Diodorus Siculus I 8,1, über die Nahrung der ersten Menschen).

³⁶ Für die Deutung von Erdbeben als Prodigien vgl. Plinius, *Naturalis Historia* II 200. Die Liste der Beispiele für Erdbeben in der Antike bei Seneca: *Naturales Quaestiones* VI 1,1–3 zeigt die Häufigkeit des Phänomens in der realen Welt.

³⁷ Es gilt als Unglückszeichen, im Traum Sterne zu sehen, vor allem herabfallende Sterne (Artemidor: *Oneirocritica* II 36; V 23).

³⁸ Hesiod: *Opera et dies* 174ff.; Ovid: *Metamorphoseon libri* I 143–150.

³⁹ In Mk 13,7f. ist, anders als in 2Bar 70,9, nicht von der Vernichtung der Feinde des Messias die Rede. Gott ist „Vater“ für die Glaubenden (Mk 11,25), aber nicht in Bezug auf Israel als Ganzes (so aber z.B. Jub 1,24; 2,19; 19,29).

⁴⁰ HUEBENTHAL: *Markusevangelium*, 370.

Richter gegenüber.⁴¹ Zu den politischen Eliten zeigt sich in Mk 10,42–44 mindestens eine innere Distanz.⁴²

Den wirtschaftlichen Eliten gibt Jesus lediglich den Rat, sich ihres Reichtums zu entledigen. Mk 10,17–31 dürfte auf sie kaum einladend wirken. Reichtum führt zu unangemessener emotionaler Bindung (Mk 4,19; 10,17–22) und zu asozialem Verhalten (Mk 12,38–40).

Den geistigen Eliten wirft Jesus mangelndes Nachdenken (Mk 3,23–27) und hinsichtlich ihrer eigenen Orientierungsmaßstäbe Unkenntnis (Mk 2,25f.; 10,3–8; 12,24–27.35–37) und Verfehlung (Mk 7,6–13; 12,1–8) vor. Sie ihrerseits nehmen Jesus als jemand wahr, der seiner Verantwortung für das Verhalten seiner Schüler nicht gerecht wird (Mk 2,24; 7,5).

Für die sozialgeschichtliche Verortung des Evangelisten ist m.E. am wichtigsten Mk 9,3: „Jesu Kleider wurden weiß, wie sie kein Färber auf Erden je weiß machen kann.“ Der Satz zeigt, in welcher Welt Markus verstanden zu werden hofft. Er kennt Nöte speziell der Unterschicht: Eine Frau muss alles Geld für Ärzte aufwenden⁴³; deren Kompetenz ist längst nicht immer gesichert.⁴⁴ Er kennt den Zusammenhang zwischen Blindheit und Betteln⁴⁵ und die sozialen Folgen bestimmter Krankheiten.⁴⁶ Er kennt magische Vorstellungen, etwa die Hoffnung, dass die bloße Berührung bereits Heilung bringen kann.⁴⁷ Er betont aber auch, ähnlich wie griechisch-römische Autoren, dass man einfallsreich⁴⁸ und hartnäckig⁴⁹ sein muss, um zu bekommen, was man will.

⁴¹ Selbst Joseph von Arimathia, immerhin Mitglied des Sanhedrin, musste es „wagen“ (Mk 15,43), zu Pilatus zu gehen und um den Leichnam zu bitten. Parallelen aus griechisch-römischer Literatur zeigen die mögliche Willkür dessen, der über die Freigabe des Leichnams eines Verurteilten zu befinden hatte. Vgl. Justinus Junianus IX 4,4–6: Philipp II. gibt nach der Schlacht von Chaironeia den Athenern die Leichname der Gefallenen umsonst zurück; die Thebaner müssen zahlen. Vgl. ferner Philo von Alexandria, Flacc 82–84: Flaccus verweigert die Herausgabe der Leichname der vor einem Fest, dem Geburtstag des Kaisers, Gekreuzigten.

⁴² SCHREIBER, Stefan: Caesar oder Gott, *BZ* 48 (2004) 64–85: 82f.; REINMUTH, Eckart: *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen–Basel: Francke, 2006, 83.

⁴³ Vgl. Papyrus Strasbourg 73,10–22, wo eine Frau sich Geld erbetteln muss, um dem Arzt 20 Drachmen zu zahlen (SCHNELLE / LANG / LABAHN: *Neuer Wettstein*, 257f.).

⁴⁴ Zur Unfähigkeit der Ärzte (Mk 5,26) vgl. neben Martial: *Epigrammata* 1,30. 47 auch Plinius: *Naturalis Historia* 29,5, wo eine Inschrift zitiert wird: *turba se medicorum perisse* (Durch die Menge der Ärzte sei er ums Leben gekommen). Für den jüdischen Kontext vgl. Tob 2,10; Josephus: *Antiquitates* X,25.

⁴⁵ Vgl. Diogenes Laertios VI,56.

⁴⁶ Auch Nichtjuden wussten teilweise, dass Juden die verschiedenen Formen von Lepra als Quelle kultische Unreinheit erachteten (Diodorus Siculus: *Bibliotheca Historia* 34/35, 1.2.).

⁴⁷ Mk 5,28; 6,56. Zu Mk 5,28 vgl. Arrian: *Anabasis* VI 13,3; Plutarch: *Sulla* 35,4). Als jüdische Parallele vgl. *Vitae Prophetarum* XII 20 (dort auch ἄπτομαι): „Als nach dem Tod Elis als einer starb und begraben wurde, wurde er auf dessen Gebeine geworfen, und als er nur die Gebeine Elis berührte, lebte der Tote sofort wieder.“

⁴⁸ Mk 2,1–4.

⁴⁹ Mk 7,28; 10,46f.

3. DIE HIMMLISCHE UND DIE WIDERGÖTTLICHE WELT

A) BEZEICHNUNGEN GOTTES UND AUSSAGEN ÜBER SEIN HANDELN UND REDEN

Die Aussagen zu Gott als dem Schöpfer⁵⁰ und Gesetzgeber⁵¹, dessen Wille oberste Instanz ist⁵², teilt Markus mit der Heiligen Schrift und der umgebenden jüdischen Literatur, die Aussagen zu Gottes Geschichtsmacht speziell mit jüdischer Apokalyptik.⁵³ Alle diese Aussagen werden im Munde Jesu laut: Seine Gemeinde beansprucht, auf dem Boden der Traditionen Israels zu stehen.

Gottesreden, die als Zitate der Heiligen Schrift Israels geboten werden⁵⁴, legen den Status Jesu fest⁵⁵, aber auch sein Leiden als Teil des Willens Gottes⁵⁶ und die Abgrenzung von den Eliten Israels.⁵⁷ Sie haben also Besonderheiten des Glaubens der Anhänger Jesu und ihrer irdischen Sozialbeziehungen zum Inhalt. Gegenüber dem griechisch-römischen Leser wollen sie von dem Geschehen um Jesus den Charakter des Zufälligen und Gescheiterten nehmen, gegenüber jüdischen Lesern reklamieren sie die Einordnung dieses Jesus-Geschehens in den Plan des Gottes, von dessen Autorität Israel ausgeht.

Die Gottesbezeichnungen κύριος⁵⁸ und ὕψιστος⁵⁹, wie in umgebender jüdischer Literatur auf den Gott Israels bezogen⁶⁰, sind auch griechisch-römischen Lesern

⁵⁰ Mk 10,6; 13,19.

⁵¹ Mk 7,8f.13; 10,9.19; 12,29f. GUTTENBERGER, Gudrun: *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (BZNW 123), Berlin–New York: de Gruyter, 2004, 167f., hält für das Markusevangelium ein Mehrfaches fest: 1. Die Thora regelt die Beziehungen der Menschen untereinander, nicht ihre Beziehung zu Gott. 2. Ihre Gültigkeit ist nirgends auf geborene Juden eingeschränkt. 3. Das Verständnis der Thora ist von dem Gedanken des Bundes Gottes mit Israel gelöst und der Idee der Thora als des universalen Weltgesetzes angenähert, wie sie u.a. im sog. Aristeasbrief vertreten sei.

⁵² Mk 3,35; 12,2.

⁵³ Mk 4,11; 8,31–33; 12,11; 13,20 sowie alle Aussagen mit der Wendung βασιλεία τοῦ θεοῦ. Zu dem apokalyptischen δεῖ (Mk 8,31) vgl. Dan 2,28^{Theod.}

⁵⁴ Zu deren Interpretation vgl. BLUMENTHAL, Christian: *Gott im Markusevangelium: Wort und Gegenwart Gottes bei Markus* (BThSt 144) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2014.

⁵⁵ Mk 1,2 mit Ex 23,30; Mal 3,1; Jes 40,3; Mk 12,36 mit Ps 110,1.

⁵⁶ Mk 14,27 mit Sach 13,7.

⁵⁷ Das betrifft den Tadel der Pharisäer und Schriftgelehrten (Mk 7,6f. mit Jes 29,13f.) wie der Händler im Tempel (Mk 11,17 mit Jes 56,7) und die Zurückweisung der Sadduzäer (Mk 12,26 mit Ex 3,6).

⁵⁸ Mk 5,19; 11,9; 12,9.11.29.30.36; 13,20.

⁵⁹ Vgl. FELDMEIERS, Reinhard: „Der Höchste“. *Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk*, in: Siegfried Kreuzer u.a. (Hrsg.): *Die Septuaginta – Orte und Intentionen* (WUNT 325), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 544–558.

⁶⁰ Für ὕψιστος verweist FELDMEIERS, „Der Höchste“, 550f. auf Joseph und Aseneth, das Testament Abrahams, die Testamente der Zwölf Patriarchen, aber auch auf die aramäischen Texte von Qumran und das Vierte Esrabuch (*Altissimus*). In der Septuaginta wird das Prädikat überwiegend Nichtjuden in den Mund gelegt, die es auf den Gott Israels beziehen.

bekannt.⁶¹ Das Gottesprädikat ὕψιστος veranlasst Philo von Alexandria zu der Verwahrung dagegen, dass es noch einen anderen Nicht-Höchsten geben könne, denn, so der Alexandriner, Gott ist einzig und es gibt keinen außer ihn.⁶² Von solchen kritischen Gedanken zeigt sich Markus unberührt. Metaphern in Anwendung auf Gott haben ihre Nachwirkung nur in der metaphernbasierten Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Jesus als eines Vater-Sohn-Verhältnisses. Dass Gott in Mk 11,25 als „euer Vater im Himmel“ gilt, hat seine Analogie in der Qumranliteratur⁶³, aber auch da, wo in der griechisch-römischen Antike die Vatermetaphorik auf Zeus als Garanten der *Salus privata* mit ethischen Implikationen angewandt wird.⁶⁴ Dass auf Gott nur personale Metaphern angewandt werden, nicht aber gegenständliche, hat Analogien in der jüdischen Literatur dieser Zeit, die wie die Septuaginta gegenständliche Metaphern wie „Sonne“ und „Fels“ teilweise völlig reduziert.⁶⁵

Charakterisierungen mit ἀγαθός (Mk 10,18) oder δόναμις (Mk 12,24) sind auch dem griechisch-römischen Leser verständlich. Doch würde er erstere im Rahmen der Theodizeedebatte erwarten, nicht als Verteidigung des Monotheismus, und er würde letzteres nicht mit dem Gedanken einer allgemeinen Totenaufweckung am Ende der Tage verbinden. Gottes Erbarmen über die privaten Nöte eines Menschen (Mk 5,19) ist gut biblisch formuliert, aber auch dem griechisch-römischen Leser zugänglich: Einige Jahrzehnte nach Entstehung des Markusevangeliums wird die Göttin Isis als jemand bezeichnet, der sich über die Nöte des Lucius erbarmt hat.⁶⁶ Dass Gott als verantwortlich für Jesu Wunderkraft gilt⁶⁷, erinnert den griechisch-römischen Leser an die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Göttern und Menschen, den jüdischen Leser zusätzlich an die durch Dtn 13,2–6 bedingte Diskussion um selbständige menschliche Wunderkraft im antiken Judentum und zielt auch eben darauf. Dass die Volksmenge Gott preist angesichts des Wirkens Jesu (Mk 2,12), soll den Beelzebul-Vorwurf in den Augen des Lesers als unsinnig erscheinen lassen.

⁶¹ Belege für ὕψιστος aus griechischer Literatur u.a.: für Zeus: Pausanias V 15,5, für Poseidon *Lyrica adespota*, Frgm. 21,1 (HARTMAN: Mark, 197).

⁶² Philo: *Legum allegoriae* III 82.

⁶³ Vgl. das Bittgebiet 4Q372 I 16 und das Dankgebet 4Q460, 9 i 6.

⁶⁴ Dion Chrysostomus: *Oratio* 53,12. Für das Bild des fürsorgenden Vaters vgl. auch Plutarch: *de superstitione* 167d.

⁶⁵ Vgl. zum Umgang mit Metaphern in der Septuaginta und der frühjüdischen Literatur MEISER, Martin: *Die Septuaginta innerhalb der Literatur des antiken Judentums – Theologische Termini, Motive, Themen*, in: Martin Meiser u.a. (Hrsg.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz* (WUNT 405), Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 3–28: 4–11.

⁶⁶ *Adsum tuos miserata casus, adsum favens et propitia. ... iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris* (Aus Erbarmen mit deinen Nöten bin ich da, bin da in Huld und Gnade ... Jetzt dämmert dir dank meiner Vorsorge der Tag des Heils herauf; XI,5,4).

⁶⁷ In der Rede Jesu Mk 5,19 wie in auktorialer Rede Mk 2,12.

B) DIE HIMMLISCHE WELT

Jüdisch konventionell ist die Vorstellung der Engel als Himmelsbewohner, die als geschlechtslose Wesen gedacht werden.⁶⁸ Jüdisch ebenfalls denkbar ist, dass Engel gelegentlich die Himmelshöhen verlassen, um Aufträge Gottes auszuführen, im Markusevangelium zweimal verwirklicht.⁶⁹ Ein griechisch-römisch gebildeter Leser mag das als archaisierende, an Homer erinnernde Erzählweise empfinden, wo der gelegentliche Kontakt zwischen Sterblichen und Unsterblichen doch noch eher möglich erschien als in der eigenen Gegenwart.

Das Auseinandertreten der Himmel⁷⁰ gilt in griechisch-römischer Literatur auch als Unheilszeichen.⁷¹ Davon zeigt sich das Markusevangelium unberührt.

Bestandteil der kulturellen und religiösen Enzyklopädie des Markusevangeliums ist auch die himmlische Stimme, die zweimal Jesus als Gottessohn prädiziert. In der zeitgenössischen jüdischen Literatur können Himmelsstimmen mehrere Funktionen übernehmen⁷², haben aber nicht die Funktion der Prädizierung. Auch der Weg des „Lehrers der Gerechtigkeit“ in Qumran wird nicht auf diese Weise bestätigt. Man kann fragen, ob das mit dem Übergewicht der auf Jesus Christus bezogenen Person-Bindung im Markusevangelium im Vergleich zur Thora-Bindung in Qumran zusammenhängt.

C) DIE WIDERGÖTTLICHE WELT

Die in Mk 3,24–27 geäußerte Vorstellung einer gegliederten Dämonenwelt begegnet auch in frühjüdischer Literatur⁷³, ebenso, aber sehr selten, dass der Satan in einen bestimmten, identifizierbaren Menschen eingeht.⁷⁴

⁶⁸ Mk 8,38; 13,27.32; für die Geschlechtslosigkeit vgl. Mk 12,25 und 1Hen 15,7.

⁶⁹ Mk 1,13; 16,7. Zu Mk 1,13 vgl. *Bel et Draco* 33–39.

⁷⁰ Die Wendung *σχιζομένων τοὺς οὐρανοὺς* (Mk 1,10) begegnet nicht in der Septuaginta, hat aber ihre Analogien bei *Joseph und Aseneth* (*JosAs* 14,2). Das normale Verbum in diesem Zusammenhang ist *ἀνοίγνυμι* (Ez 1,1; Jes 63,19/64,1; 3Makk 6,18).

⁷¹ Cicero: *De divinatione* I,97.99; II,60.

⁷² Himmlische Stimmen können zeitgleiches Geschehen in der Ferne kundtun (Josephus: *Antiquitates* XIII,282–283) oder kommendes innergeschichtliches (Dan 4,28) oder eschatologisches (Dan 8,16–18; 2Bar 13,1; 4Esra 6,13; 11,15–17) Geschehen ankündigen oder Handlungsanweisungen geben (4Esra 14,3.17) oder im Sinne illokutionärer Rede ein Geschehen in Gang setzen (2Bar 8,1f.). Für den außerjüdischen Bereich vgl. Theopompus, frag. 69 = *FGH* IIb, 549: Epimenides will einen Schrein für die Nymphen bauen und wird durch eine Himmelsstimme angewiesen, ihn für Zeus zu errichten).

⁷³ Vgl. 1QS III 20–26. Der Name für den Obersten kann wechseln: In den Testamenten der Zwölf Patriarchen werden der Satan (TestDan 5,6) und Belial (TestLevi 3,3) genannt, im Jubiläenbuch Mastema (Jub 10,8; 19,28 sowie explizit Jub 17,16: *Μαστιφᾶμ ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων*), in grHen 6,3.7 Semjasa (*ἄρχων αὐτῶν*), in 1QM 13,11f. Beliar.

⁷⁴ 4Q398 Frgm. 14 Kol. ii 4f. Biblische Grundlage ist 1Chr 21,1.

An jüdischen Dämonennamen⁷⁵ ist „Beelzebul“ (Mk 3,22) erwähnt; der Name „Legion“ (Mk 9,5) ist als Dämonenname mit Ausnahme des in der religionsgeschichtlichen Zuordnung umstrittenen „Testament Salomos“ (TestSal 11) nicht belegt. Vielleicht wollte der Erzähler die große Anzahl der Dämonen in Worte fassen, vielleicht aber auch an die *Legio Decima Fretensis* erinnern, die von 17 bis 66 n. Chr. im nordwestlichen Syrien (in Kyrrhos) stand und dann als eine von vier Legionen am römisch-jüdischen Krieg beteiligt war.⁷⁶ Nichtjüdische Dämonennamen tauchen nicht auf. Die griechisch-römisch belegte Vorstellung, dass Dämonen auch gut sein können⁷⁷, hat im Markusevangelium keine Parallele. Einzelheiten der Exorzismen hingegen sind in beiden Kulturkreisen verständlich, etwa, dass der Dämon in dem Besessenen spricht⁷⁸, dass er darum bittet, nicht vertrieben zu werden,⁷⁹ ebenfalls, dass der Exorzist nach dem Namen des Dämons fragt.⁸⁰

Von den möglichen Schädigungen durch Dämonen⁸¹ sind im Markusevangelium im Wesentlichen Krankheits-Schädigungen auf den Einfluss von Dämonen zurückgeführt; bei ethischen Mahnungen spielt die Dämonenvorstellung nur in Mk 4,15 eine Rolle⁸², in manchem Jub 12,20 vergleichbar.⁸³

⁷⁵ FORNBERG, Tord: Baal-zevul – the History of a Name, in: Michael TILLY / Matthias MORGENSTERN / Volker Henning DRECOLL (Hrsg.): *L'adversaire de Dieu – Der Widersacher Gottes* (WUNT 364), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 95–106: 97, biete eine Übersicht über Dämonen-Namen im antiken Judentum.

⁷⁶ Da diese Legion ein Wildschwein als Wappentier hatte und sich ihrer Siege nicht nur zu Lande, sondern auch zu Wasser rühmte, kann die Erwähnung der Schweine als eine weitere Spitze gegen die römische Besatzungsmacht empfunden werden, wenngleich Markus das nicht vertieft. Zur Kritik an der imperiumskritischen Auslegung des Markusevangeliums vgl. SCORNAIENCHI, Lorenzo: *Der umstrittene Jesus und seine Apologie – Die Streitgespräche im Markusevangelium* (NTOA 110), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016: 395. Doch lässt sich Herrschaftskritik in Mk 10,42–44 kaum leugnen.

⁷⁷ Platon: *Symposion* 202e; Xenophon: *Memorabilia* I 4,15; Dion Chrysostomus: *Oratio* 23,11f.; Plutarch: *De genio Socratis* 580cd.

⁷⁸ Aus griechisch-römischer Umwelt vgl. Lukian: *Philopseudes* 16; Philostrat II.: *Vita Apollonii* IV 20. Für frühjüdische Literatur vgl. das Nebeneinander von gLAE 17,4 (Ἀπεκρίθη ὁ διάβολος διὰ στόματος τοῦ ὄφεως, der Teufel redet durch den Mund der Schlange) und gLAE 18,4 (τότε λέγει μοι ὁ ὄφης, die Schlange redet selbst).

⁷⁹ Philostrat II.: *Vita Apollonii* IV 25.

⁸⁰ PGM IV 3037–3039; Lukian: *Philopseudes* 16.

⁸¹ Jub 10,2f. nennt den Tod, Jub 10,12 (ähnlich Josephus: *De bello Iudaico* VII 185) die Krankheit, Jub 12,20 die moralische Schädigung als Folge des Wirkens der Dämonen.

⁸² SHIVELY, Elizabeth E.: *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark. The Literary and Theological Role of Mark 3:22–30* (BZNW 189), Berlin–New York: de Gruyter 2012: 160.

⁸³ Dort bittet Abraham Gott um die Bewahrung vor den bösen Geistern, „die im Denken des Herzens der Menschen herrschen. Und sie sollen mich nicht von dir weg, mein Gott, in die Irre führen.“

4. JESUS CHRISTUS

A) DER STATUS JESU

Die Bestimmung des Status Jesu erfolgt in Mk 1,11 durch die ranghöchste Instanz im Evangelium überhaupt, die Stimme Gottes selbst. Auf das Phänomen der Himmelsstimmen im antiken Judentum habe ich bereits verwiesen. Aber auch aus griechisch-römischer Tradition gibt es eine Parallele: Bei der Geburt des Osiris soll eine Stimme lautgeworden sein: „Der Herr von allem tritt ans Licht empor.“⁸⁴ So wird dem Leser von beiden möglichen kulturellen Kontexten her die Bedeutung Jesu vor Augen geführt. Gerade der Schluss von Mk 9,7, „Hört auf ihn“, lässt die Textpragmatik von Mk 9,7 wie von Mk 1,1 erkennen. Der Evangelist will die Autorität Jesu gegenüber seiner Gemeinde einschärfen. Von daher kann man auch die feinen Differenzen zu vergleichbaren Texten erklären. Jesu Verwandlung ist ein inmitten seiner Lebenszeit ihm widerfahrendes temporäres Geschehen. Anders als Gaius Caligula verwandelt er sich nicht selbst, und das Geschehen schließt die Annahme der Attribute eines höheren, nicht eines minderen Status in sich, darum sind Parallelen unbrauchbar, die von der Verwandlung homerischer Götter in Menschen erzählen. Eine Verzückung Jesu ist gerade nicht erwähnt⁸⁵; ein Dialog zwischen der himmlischen Stimme und ihm findet nicht statt. Das Verklärungsgeschehen verändert nicht Jesu Status und richtet sich nicht an ihn selbst, sondern an seine Jünger. Diese Funktion des Autoritätsaufweises teilt Mk 9,2–8 mit Traditionen bei Philo von Alexandria, die Moses Autorität herausstellen wollen.⁸⁶

Ist der Titel „Christus“ überwiegend jüdisch verwendet⁸⁷, so ist der Titel „Sohn Gottes“ auch griechisch anschlussfähig. Auch Herakles⁸⁸, Alexander d. Gr.⁸⁹, Gaius Julius Caesar⁹⁰, Augustus⁹¹, Tiberius⁹² wurden als Gottessöhne bezeichnet. Nicht zufällig wird in antiker Christentumskritik die Bestreitung christlicher Wahrheitsansprüche auf der Grundlage der Gegenüberstellung zwischen der Göttlichkeit Christi und seinem Kreuzestod geführt.⁹³

⁸⁴ Plutarch: *De Iside et Osiride* 12 = mor. 355e.

⁸⁵ Anders ist dies bei den Töchtern Hiobs, die laut TestHi 48,3; 49,2; 50,1f. in der Sprache der Engel reden.

⁸⁶ Philo: *Vita Mosis* I 57; II 288.

⁸⁷ Vgl. aber KARRER, Martin: *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.

⁸⁸ Diodorus Siculus IV,15,1; Epiktet, *Dissertatio* II,16,44.

⁸⁹ Strabo, *Geographica* XVII 1,43.

⁹⁰ SIG 760.

⁹¹ SB 8824; CIL III/Suppl. I,12046.

⁹² IGR III 721; SB 8317.

⁹³ Vgl. Justin: 1. *apologia* 22,3; Origenes: *Contra Celsum* II 24.68; VII 53.

B) JESU GEISTBEGABUNG

Dass Markus Jesus als Träger des Geistes darstellt, hat biblische und frühjüdische Wurzeln. Die Wirkungsgeschichte von Jes 11,1–5; 61,1 hinsichtlich der Geistbegabung einer messianischen Gestalt übergreift verschiedene frühjüdische Traditionsströme; 4Q521 nimmt Jes 61,1 auf; 4QpIsa^a interpretiert Jes 11,1–5 incl. der Geistbegabung messianisch, ebenso PsSal 17,37. In TestJud 24,5 begründet die Geistbegabung die Gottessohnschaft.⁹⁴ Der Vorgang des Herabkommens „gleich einer Taube“ hat Parallelen bei Homer.⁹⁵ Die Kardiognosie kann im frühen Judentum sowohl von Gott als auch von besonders ausgezeichneten Menschen ausgesagt sein.⁹⁶

C) JESU WIRKUNG AUF ANDERE

Mk 1,17 kann gebildete Leser an spontane Konversionen zur Philosophie erinnern, wie sie von Xenophon und Krates berichtet wird⁹⁷; Jesus hätte dann eine Wirkung wie Diogenes von Sinope und Apollonios von Tyana ausgeübt.⁹⁸ Dass man nicht nur die Lehre des Meisters hört, sondern das Leben mit ihm teilt, hat Analogien im Judentum, aber manchmal auch in griechischer Philosophie.⁹⁹

Nach Mk 2,17a vergleicht Jesus sich mit einem Arzt. In griechischer Tradition wird die erhoffte Wirkung des Philosophen mit der eines Arztes verglichen¹⁰⁰: Beide sollen zur Gesundung führen. Von Antisthenes wird erzählt, dass er seine Kontakte mit unphilosophischen Menschen dadurch rechtfertigte, dass Ärzte sich um Patienten bemühen, aber nicht selbst fieberkrank werden.¹⁰¹ Aussagen zur Breitenwirksamkeit Christi erinnern an entsprechende Berichte über Empedokles und Pythagoras.¹⁰² Der Bericht über Pythagoras könnte zwar geschrieben sein, um Pythagoras dem als verderblich erachteten Einfluss der neuen christlichen Religion entgegenzusetzen. Auch haben in

⁹⁴ DU TOIT, David S.: *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT 111), Neukirchen: Neukirchener Verlag 2006, 345 Anm. 76.

⁹⁵ Vgl. DIXON, Edward P.: *Descending Spirit and Descending Gods: An Interpretation of the Spirit's Descent as a Dove in Mark 1:10*, JBL 128 (2009), 759–780.

⁹⁶ Ersteres Sir 42,18f., PsSal 14,6, letzteres JosAs 23,8; 26,6.

⁹⁷ Diogenes Laertios II,48; Plutarch: *Moralia* 831f.

⁹⁸ *Epistulae Cynicae*: Diogenes 2; Philostrat II.: *Vita Apollonii* IV 1; vgl. ferner Jamblich: *Vita Pythagorae* 30. Ein weiterer Zug kann Jesus im Markusevangelium einem Intellektuellen annähern, nämlich die Tätigkeit des „AuflöSENS“ von Rätselfragen (Mk 4,35 mit Parallelen u.a. bei Philo: *De vita contemplativa* 72).

⁹⁹ Vgl. das Schülerverhältnis des zweiten Schulhauptes der Stoiker Kleantes, zu seinem Lehrer und Vorgänger Zenon (Seneca: *Epistula moralis* 6).

¹⁰⁰ Vgl. Epiktet, *Dissertatio* III,23,30; Dion Chryostomus, *Oratio* 13,31f.; Plutarch: *Apophthegmata Laconica* 230 F.

¹⁰¹ Diogenes Laertios VI,6.

¹⁰² COLLINS: *Mark*, 212, mit Bezug auf Empedokles: *Purificationes*, Frgm. 112; Jamblich: *Vita Pythagorae* 20.

der Antike nur Christen¹⁰³, niemals Nichtchristen Jesus als Philosophen gewürdigt. Aber auch dann würde sich nur zeigen, mit welchen Personen man Jesus widerlegen wollte.

Nach Mk 3,20 wollten Jesu Verwandte ihn zurückholen mit der Begründung, er sei von Sinnen. Für einen griechisch-römischen Leser ruft das Assoziationen von Verwilderung¹⁰⁴ und gewalttätigem Verhalten hervor.¹⁰⁵ Auch die auktoriale Perspektive des Markus, der diese Beurteilung Jesu natürlich nicht teilt, hat ihre Parallelen in griechisch-römischer wie in jüdischer Literatur: Was die Nichtglaubenden für Raserei halten, ist in Wahrheit Begabung mit dem Geist Gottes.¹⁰⁶ Der Satz „Ein Prophet gilt nichts in seinem eigenen Vaterlande“ kann, einige Jahrzehnte nach Markus gelesen, griechische Leser an einen Satz bei Dion Chrysostomus erinnern: „Alle Philosophen waren der Meinung, es sei schwer, in seiner Heimat zu leben.“¹⁰⁷ Indirekt wird Jesus durch Mk 6,4 somit als Philosoph stilisiert.

D) JESUS ALS EXORZIST UND THERAPEUT

Die Textpragmatik der markinischen Wundergeschichten fügt sich in das generelle Anliegen des Markusevangeliums ein, Existenz wie Sonderweg der Anhänger Jesu inmitten ihrer Umgebung zu legitimieren. Markus erzählt die Wunder nicht zur Erinnerung an die Gebote Gottes oder zum Zweck der besseren Gotteserkenntnis¹⁰⁸, sondern um klar zu machen, dass in Jesus niemand anders am Werk ist als der Gott Israels (Mk 2,12; 5,19).

Jesu Exorzismen und Therapien sind zu seinen Lebzeiten wie danach auf ein unterschiedliches Echo gestoßen, wie der Beelzebulvorwurf Mk 3,22 und später Ausführungen bei dem Märtyrer Justin und Kelsos erkennen lassen.¹⁰⁹ Die Tätigkeit eines Exorzisten wird in griechisch-römischem Umfeld in die Nähe magischer Praktiken¹¹⁰ ge-

¹⁰³ JUSTIN: 1. *apologia* 2,4, auf den Tod des Sokrates bzw. Jesu Christi bezogen.

¹⁰⁴ Polybios I,81,9.

¹⁰⁵ Cicero: *Contra Caecilium* 42.

¹⁰⁶ Dion Chrysostomus: *Oratio* 47,6.

¹⁰⁷ Platon: *Phaedrus* 249c–d; Philo: *De ebrietate* 145f.

¹⁰⁸ Für ersteres vgl. Sap 16,5–7.11f., für letzteres vgl. Ps.-Philo: *De Sampson* 3: „Nun pflegt Gott in anderen Wundertaten nur eines von allen zu vollbringen: entweder zeigt er seine Macht, oder er verkündet seine Menschenliebe oder er offenbart seine Herrschaft, oder er lehrt seine Langmut, oder er schildert die Güter, die zum Genuß der Gerechten aufbewahrt liegen, oder er kündigt auch das Gericht an, das für die Sünder bereitgehalten wird“; durch Simson jedoch zeigt Gott „seine ganze Macht mitsamt seiner Menschenliebe“ (übers. SIEGERT, Folker: *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, „Über Jona“, „Über Simson“ und „Über die Gottesbezeichnung 'wohlätzig verzehrendes Feuer'“, Bd. I, Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen* [WUNT 20], Tübingen: Mohr Siebeck, 1980: 52).

¹⁰⁹ Vgl. Justin: 1. *apologia* 22,6; Origenes: *Contra Celsum* III 22.

¹¹⁰ Vgl. BUSCH, Peter: *Magie in neutestamentlicher Zeit* (FRLANT 218), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 98–102. Die Einträge hier sind nicht immer überzeugend.

rückt. Eine Auseinandersetzung des Markus mit dieser Stigmatisierung ist nicht explizit erkennbar.¹¹¹ Allerdings verwendet Jesus in seinen Exorzismen keine Beschwörungsformeln; gerade Markus ist es, der die in dieser Weise missverständlichen aramäischen termini übersetzt. Markus schildert Jesus nicht als Arzt, sondern als jemanden, der Heilungsmethoden ländlicher Volksmedizin anwendet.¹¹²

Jesu Epiphaniewunder im Markusevangelium, die Sturmstillung Mk 4,35–41 und der Seewandel Mk 6,45–52, bezeichnen im jüdischen wie im griechisch-römischen Kontext seine Göttlichkeit¹¹³, können aber in letzterem Kontext zusätzlich magisch verstanden werden.¹¹⁴ Bei Jesu Speisungen sollte man nicht immer das Moment der Überbietung gegenüber den Speisungen Elisais erwähnen. Das Motiv des „überaus Reichhaltigen“ in der Schilderung von Heilserwartung gab es, wie *Vitae Prophetarum* III 11 zeigt, auch im antiken Judentum.

E) JESU LEIDEN UND STERBEN UND SEINE AUFERWECKUNG

Jesus redet Mk 8,32 zufolge mit *παθήσῃα* über sein Leiden und Sterben. Der Begriff *παθήσῃα* ist einer der zentralen termini griechischen Freiheitsverständnisses. Er bezeichnet die Bereitschaft und Fähigkeit, zum Nutzen eines anderen ihm auch unangenehme Dinge zu sagen und sich so von einem Schmeichler zu unterscheiden¹¹⁵, und hat die Übereinstimmung zwischen Wort und Tat zur Voraussetzung.¹¹⁶ Er ist auch in 4Makk 10,5f. mit dem Verweis auf leidvolle Konsequenzen für die eigene Person verbunden.

¹¹¹ SORENSEN, Eric: *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (WUNT II 157), Tübingen: Mohr Siebeck 2002: 222f.

¹¹² VON BENDEMANN, Reinhard: *Christus der Arzt – Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums*, in: Josef Pichler/Christoph Heil (Hg.): *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, 105–129.

¹¹³ Dass vor einem Gott das Meer erschauert, ist literarischer Topos (Horaz: *Carmen* I 9–11; dasselbe für den Sturm bei Calpurnius: *Bucolica* IV,97–100 sowie in PGM V,137). Für den jüdischen Kontext vgl. Hi 9,8 (von Gott selbst) sowie 2Makk 5,21, wo mit diesem Bild die Anmaßung des Antiochus IV. Epiphanes polemisch umschrieben wird.

¹¹⁴ PGM III 228; XXXVI 256–264. Dass dem Meer wenigstens metaphorisch dämonische Eigenschaften zugeschrieben werden, dafür vgl. die Erzählung bei Herodot VII 34f., der sich davon allerdings distanziert. Die Fähigkeit zum Seewandel wird auch in PGM 34,7–9 als Erfolg magischer Praktiken benannt. Dass Pythagoras Fluss- und Meereswellen beschwichtigt haben soll, wird bei Jamblich: *Vita Pythagorae* 135 erzählt. Im Traumbuch des Artemidor III, 16 kann es heißen „Auf dem Meer zu wandeln ist für einen, der eine Reise antreten will, und zwar besonders, wenn er den Seeweg wählt, verheißungsvoll; das Traumgesicht prophezeit große Sicherheit.“ Über das Meer zu wandeln ist so viel wie das möglich zu machen, was unmöglich scheint (Dion Chrysostomus: *Oratio* 3,30).

¹¹⁵ Platon: *Gorgias* 478a–e; Isokrates: *Oratio* 2,28; *Epistula* 4,6; Polybios, 38,4,3–5.

¹¹⁶ Platon: *Laches* 199c–e. Vgl. auch Lukian: *Demonax* 11.

Der schmachvolle Charakter des Kreuzestodes bei lebendigem Leibe¹¹⁷ hat bei Paulus zur ersten religionssoziologischen Analyse des Christentums geführt, wenn er das Wort vom Kreuz als „den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ bezeichnet (1Kor 1,23). „Den Griechen eine Torheit“ – das galt aber genauso für Jesu Verhalten in Gethsemane und sein weitgehendes Schweigen vor Pilatus.¹¹⁸ Doch auch in unmittelbar vorausgehender jüdischer Literatur, durch das Trauma der Religionsverfolgung geprägt, finden sich nur Kontrastparallelen¹¹⁹, die die Charakterstärke des Märtyrers betonen. Die Passionsberichte stehen mit ihrer Zeichnung des klagenden Jesus ziemlich einzig da. M.E. wollen schon die Leidensankündigungen, nachösterlich formuliert, von dem Leiden Jesu den Charakter des Gottwidrigen und des Scheiterns fernhalten.

Die Sinndeutung des Todes Jesu in Mk 10,45b knüpft an verbreitete griechische Vorstellungen zur stellvertretenden Selbstopferung an.¹²⁰ Auch der in Mk 10,45 gefasste *Imitatio*-Gedanke ist im Griechentum bekannt: Den anderen Menschen Gutes tun, ist, dem Wesen der Götter am Nächsten kommen.¹²¹ Die genannte Sinndeutung hebt die Verschuldung der Eliten Israels wie des Judas Iskariot nicht auf. Jüdische Parallelen gibt es zu Mk 12,5¹²² und zu Mk 14,21.¹²³

Jesu Auferweckung konnten griechisch-römische Leser an die Hinaufnahme des Romulus oder des Herakles zu den Göttern verstehen.¹²⁴

5. DIE ETHIK

In Fragen der Ethik ist es nützlich, zwischen der Ebene der einzelnen Forderung und der Ebene der Begründung zu unterscheiden.

¹¹⁷ Hannibal wurde so gekreuzigt – das galt als die größte Schmach (Polybios I,86, 6).

¹¹⁸ Vgl. Origenes: *Contra Celsum* II 24 ; Makarios Magnes : *Apocriticus* 3,1. Antike Christentums-kritiker nahmen von den Bitten Jesu in Gethsemane jeweils nur den Vordersatz wahr, aber nicht den Nachsatz „dein Wille geschehe.“

¹¹⁹ Vgl. 1Makk 6,44; 2Makk 6; 7; 4Makk 6,27–29 sowie insgesamt SWOBODA, Sören: *Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie* (TSAJ 158), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 1Makk 6,44 und 4Makk 6,27–29 passen allerdings zu Mk 14,24.

¹²⁰ Vgl. u.a. Euripides: *Iphigenie in Aulis*, 1397; 1446; 1472f.

¹²¹ Dion Chrysostomus: *Oratio* 2,26. Dass uns das Vaterland teurer sein müsse als wir uns selbst, behauptet Cicero: *De finibus bonorum et malorum* III,164.

¹²² Vgl. Jub 1,12; 1Hen 89, 51–53 und dazu STECK, Odil Hannes: *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1967.

¹²³ Aus jüdischer Tradition vgl. 2Makk 7,37f.

¹²⁴ Vgl. Plutarch: *Romulus* 28,2, zu Romulus; Diodorus Siculus IV,38,5, zu Herakles.

Ehe-Ethik ist im Markusevangelium wie in umgebender jüdischer Literatur¹²⁵ insofern strenger als in der Heiligen Schrift Israels, als Jesus die nach Dtn 24,1–4 mögliche Ehescheidung nur als Konzession an die menschliche Herzenshärte bewertet, die dem Schöpfungswillen Gottes widerspricht.¹²⁶ Ein griechischer Leser wird sich an Solon erinnern, der den Athenern schlechte Gesetze gegeben haben soll, damit sie auch den schlechten Menschen gefallen sollten.¹²⁷

Ob im antiken Judentum auch die Frau die Möglichkeit hatte, die Scheidung einzureichen, ist umstritten. Dass die Schwester Herodes d. Gr. die Scheidung einreicht, ist Gegenstand der Kritik bei Josephus.¹²⁸ Das mag den pharisäischen Standpunkt repräsentieren, muss aber nicht allgemein geteilt worden sein.¹²⁹ Griechisch-römische Leser¹³⁰ werden die Stelle im Markusevangelium als harte Forderung aufgefasst haben.

Mk 10,17–31 konnte man in der Antike als Beitrag zur Besitzethik lesen.¹³¹ Beide Motive markinischer Bewertung des Reichtums, das Motiv der unangemessenen emotionalen Bindung¹³² wie das des asozialen Verhaltens¹³³ haben ihre Parallelen in der Umwelt. Jesu Aufforderung, dem Reichtum zu entsagen (Mk 10,22), kann griechisch-römische Leser an den Sokratiker Antisthenes erinnern, der sein Vermögen ins Meer warf.¹³⁴ Die Forderung, den Armen zu geben, ist im Judentum geläufig, hat aber eine Parallele auch bei dem römischen Stoiker Musonius Rufus.¹³⁵ Auch die Wertschätzung des Opfers der Witwe (Mk 12,44) hat Parallelen in jüdischer wie griechisch-römischer Literatur.¹³⁶

¹²⁵ Gen 1,27; 2,24^{LXX} begründen in Mk 10,6 das Verbot der Ehescheidung, in CD 4,21 nach Mehrheitsmeinung das Verbot einer zweiten Heirat.

¹²⁶ Anders Mt 5,32, aber auch Mal 2,15f.^{LXX} (und die Zwölfprophetenrolle 4Q12^a ii 4–7 im Unterschied zu Mal 2,15f.^{MT}), wo ein Ausgleich zu Dtn 24,1–4 versucht wird.

¹²⁷ Dion Chrysostomus: *Oratio* 80,4.

¹²⁸ Josephus: *Antiquitates* XV,259.

¹²⁹ COLLINS: *Mark*, 463.

¹³⁰ Seneca: *De beneficiis* III 16,2; Plutarch: *Coniugalia praecepta* 144a setzen voraus, dass die Initiative zur Scheidung auch von der Frau ausgehen kann.

¹³¹ Zur Reichtumskritik vgl. u.a. (!) Dion Chrysostomus: *Oratio* 4,91; Musonius Rufus: *Dissertatio* 19; Seneca: *Epistula moralis* 110,14–20; Plutarch: *Cato maior* 18,5; Stobaios: *Florilegium* IV 31c.88; Epiktet: *Enchiridion* 1; aus jüdischer Tradition vgl. Sir 11,18f.; Philo: *De Specialibus legibus* I 173; ders., *De congressu eruditionis causa* 27.

¹³² Mk 4,18f.; 10,20–23, ähnlich wie 1Tim 6,9f.

¹³³ Mk 12,38–40; vgl. 1Hen 96,4–8; PsSal 4,11–13.

¹³⁴ Diogenes Laertios VI,87.

¹³⁵ Musonius Rufus: *Dissertatio* 19: „Was erfordert eine luxuriöse Ausstattung eines Hauses für unendliches Geld, von dem man von Staatswegen oder durch private Initiative vielen Menschen wohl tun könnte! ... Wieviel rühmlicher wäre es, vielen zu helfen, als in solchen Luxusbauten zu wohnen!“ Vgl. auch (Ps.-)Publilius Syrus: *Sententiae* 235: *Inopi beneficium bis dat qui dat celeriter*.

¹³⁶ Vgl. Josephus: *Antiquitates* VI, 149, ferner Philo: *Vita Mosis* II,108, aber auch Xenophon: *Memorabilia* I,3,3; Seneca: *De beneficiis* I,8,1f.

Entgegen mancher neuzeitlichen Mutmaßung¹³⁷ wird aber kaum ein antiker Mensch den durch die Evangelisten portraitierten Jesus als Kyniker wahrgenommen haben. Das kynische Freiheitsverständnis, gründend in der eigenen Urteilsfähigkeit¹³⁸, hat bei Jesus keine Parallele.

Die Frage nach den Begründungen verdient eigene Aufmerksamkeit.¹³⁹ In Mk 10,7f.19 zitiert der Evangelist die Heilige Schrift, in Mk 10,41–45 mahnt er zur Abgrenzung von der Umwelt mit Verweis auf das Vorbild Christi, in Mk 3,35 stellt er klar, dass die Bindung an Gott Vorrang hat vor den natürlichen Familienbanden.¹⁴⁰ Dieses Nebeneinander der genannten Begründungen sowie die faktische Abrogation der Speisethora (Mk 7,19) erklären vielleicht auch, dass der Begriff νόμος im Markus-evangelium nicht begegnet.

Griechisch-römische religiöse Werte wie αἴδω (Scham, Scheu¹⁴¹) oder politische Werte wie ὁμόνοια¹⁴² bemüht der Evangelist nirgends.

6. AUSBLICK

A) DER ANVISIERTE HÖRERKREIS

Der Evangelist hat sein Werk nicht für griechische Gebildete geschrieben – dazu enthält es zu viele Wunder und zu wenig Philosophie, zu viel an fragloser Zustimmung und zu wenig an methodischer Distanz zu den ihm vorausliegenden Traditionen.¹⁴³ Markus hat sein Evangelium aber auch nicht für jüdische Gebildete geschrieben – manche Aussagen erreichen nicht die Höhe zeitgenössischer jüdischer Diskussion. Markus schreibt für Menschen, die mit grundlegenden Traditionen und Normen der Gruppe vertraut sind¹⁴⁴, aber auch mit wichtigen Texten, Büchern, Themen und Personen der Heiligen Schrift Israels.

¹³⁷ MACK, Burton: *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco: Harper 1987.

¹³⁸ Epikter: *Dissertatio* III,22,42; vgl. auch Diogenes Laertios VI,105: „Es sei göttlich, nichts zu bedürfen, und gottähnlich, nur wenig nötig zu haben“.

¹³⁹ Zum Doppelgebot der Liebe vgl. neben Philo: *De specialibus legibus* II,63 auch Jub 36,7f., aber auch Seneca: *Epistula moralis* 90,3: Göttliches zu verehren, Menschliches zu lieben – das hat die Philosophie gelehrt.

¹⁴⁰ Vgl. Philo: *De specialibus legibus* I 317; Philo: *De vita contemplativa* 72.

¹⁴¹ Epikter: *Dissertatio* III,22,15.

¹⁴² Vgl. aus jüdischer Literatur immerhin Sir 25,1; 4Makk 3,21; 13,23.25.

¹⁴³ Vgl. Philostrat II.: *Vita Apollonii* IV 45.

¹⁴⁴ Was Paulus in 1Kor 6,12–20 und 1 Kor 10,1–22 noch einschärfen musste, die Warnung vor dem Gang zur Prostituierten und vor Teilnahme an heidnischen Kulthandlungen, kommt bei Markus nicht als Thema in den Blick.

B) DAS MARKUSEVANGELIUM UND DIE ANTIKE REAKTION AUF DAS CHRISTENTUM

In der Antike hat das Christentum polarisiert. Die einen fühlten sich von dem barbarischen Fanatismus abgestoßen¹⁴⁵, die anderen von der jedermann verständlichen Lebensorientierung angezogen.¹⁴⁶ In manchem verläuft diese Trennlinie analog zu der Unterscheidung zwischen den Worten Jesu und seinen Wundertaten, die den Geruch des Magischen standen, sowie zwischen seinen Lehren und seinem Leiden. Die gesplattene Rezeption des Markusevangeliums wie der Evangelien insgesamt in der Antike ist historisch folgerichtig.

¹⁴⁵ Dem Christentumskritiker Kelsos galten die Evangelien als ἰδιωτικοὶ λόγοι (Origenes: *Contra Celsum* III 68).

¹⁴⁶ Tit 2,11–14; 3,3–5; 2Clem 1,4–8; Justin: 1. *apologia* 14; 2. *apologia* 1.

Áron NÉMETH

MIT EISERNEM STAB UND ZERSCHLAGENDEM WORT
BEMERKUNGEN ZUR AMBIVALENZ DES MESSIASBILDES IN DEN PSALMEN SALOMOS
UND IN DER OFFENBARUNG DES JOHANNES

„Einer von uns fürchtet sich nicht: das Lamm.
Das Lamm nur, das wir geschlachtet haben.“
(János Pilinszky, *Introitus* /Ausschnitt/)

ZUSAMMENFASSUNG

Unter den im Hintergrund des Neuen Testaments stehenden außerbiblichen Texten wird der pseudepigraphischen Sammlung Psalmen Salomos in der biblischen Forschung eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Vor allem die Psalmen 17 und 18 ragen durch ihr messianisches Interesse hervor. Der „*Davidsohn*“-Titel und der „*Christos Kyrios*“-Titel stehen im Fokus der Forschung einerseits, andererseits wird das Theologumenon der Gerechtigkeit Gottes untersucht. Diese beiden Themen der Psalmen Salomos (PsSal) berühren sich mit den Evangelien und den paulinischen Briefen.

Die vorliegende Studie versucht in eine dritte, bisher weniger berücksichtigte Richtung zu schauen, um die möglichen Beziehungen zwischen den PsSal und der Johannesoffenbarung zu diskutieren. Die vergleichende Untersuchung betrifft vor allem die Vorstellung des „militanten Messias“, um die Frage zu beantworten, inwiefern die Messiasbilder der beiden behandelten Schriften zu der Tradition des kriegerischen, gewalttätigen Messias gehören.

SCHLÜSSELWORTE

Psalmen Salomos, Offenbarung (Apokalypse) des Johannes, Rezeptionsgeschichte, Messiaserwartungen, militanter Messias, Lamm Gottes.

I. EINLEITUNG

Die vorliegende Studie ist eigentlich der Exkurs eines Exkurses. Derjenige, der sich mit alttestamentlichen Psalmen, insbesondere mit den Königpsalmen beschäftigt, kann wahrscheinlich nicht völlig vermeiden, die Psalmen Salomos (im Weiteren: PsSal) genauer unter die Lupe zu nehmen.¹ Die pseudepigraphische Sammlung aus dem 1. Jh.

¹ Die Sammlung *Ψαλμοὶ Σολομῶντος* besteht aus 18 Liedern, die höchstwahrscheinlich im 1. Jh. v. Chr. in Jerusalem entstanden sind. Nach allgemeinem Konsens wurde der pseudepigraphische Psalter ursprünglich auf Hebräisch verfasst, obwohl nur griechische und syrische Handschriften

v. Chr. stellt ein wichtiges Dokument der Rezeptionsgeschichte des kanonischen Psalters dar, ferner zeigen die abschließenden PsSal 17 und 18 die eindeutige literarische und theologische Wirkung der biblischen Königpsalmen und der messianischen Königsprophetien.² Es überrascht nicht, wenn dem intertestamentalen Exkurs ein neutestamentlicher Ausblick folgt, besonders, wenn es um die Messiasfrage geht, so kommt in dieser Studie auch die Johannesoffenbarung ins Blickfeld.

Ganz ohne Frage ist, dass die PsSal stark im Alten Testament verwurzelt sind, die Gedichte und Gebete dieser Sammlung stellen eine Imitation der kanonischen Psalmen dar, und berühren sich auch mit anderen alttestamentlichen Schriften.³ Es besteht auch kein Zweifel daran, dass die pseudepigraphische Sammlung auf die neutestamentlichen Autoren eine gewisse Wirkung ausübte oder wenigstens ausüben hätte können. In der Forschung der Beziehung zwischen PsSal und dem Neuen Testament – wie es einige relativ neue Monographien bezeugen⁴ – scheinen zwei Richtungen vorherrschend.

– Erstens: Die messianischen Titel, die am Ende der PsSal erscheinen, wie υἱὸς Δαυὶδ „Sohn Davids“ und χριστὸς κύριος „der Gesalbte, der Herr“, stellen eine gewisse Nähe zu der Jesusdarstellung der Evangelien dar.

– Zweitens: Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit des Menschen steht mit der Theologie des Paulus in Verbindung.

Unter den die PsSal und das Neue Testament vergleichende Untersuchungen wäre das Buch der Offenbarung von Johannes eine dritte mögliche Richtung des Vergleichens. Obwohl das Register in der letzten kritischen Textausgabe des Neuen Testaments (Nestlé-Aland, 28. Auflage) auf eine Verbindung zur salomonischen Psalmsammlung von nur vier Bibelstellen verweist,⁵ liegt es nahe, dass die beiden Dokumente stärker durch traditionsgeschichtliche und rezeptionsgeschichtliche Brücken miteinander

erhalten sind, siehe dazu Robert B. Wright, ed. *The Psalms of Solomon, Critical Edition of the Greek Text*, JCTCRS 1 (London – New York: T & T Clark, 2007), 11–12; Xavér Szabó: *Salamon zsolttárai, Bevezetés – Fordítás – Jegyzetek* (Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2009), 16.23–24.

² Áron Németh, „Támaszd nekik királyul Dávid Fiát...« A Zsolt 72 recepciója a Salamon Zsolttárai 17-ben”, *Studia Theologica Debrecinensis* 5.1–2 (2012): 35–49.

³ Robert B. Wright, “Psalms of Solomon (First Century B.C.), A New Translation and Introduction”, in James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (Garden City – New York: Doubleday & Company, 1985), 646–647.

⁴ Als repräsentatives Beispiel nennen wir die nacheinander folgenden Bände 415 und 416 der Reihe WUNT aus dem Jahr 2016. Jiří Dvořáček, *The Son of David in Matthew’s Gospel in the Light of the Solomon as Exorcist Tradition*, WUNT 415 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016); František Ábel, *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul*, WUNT 416 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016). Die beiden Richtungen des Forschungsinteresses beschreibt zusammenfassend Brad Embry, “The Psalms of Solomon and the New Testament. Intertextuality and the Need for a Re-Evaluation”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13.2 (2002/2): 106–122.

⁵ PsSal 8,2 // Offb 19,1; PsSal 14,3 // Offb 22,2; PsSal 17,23 // Offb 2,27; PsSal 17,43 // Offb 3,18, siehe Eberhard Nestle und Erwin Nestle und Barbara Aland und Kurt Aland et al. eds. *Novum testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 875.

verbunden sind. Die Frage nach der Identität einer religiösen Gemeinschaft in Opposition, die Stellung Israels zu den Völkern, die königliche Messiaserwartung sind Themen, die in beiden behandelten Schriften ähnlich artikuliert werden. In der folgenden Analyse heben wir nur einen Aspekt hervor: das Bild des kriegerischen/militanten Messias.

2. PROBLEMSTELLUNG

Die wichtigsten Gemeinsamkeiten der Messiasbilder in den behandelten Schriften sind die königliche Messiaserwartung und die davidische Abstammung des Gesalbten.⁶ Der Gesalbte ist also vor allem ein König vom Haus Davids, die priesterlichen und prophetischen Aspekte kommen nicht explizit vor, bzw. bleiben versteckt im Hintergrund. In den PsSal wird für das Kommen des Davidsohns gebetet, und in der Offenbarung des Johannes tritt ein siegreicher König auf, der als Spross Davids identifiziert wird.⁷ Diese Texte vertreten die Tradition des königlichen Messias,⁸ und zeigen die konventionellen königlichen Funktionen auf: die richterliche und die kriegerische Funktion (vgl. 1Sam 8,20), deren Ausführung nicht selten auch Gewaltanwendung benötigt. Daraus folgt, dass die Frage nach dem militanten, kriegerischen, gewalttätigen Charakter des königlichen Messias immer wieder in der Forschung dieser Schriften auftaucht.⁹ Die Frage wird bis heute heftig diskutiert, ob die PsSal und die Offenbarung des Johannes Teil der Tradition des militanten Messias sind (siehe z.B. 2 Baruch 72; Targum Pseudo-Jonathan Gen 49,11), oder nicht.¹⁰

Ein bekannter Experte dieses Themas, Kenneth Atkinson, vertritt in mehreren Schriften die Meinung, dass die PsSal den kommenden Davidsohn ausdrücklich eher als

⁶ Imre Peres: „A mennyei-apokaliptikus Krisztus“, *Studia Theologica Debrecinensis* 5.1–2 (2012): 55; Joseph L. Trafton, „The Bible, the Psalms of Solomon, and Qumran“, in James H. Charlesworth, ed. *The Bible and the Dead Sea Scrolls, the Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, vol. 2, *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community* (Waco: Baylor University Press, 2006), 435, vgl. Abel, *Messianic Ethics*, 182.

⁷ Die Erwähnungen Davids (PsSal 17,4.6.21; Offb 3,7; 5,5; 22,16) und des Gesalbten/χριστός (PsSal 17,32; 18,1.5.7; Offb 1,1.2.5; 11,15; 12,10; 20,4.6) sind in beiden untersuchten Schriften relativ selten.

⁸ Imre Peres macht darauf aufmerksam, dass der himmlisch-apokalyptische Christus eine „weltherrschaftliche Rolle“ hat, die in den Titeln „Herr der Herren“ und „König der Könige“ ihr Maximum erreicht, Peres, „A mennyei-apokaliptikus Krisztus“, 54–55.

⁹ Die Ungewissheit zeigt sich nicht nur in den kontroversen Meinungen, sondern auch in selbstwidersprüchlichen Formulierungen, wie das z. B. bei Andrew Chester zu erfahren ist, wenn er schreibt: „Thus what we found in the Psalms of Solomon and the first century movements [...] all point to the Davidic messiah as a militant leader...“, dann bemerkt er zu PsSal 17: „...the king-Messiah is not a warrior-Messiah“. Andrew Chester, *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* WUNT 207 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 318.343.

¹⁰ Zur Vorstellung des militanten, kriegerischen Messias siehe John J. Collins, *The Scepter and the Star. Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans Publishing, 2010), 58–59.

einen gewalttätigen Krieger, als einen militanten Messias darstellen. Er formuliert demnach die These, dass diese Sammlung der erste Textzeuge der Tradition des „militanten davidischen Messias“ sei. Nach Atkinson liegt es nahe, dass der Charakter des römischen Heerführer Pompeius das Porträt des in Israel erwarteten gerechten Messias-Königs umfärbt, und dass es den Davidsohn zum militanten Messias, zugleich zum Kontrapunkt von Pompeius in den PsSal macht.¹¹ John J. Collins hält auch für die primäre Funktion und Aufgabe des Königs in PsSal sein gewalttätiges und militärisches Auftreten.¹² In Bezug auf die Offenbarung des Johannes argumentiert Atkinson für einen Rezeptions- bzw. Adaptationsprozess, wo der Verfasser der Johannesoffenbarung die Tradition der PsSal übernimmt, und entwickelt das Bild eines militanten Messias gegenüber der friedlichen, sogar pazifistischen Messiasgestalt der Evangelien.¹³ Géza Vermes formuliert ganz ähnlich, wenn er feststellt, dass das eigentliche Charakteristikum der Johannesoffenbarung gegenüber den anderen neutestamentlichen Schriften gerade das Bild eines himmlischen kriegerischen Messias sei (vgl. Offb 19).¹⁴ Daraus folgt, dass das Jesus-Porträt der Johannesapokalypse gewissermaßen näher zum zeitgenössischen jüdischen Messiaserwartungen steht,¹⁵ als die sonstigen Schriften des Neuen Testaments. Richard Bauckham stellt etwas zugespitzt fest, dass die Kriegsrolle aus Qumran und die Johannesapokalypse so große Gemeinsamkeiten aufweisen, dass man die Offenbarung sogar als „christliche Kriegsrolle“ bezeichnen könnte.¹⁶ Die

¹¹ Kenneth Atkinson, „The Militant Davidic Messiah and Violence against Rome. The Influence of Pompey on the Development of Jewish and Christian Messianism“, *Scripta Judaica Cracoviensia* 9 (2011): 10, vgl. Stefan Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeption der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften*, BZAW 105 (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2000), 171; Otto Kaiser, „Geschichte und Eschatologie in den Psalmen Salomos“ in: Ders. *Gott, Mensch und Geschichte, Studien zum Verständnis des Menschen in seiner Geschichte in der klassischen biblischen und nachbiblischen Literatur*, BZAW 413 (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 119.

¹² Collins, *Scepter and the Star*, 58–59. Collins meint, dass das Targum Pseudo-Jonathan (Gen 49,11) zwar das Auftreten des kämpfenden Messias blutiger und plastischer als die PsSal darstellt, aber in dem Ziel und dem Grad der Zerstörung gibt es keinen Unterschied, *ibid.*

¹³ Atkinson, „Militant Davidic Messiah“, 17. nach den Berichten der Evangelien wurden die zeitgenössischen Erwartungen eines priesterlichen und eines prophetischen Messias durch Jesus nicht erfüllt. Die Rollen des davidischen Messias-Königs werden in einer wesentlich uminterpretierten Form auf Jesus angewandt, siehe John J. Collins, „Messianic Expectation at Qumran“, in James H. Charlesworth, ed. *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, vol. 2, *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community* (Waco: Baylor University Press, 2006), 92.

¹⁴ Géza Vermes, „A qumráni tekercsek és az Újszövetség eszkatologikus világnézete“, in György Benyik, ed. *Qumrán és az Újszövetség. Szegedi Bibliikus Konferencia, Szeged, 1999. augusztus 30. – szeptember 1.* (Szeged: JATEPress, 2001), 11–17.

¹⁵ Zu dieser Erwartung siehe z.B.: Collins, *Messianic Expectation at Qumran*, 92; Sean Freyne, „The Herodian Period“, in Markus Bockmuehl und James Carleton Paget, eds. *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity* (London – New York: T&T Clark, 2007), 40.

¹⁶ Richard Bauckham, *Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (London – New York: T&T Clark, 1993), 210.212, vgl. Atkinson, „Militant Davidic Messiah“, 17.

gemeinsame Voraussetzung dieser Interpretationen ist, dass die Verfasser und die Leser des 17. salomonischen Psalms, der Qumranschriften, und der Offenbarung des Johannes einen und denselben gewalttätigen, militanten Messias erwarteten.¹⁷

Nach einer anderen Meinung geht es in diesen Dokumenten überhaupt nicht um militärische Gewalt, die Psalmen Salomos und die Johannesoffenbarung denken nicht an einen militanten Messias. Einige Studien weisen zurecht darauf hin, dass in den Psalmen Salomos von keiner apokalyptischen Schlacht berichtet wird, es gibt keinen messianischen Kampf, und selbst der Gesalbte verzichtet auf den Einsatz klassischer, militärischer Geräte.¹⁸ Nach der Ansicht von Danny Zacharias, spiegelt sich in dem nicht-militanten Messias der Psalmen Salomos teilweise das Bild von Jesus, der nach den Evangelien genauso keine militärische Macht hat.¹⁹ Loren T. Stuckenbruck denkt, dass der nicht-militante König der Psalmen Salomos die Antithese der Hasmonäer sei, die die militärische Macht zurzeit hatten.²⁰ Joseph Klausner bemerkt, dass gegenüber der politischen und nationalen Seite des messianischen Königtums in den Psalmen die spirituelle Seite viel stärker betont wird.²¹ Sook-Young Kim, der das Motiv des „kriegerischen Messias“ in seiner Dissertation in Bezug auf der Johannesoffenbarung untersucht, stellt fest, dass das Auftreten des Messias offenbar nicht frei von Gewalt ist, aber wenn man näher auf das Buch schaut, zeigt sich, dass der Sieg nicht mit militärischer Macht zusammenhängt.²² Trafton meint, dass in „Gerechtigkeit richten“ und „kämpfen“ zwei Seiten derselben Medaille seien, der Kampf soll in dem Sinn nicht wörtlich verstanden werden, nur als Teil der Gerichtsthematik.²³

¹⁷ Kenneth Atkinson, „On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran. New Light from Psalm of Solomon 17“, *Journal of Biblical Literature* 118.3 (1999): 460.

¹⁸ James H. Charlesworth, „Messianology in the Biblical Pseudepigrapha“, in Ders. und Hermann Lichtenberger und Gerbern S. Oegema, eds. *Qumran – Messianism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 29; James H. Charlesworth, „From Messianology to Christology, Problems and Prospects“, in Ders. ed. *The Messiah, Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 20; Sook-Young Kim, *The Trajectory of the “Warrior Messiah” Motif in Scripture and Intertestamental Writings* (PhD Diss.). Andrews University Digital Library of Dissertations and Theses, 2008, 168; Xavér Szabó, „A messiás alakja és feladatai Salamon zoltáraiban“, *Sapientiana* 4.1 (2011): 5.7; Danny Zacharias, „Son of David in Psalms of Solomon 17“, in Lee Martin McDonald und James H. Charlesworth, eds., *“Non-canonical” Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity*, JCT 14 (London – New York: T & T Clark, 2012), 81–82; Trafton, „The Bible“, 435–442.

¹⁹ Zacharias, „Son of David in Psalms of Solomon 17“, 86.

²⁰ Loren T. Stuckenbruck, „Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature of Early Judaism“, in Stanley E. Porter, ed. *The Messiah in the Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2007), 95.

²¹ Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah* (New York: The Macmillan Company), 1955, 324.

²² Kim, *The Trajectory of the “Warrior Messiah” Motif*, 346.

²³ Joseph L. Trafton, *Reading Revelation, A Literary and Theological Commentary* (Macon: Smyth & Helwys, 2005), 179–181. In der alttestamentlichen Königstheologie werden die richterlichen und heerführerischen Funktionen auch untrennbar dargestellt, der Krieg ist aber kein Teil des Gerichtes. Das Gericht (innenpolitische Funktion) und der Krieg (außenpolitische Funktion) richten sich nicht

Die oben angeführten, gegensätzlichen Annäherungen zeigen, dass sowohl die PsSal, als auch die Offenbarung des Johannes ein ambivalentes Bild des kommenden Messias darstellen. Es ist möglich von einem gewalttätigen, militanten Messias zu sprechen. Dies ist nur der eine Teil der Wahrheit. Hingegen wenn man nur den ohnmächtigen, pazifistischen, nicht-militanten Messias in diesen Texten wahrnimmt, entsteht ebenfalls ein defektes Bild. Diese Ambivalenz ist meines Erachtens kein Zufall und lässt sich nicht bloß mit literarkritischen Argumenten erklären. Weiterhin können wir auch feststellen, dass sich die Erschaffung dieser Ambivalenz, und die hermeneutische Auflösung der Ambivalenz in den beiden Schriften ganz ähnlich vollziehen.

3. DIE MESSIANISCHE REZEPTION ALTTESTAMENTLICHER TEXTE

Das Messiasbild, das den Gesalbten zum Teil als eine kriegerische Gestalt, zum Teil als einen den Krieg ausweichenden König darstellt, basiert auf alttestamentlichen Bibelstellen, die diese ambivalente Darstellung ermöglichen. Eine auffällige Gemeinsamkeit der beiden untersuchten Schriften ist, dass sie das Bild des königlichen Messias aus Elementen der Königsbeschreibungen von Psalm 2 und Jesaja 11 erstellen.²⁴ In dieser Hinsicht weisen der salomonische Psalm 17 und die Offenbarung 19 eine besondere Nähe auf.²⁵

Direkte literarische Abhängigkeit zwischen PsSal und der Johannesapokalypse lässt sich nicht nachweisen, trotzdem ist eine gewisse Ähnlichkeit bei der Übernahme und (Neu-)Interpretation alttestamentlicher Texte zu beobachten. Die beiden, im Hintergrund stehenden alttestamentlichen Texte könnten etwas damit zu tun haben, dass in der messianischen Rezeption ein so ambivalentes Bild des Gesalbten entstanden ist.

Psalm 2 zeigt den eindeutigen Anspruch des Gesalbten auf die Weltherrschaft. Der Psalmtext verwendet militärische Terminologie und sieht die kriegerische Unterwerfung der Völker voraus. In der Endgestalt des Psalms stellt sich aber heraus, dass die militärische Konfrontation nicht stattfindet, nur das Ultimatum wurde angekündigt. Es geht also um eine verbale und symbolische Machtdemonstration. Der Gesalbte ist also zwar ein Krieger, ein Heerführer, wir sehen ihn aber nicht kämpfen, der König hat Waffe (שֶׁבֶט בְּרִזָּל 'eiserner Stab'), benutzt aber sie nicht, die Völker werden in der unbekanntem Zukunft vernichtet, aber das muss nicht unbedingt geschehen. Die Johannesapokalypse übernimmt und erwähnt mehrfach das Bild des eisernen Stabs und zwar immer im Kontext der Weltherrschaft über die Völker (Offb 2,27; 12,5; 19,5).

auf dieselbe Zielgruppe. Vgl. 1Sam 8,20: „Dann werden auch wir sein wie alle Nationen, und unser König soll uns Recht verschaffen, und er soll vor uns ausziehen und unsere Kriege führen.“

²⁴ Charlesworth, „Messianology in the Biblical Pseudepigrapha“, 30; Trafton: „The Bible“, 439–440; Freyne, „The Herodian Period“, 40; Collins, *Scepter and the Star*, 58.60; Dvořáček, *The Son of David*, 68, vgl. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 181.

²⁵ Vgl. Paul Middleton, *The Violence of the Lamb. Martyrs as Agents of Divine Judgement in the Book of Revelation*, LNTS (London – Oxford – New York et al.: T&T Clark, 2018), 122.

Ps 2,9 + Jes 11,4 ²⁶	PsSal 17,23b–25.35 ²⁷	Offb 19,15
<p>Ps 2,9 Du kannst sie zerschlagen (Lxx: weiden) mit eisernem Stab, wie Töpfergeschirr sie zerschmeissen.</p> <p>Jes 11,4b [...] Und mit dem Knüppel (Lxx: Wort) seines Mundes wird er das Land schlagen und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten.</p>	<p>[...] zu zerschlagen die Überheblichkeit des Sünders wie Töpfergefäße, mit eisernem Stab sie völlig zu zerschlagen,²⁸ zu vernichten gesetzesbrecherische Heidenvölker durch das Wort seines Mundes, durch seine Drohung die Völker in die Flucht zu schlagen, weg von seinem Angesicht, und zu überführen die Sünder durch Überlegung ihrer Herzen [...] Denn er wird die Erde schlagen durch das Wort seines Mundes in Ewigkeit [...]</p>	<p>Und aus seinem Mund kommt ein scharfes Schwert hervor, mit dem er die Völker schlagen soll; und er wird sie weiden mit eisernem Stab. Er selbst tritt die Kelter des Weines des grimmigen Zornes Gottes, des Herrschers über das All [...]</p>

Das Neue Testament verwendet hier den Septuaginta-Psalter, wo der eiserne Stab – eigentlich unmilitärisch – das gewöhnliche Instrument des Weidens repräsentiert,²⁹ zweimal (Offb 2,27; 19,15) steht aber das Bild parallel mit dem (militärischen?) Akt des Völkerzerschlagens. Das Bild der Kelter in Bezug auf das Zertreten der Völker wurzelt auch im Alten Testament (Jes 63,3–7). PsSal 17,23–24 spricht auch mit den Worten des Psalms 2 über das Zerschlagen der heidnischen Völker und der Sünder durch einen eisernen Stab, der als königliche Waffe funktioniert. Was in Ps 2 als Ultimatum formuliert ist, wird in der späteren intertestamentlichen und neutestamentlichen Rezeption eschatologisch verstanden werden, als eine Szene der zukünftigen Geschehnisse der Welt. Die Differenz zeigt sich nur in der Gattung: PsSal 17 integriert diese Erwartung in eine auf die nahe Zukunft gerichtete Fürbitte für den König, die Offb 19 stellt dagegen eine apokalyptische Vision dar. Beide denken aber, dass die Unterwerfung der Völker nicht nur eine Option sei, sondern die zukünftige Realität.

²⁶ Die biblischen Zitate sind aus der *Zürcher Bibel* (2008) entnommen.

²⁷ Zur deutschen Übersetzung siehe Martin Karrer und Wolfgang Kraus, eds. *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010).

²⁸ Die Übersetzung macht keinen Unterschied zwischen den synonymen Verben ἐκτρίβω (V. 23) und συντρίβω (V. 24).

²⁹ Ps^{LXX} 2,9: ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς σκευὸς κεραμείως συντρίψεις αὐτοὺς. Die Septuaginta liest **רעה** 'weiden' statt **רעה** 'zerschlagen'. Die letztere, im Masoretentext überlieferte Form passt besser in den *parallelismus membrorum*. Während die Johannesoffenbarung auf die griechische Version zurückgreift, scheinen die PsSal dem Masoretentext zu folgen.

Ein anderer alttestamentlicher *locus classicus* der jüdischen Messiaserwartung ist Jes 11,1–5, dessen messianische Anwendung inner- und außerbiblisch auch gut belegt ist.³⁰ In diesem Text ist einerseits eine gut erkennbare Gewaltterminologie vorhanden,³¹ andererseits aber liegt die militärische Funktion der Messiasgestalt in einer stark metaphorisierten Form vor. Der Messias hat zwar einen Gurt um die Lenden, seine Ausrüstung sind aber Gerechtigkeit (צֶדֶק) und Treue (אֱמוּנָה), er hat zwar einen Knüppel, mit dem man schlagen und töten kann, diese Waffe ist aber merkwürdigerweise im Mund und nicht in der Hand. Diese Metaphorisierung bedeutet aber keineswegs eine Pazifizierung.³² Die Verbalformen „schlagen“ und „töten“ setzen eine physikalische Gewaltausübung voraus. „Man kann hier nicht das Wort gegen die Tat ausspielen, die vernichtende Wirkung ist dieselbe.“³³ Die Septuaginta-Version des Textes soll hier wiederum kurz erwähnt werden: „mit dem Wort seines Mundes wird er das Land schlagen“ (καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος) – steht in der griechischen Übersetzung des Jesajabuches. Diese Übersetzung divergiert deutlich von der militärischen Terminologie. Der PsSal 17 rezipiert diese Textvariante (PsSal 17,24.35),³⁴ stellt aber den λόγος und den eisernen Stab in Parallelismus.³⁵ Die Wirkung des Wortes ist jedenfalls nicht unbedingt tödlich und völlig vernichtend, sondern eher bedrohlich und zurechtweisend (PsSal 17,24–25), infolge dessen haben die Völker zu fliehen.

Der Hinweis auf den König von Ps 2 und Jes 11 wird mit einer weiteren Anspielung ergänzt; PsSal 17,33 ruft nämlich Deut 17,16 (vgl. Ps 20,8–9) in Erinnerung. Der Gesalbte der gegen die Völker und Sünder mit Gewalt auftritt, verzichtet auf Kriegsgewalt und weicht einer Schlacht aus. Der Verzicht bezieht sich auf die klassischen Instrumente eines altorientalischen Krieges, es wird hier die Verbannung menschlicher und materieller Kraft betont.³⁶ Die Herrschaft des Königs hängt nicht von unsicheren Praktiken am Schlachtfeld ab, dies kann keine Hoffnung für die Völker bringen (PsSal

³⁰ Bauckham, *Climax of Prophecy*, 180–181; Trafton, „The Bible“, 438–440.

³¹ נִכְחַהּ ... בְּשֵׁבֶט (hiph.); מִזֶּרֶחַ (hiph.); אֶזְרִי. Nach Bauckham beschreibt der Text von Jes 11,1–5 den Messias eindeutig als einen kriegerischen König, der die Feinde Israels bewältigen wird, so Bauckham, *Climax of Prophecy*, 180–18.

³² Eine Gewaltlosigkeit wird erst in Jes 11,6–9 artikuliert.

³³ Rüdiger Liwak, „Herrschaft zur Überwindung der Krise. Politische Prophetie in Ägypten und Israel (2006)“, in Ders. *Israel in der altorientalischen Welt, Gesammelte Studien zur Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel*, BZAW 444 (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2013), 107.

³⁴ Vgl. Embry, „The Psalms of Solomon and the New Testament“, 125.

³⁵ Schreiber, *Gesalbter und König*, 171–172 bemerkt zurecht, dass aufgrund des Parallelismus von Wort und Stab, man nicht über eine Gewaltlosigkeit oder Waffenlosigkeit reden, bzw. die Aktionen des Königs auf die Kommunikationsebene beschränken darf, sondern es geht um übernatürliche „Waffen“. Demgegenüber behauptet Kim, dass in PsSal 17 nicht die militärischen, sondern die didaktischen und weisheitlichen Charakterzüge des Messias in den Vordergrund treten. Kim, *The Trajectory of the „Warrior Messiah“ Motif*, 167.

³⁶ Schreiber, *Gesalbter und König*, 171; Collins: *Scepter and the Star*, 58–59, vö. Stuckenbruck, „Messianic Ideas“, 94–97.

17,33), sondern durch sein unbesiegbares Wort wird der König seinen Krieg führen (PsSal 17,24–25.33.36).³⁷

In der Offenbarung 19,15 wird dagegen – unter Verwendung eines anderen jesaja-nischen Bildes aus Jes 49,2a – der militante Charakter des Motivs verstärkt,³⁸ denn aus dem Mund des Reiters kommt ein scharfes Schwert hervor, Christus erscheint also als göttlicher/himmlicher Krieger.³⁹ Der göttliche λόγος kommt auch in dieser Vision vor, nicht aber als messianische Waffe sondern als der Name des Reiters. Die Interpretationen dieser Stelle gehen auseinander: Manche Wissenschaftler sagen, dass der königliche Messias in der Offb 19 auf die physikalischen Waffen und militärischen Geräte völlig verzichtet, seine eigentliche Waffe das Wort Gottes sei.⁴⁰ Demgegenüber vertritt Imre Peres die Meinung, dass das scharfe Schwert aus dem Mund nicht auf das Sprechen des Reiters hinweist, sondern als eine nicht zu besiegende, apokalyptische Waffe verstanden werden soll (vgl. Offb 19,21). Christus bekämpft seine Gegner mit diesem Schwert, um ein Gegengewicht zum gnadenlosen und blutigen Auftreten der Feinde herzustellen.⁴¹

Es lässt sich feststellen, dass durch eine Kombination von Jesaja 11 und Psalm 2 beide Schriften – d.h. PsSal und Offenbarung des Johannes – eine ambivalente Beschreibung des königlichen Messias abgeben, die gleichzeitig eine militante und eine nicht-militante Interpretation erlaubt.

³⁷ Kaiser, „Geschichte und Eschatologie“, 123.

³⁸ Trafton, „The Bible“, 441. Eine Reinterpretation von Jes 11,4 ist auch in 4Esra 13,9–10 zu finden. Die Meinungen gehen auch in diesem Fall auseinander. Umstritten ist, ob der Text auf einen kriegerischen (warlike) Messias (so Collins) oder auf einen Gesalbten ohne militärische Funktion (so Pomykala, Charlesworth) verweist. Der Messias tritt jedenfalls nicht in einer Kriegssituation auf, führt keinen regulären Krieg, hat keine gewöhnliche Rüstung. Dvořáček, *The Son of David*, 95–96. In der paulinischen Tradition kommt die militärische Dimension der Wiederkunft Christi auch vor (2Thess 2,8; 1Kor 15,24–25), so Craig R. Koester, *Revelation*, AB 38A (New Haven – London: Yale University Press, 2014), 753–754.

³⁹ Matthias Reinhard Hoffmann, *The Destroyer and the Lamb. The Relationship Between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation*, WUNT 203 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 169; Udo Schnelle, *Theology of the New Testament*, transl. M. Eugene Boring (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 757; Middleton, *The Violence of the Lamb*, 123.124.

⁴⁰ Kim, *The Trajectory of the “Warrior Messiah” Motif*, 388–443; Klára Lenkeyné Semsey, *A Jelenések könyvének magyarázata*, vol. 2 (Debrecen: MRE Doktorok Kollégiuma, 2011), 211; Károly Karner, *Apokalipszis. Fordítás és magyarázat* (Budapest: Evangélikus Sajtóosztály, 1990), 189; Koester, *Revelation*, 253.

⁴¹ Peres, „A mennyei-apokaliptikus Krisztus“, 59. Die qumranische Rezeption von Jes 11 zeigt eine eher militärische Interpretation des Gesalbten, der die Hauptfigur der eschatologischen Schlacht gegen die Kittim ist (siehe 4QpIsa^a=4Q161; 4Q285). Chester, *Messiah and Exaltation*, 266; Dvořáček, *The Son of David*, 86.88.92.93. Es ist bis heute ungeklärt, ob in 4Q285 der davidische Messias getötet wird oder er selbst jemanden in dem eschatologischen Kampf tötet, Dvořáček, *The Son of David*, 88.

4. DIE AUFLÖSUNG DER AMBIVALENZ

Die PsSal und die Johannesoffenbarung machen auf ersten Blick kontroverse Aussagen über den militanten Charakter des Messias. Diese Ambivalenz ist aber m.E. nicht unauflösbar. Es ist in den beiden Schriften zu beobachten, dass sie jeweils eine dialektische Metapher einführen, um die gegenseitigen Aspekte in sich zu vereinigen.

Im Fall der PsSal geschieht diese hermeneutische Auflösung durch den Charakter des biblischen Salomos. Xaver Szabó hat soweit Recht, wenn er die inneren Spannungen des Messiasbildes mit dem Königsamt erklärt, das die innere Kohärenz der messianischen Psalmen am Ende der Sammlung erschafft. Man muss aber noch einen weiteren Schritt machen, denn das salomonische Kolorit der Sammlung darf nicht außer Acht bleiben. Die Redaktoren der Sammlung benutzen den Namen Salomos nicht nur aus Gründen der Autorität, sondern für sie spielt dieses salomonische Kolorit auch im Messiasbild der Sammlung eine wichtige Rolle. Der Gesalbte in Psalmen Salomos 17 ist der „Sohn Davids“ (PsSal 17,21), dem Gott Weisheit schenkte (PsSal 17,23.29.37), er richtet in Gerechtigkeit (PsSal 17,26) und die fremden Völker bewundern seine Herrlichkeit (PsSal 17,30–31).⁴² Dieser Psalm wartet also auf einen neuen König Salomo. Die salomonische Überschrift (τῷ Σαλωμῶν) und die salomonischen Eigenschaften des königlichen Messias zeigen jedenfalls in diese Richtung.

Nach den historischen Berichten des Alten Testaments besaß Salomo eine einzigartige militärische Ausrüstung und Armee (1Kön 5,6; 9,22; 10,26), musste aber das Militär fast während seiner ganzen Regierungszeit praktisch nie einsetzen. Es wird sogar theologisch begründet, warum ein Tempelbauer keinen Krieg führen darf (1Kön 5,16–18).⁴³ Der Gesalbte von PsSal 17–18 scheint ein neuer Salomo, ein *Salomon redivivus* zu sein, der seinen alttestamentlichen Vorgänger sogar weit übertragt,⁴⁴ denn er sammelt laut des deuteronomischen Gesetzes (Deut 17,15) keine Streitkräfte für sich und verzichtet auf alle Kriegsgeräte (PsSal 17,33). Der König, der zwar nach seinem Amt ein Kriegsführer ist, der aber trotzdem seine Feinde nicht mit Waffen unterwirft, verkörpert sich in der Person Salomo. Der alttestamentliche Salomo ist ein gut bewaffneter König, der keinen Krieg führt. In der intertestamentalen Reinterpretation

⁴² So auch Dvořáček, *The Son of David*, 73. Ein salomonisches Kolorit in der Beschreibung des gewünschten Königs lässt sich auch in Psalm 72 beobachten. Zur formgeschichtlichen und theologischen Gemeinsamkeiten der beiden Dichtungen siehe Németh, „Támaszd nekik királyul Dávid Fiát...“, 35–49.

⁴³ Die Kriege des alten Salomos gelten als eindeutiges Zeichen seiner Dekadenz und seines Scheiterns, siehe 1Kön 11,14–23.

⁴⁴ So z.B. Pablo A. Torijano, *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, SJSJ 73 (Leiden: Brill, 2002), 107.109, anders Dvořáček, *The Son of David*, 73–74, der zwar die Ähnlichkeit zwischen dem davidischen Messias und dem biblischen Salomo wahrnimmt, der aber die Annahme für eine Übertreibung hält, dass Salomo eine Art messianischer Prototyp unter den Juden gelte.

steht aber ein Salomo vor uns, der den „nicht-militanten Kämpfer“ vergegenwärtigt.⁴⁵ Er tritt mit Macht und Gewalt gegen seine Feinde an, ohne aber die gewöhnlichen Wehre und Waffen im Kampf einzusetzen.

In der Offenbarung des Johannes geschieht etwas ganz Ähnliches mit der Einführung der Lamm-Metapher. Der *Agnus Dei* hat die gleiche Funktion in der Johannesapokalypse, wie die Gestalt des *Salomon redivivus* in den PsSal. Das Lamm ist die zentrale christologische Figur der Johannesoffenbarung,⁴⁶ deren militärische Funktion gut erkennbar ist (Offb 6,15–16; 17,14):⁴⁷ das Christus-Lamm erscheint als siegreicher Heerführer, als Eroberer Zions (Offb 14).⁴⁸ Das siegreiche Lamm hat auch Hörner (κέρας, Offb 5,6; 13,11), darum kann man es mit dem Sternzeichen Widder (*Aries*) assoziieren, das Lamm wäre demnach ein gewaltsamer Machthaber.⁴⁹ Der Doppel-Titel in Offb 19,16 „König der Könige“ (κύριος κυρίων) und „Herr der Herren“ (βασιλεὺς βασιλέων) macht deutlich, dass der Reiter auf dem weißen Pferd und das Lamm identisch sind (Offb 17,14, vgl. 19,16), und dass der aus dem Mund des Reiters kommende Schwert ein Attribut des menschensohn-ähnlichen Jesus Christus ist (Offb 1,16; 2,16).⁵⁰ Auf der anderen Seite ist das Lamm der Johannesoffenbarung das Symbol der Verletzlichkeit. Das Lamm erscheint als geschlachtet und hat blutenden Wunden (Offb 5,6), es repräsentiert die alttestamentlichen Traditionen des Opferlammes und des leidenden Gottesknechtes.⁵¹

Die Lamm-Metapher reinterpretiert und verschmilzt gleichzeitig verschiedene Traditionen und bietet so ein eklektisches Bild in der Apokalypse des Johannes.⁵² Udo Schnelle formuliert zurecht: „Die besondere Würde Jesu bringt der Titel 'Lamm' (28 titulare Belege von ἀρνίον in der Offb) zum Ausdruck, der gleichermaßen Jesu Hingabe für die Seinen und seine Herrscherstellung umfasst (Offb 5,6).“⁵³ In der ἀρνίον-Metapher

⁴⁵ Vgl. Zacharias, „Son of David in Psalms of Solomon 17“, 81–82.

⁴⁶ Schnelle, *Theology*, 757; Peres, „A mennyei-apokaliptikus Krisztus“, 56.

⁴⁷ Die kriegerische Funktion des Lamms erscheint auch in der frühjüdischen Apoklyptik, wie z.B. in 1Hen 89; TestJos 19,8–12, siehe dazu unter anderem Charles Herold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 231–232; Loren L. Johns, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into its Origins and Rhetorical Force*, WUNT 167 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 80–97; Peres, „A mennyei-apokaliptikus Krisztus“, 56.

⁴⁸ Schnelle, *Theology*, 757; Johns, *Lamb Christology*, 149; Hoffmann, *The Destroyer and the Lamb*, 147.

⁴⁹ Diesen Aspekt betont Bruce J. Malina, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys* (Peabody: Hendrickson, 1995), 101, vgl. Johns, *Lamb Christology*, 204.

⁵⁰ Vgl. Middleton, *The Violence of the Lamb*, 122.

⁵¹ Vgl. Lung Pun Common Chan, *Die Metapher des Lamms in der Johannesapokalypse. Eine sprach- und sozialgeschichtliche Analyse*, NTOA/SUNT 99 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 21–24; Middleton, *The Violence of the Lamb*, 69–96; Peres, „A mennyei-apokaliptikus Krisztus“, 56–57.

⁵² Chan, *Die Metapher des Lamms*, 14–15.

⁵³ Schnelle, *Theology*, 756, vgl. Peres, „A mennyei-apokaliptikus Krisztus“, 56.

fusionieren also die Traditionen der *theologia gloriae* und der *theologia crucis*, und die sakrale und militärische Terminologie kombiniert sich in diesem Bild.⁵⁴ Das ἄρνιον stellt ein multifunktionales Symbol dar, indem die Gewalt und der Sanftmut gleichermaßen vertreten sind.⁵⁵ Christus als Lamm ist ein Märtyrer-Krieger, *victor quia victima*.⁵⁶ Der Reiter auf dem weißen Pferd, der mit dem Lamm-Christus identisch ist, hat ein blutiges Gewand, das wieder diese Zweideutigkeit verstärkt. Das Blut kann das gegossene Blut Jesu sein, aber auch auf das Blut der besiegten Feinde hinweisen (vgl. Jes 63,3–6).⁵⁷

Die Metapher vom Löwe-Lamm in Offb 5 trägt eine ähnliche Spannung in sich, Paul Middleton betrachtet sie als eine Art Dichotomie, und umschreibt das Phänomen mit dem Bild eines Diptychon. Der Seher erfährt ein paradoxes, audiovisuelles Erlebnis: die Audition verwendet eine royal-militärische Terminologie (Offb 5,5), die Vision zeigt aber ein Lamm, das geschlachtet zu sein scheint (Offb 5,6).⁵⁸

5. FAZIT

Das Auftreten des Messias in den PsSal und in der Johannesoffenbarung stellt eine Spannung dar, denn einerseits ist der Gesalbte gewaltsam, andererseits trägt er auch pazifistische Züge. Der messianische Charakter wird in beiden Texten durch die Verwendung von Psalm 2 und Jes 11 beschrieben, um das (bewusst) ambivalente Bild des Gesalbten zu porträtieren. Diese Ambivalenz lässt sich m. E. durch Entweder-oder-Versuche nicht auflösen.

Die vergleichende Untersuchung zwischen der PsSal und der Offenbarung des Johannes zeigt eine parallele Denkweise auf, die es für wichtig hält, die kriegerische und die nicht-militante Züge des Messiasbildes gleichermaßen beizubehalten. Zur Auflösung, bzw. Integration der Widersprüche wird in den beiden Schriften eine dialektische Metapher eingeführt, die als hermeneutischer Schlüssel die militanten und fried samen Charakterzüge des Messias in sich vereint. Die Gemeinsamkeit der behandelten Schriften besteht nicht in der verwendeten Metapher selbst, sondern in der gleichen Funktion der tragenden Metapher der messianischen Figur: Salomo und das Lamm. Der *Salomon redivivus* in den PsSal, also der nicht militante Kämpfer, und das Lamm

⁵⁴ Hoffmann, *The Destroyer and the Lamb*, 147; Chan, *Die Metapher des Lamms*, 26.

⁵⁵ Peres, „A mennyei-apokaliptikus Krisztus“, 56.

⁵⁶ Siehe Chan, *Die Metapher des Lamms*, 14–15, vgl. Middleton, *The Violence of the Lamb*, 67–68.

⁵⁷ Vgl. Karner, *Apokalipszis*, 189; Lenkeyné, *Jelenések*, 210; Koester, *Revelation*, 755–756. Trafton: *Reading Revelation*, 180–181; Middleton, *The Violence of the Lamb*, 124.

⁵⁸ Middleton, *The Violence of the Lamb*, 65–68. Zur möglichen Interpretationen siehe Rebecca Skaggs und Thomas Doyle, „Lion/Lamb in Revelation“, *Currents in Biblical Research* 7.3 (2009): 362–375.

in der Johannesoffenbarung, also der *victor quia victima*, haben die gleiche hermeneutische Funktion in der Tradition des königlichen Messias.

Diese Parallelität hängt aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem ähnlichen politischen und gesellschaftlichen Kontext zusammen, das die Autoren, Redaktoren und Adressaten der beiden behandelten Schriften bestimmten. Die Gattungen sind zwar deutlich unterschiedlich, trotzdem können die beiden Dokumente als Krisenliteratur bezeichnet werden,⁵⁹ mit dem Ziel Hoffnung zu wecken und zu ermutigen.⁶⁰

LITERATUR

- Ábel, František. *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 416. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Atkinson, Kenneth. "On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran. New Light from Psalm of Solomon 17". *Journal of Biblical Literature* 118.3 (1999): 435–460.
- Atkinson, Kenneth. "The Militant Davidic Messiah and Violence against Rome. The Influence of Pompey on the Development of Jewish and Christian Messianism", *Scripta Judaica Cracoviensia* 9 (2011): 7–19
- Bauchham, Richard. *Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*. London – New York: T&T Clark, 1993.
- Chan, Lung Pun Common. *Die Metapher des Lamms in der Johannesapokalypse. Eine sprach- und sozialgeschichtliche Analyse*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Charlesworth, James H. "From Messianology to Christology, Problems and Prospects", in Ders., ed. *The Messiah, Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, 3–35.
- Charlesworth, James H. "Messianology in the Biblical Pseudepigrapha", in Ders. und Hermann Lichtenberger und Gerbern S. Oegema, eds. *Qumran – Messianism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, 21–52.
- Chester, Andrew. *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Collins, John J. "Messianic Expectation at Qumran", in James H. Charlesworth, ed. *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, vol. 2, *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*. Waco: Baylor University Press, 2006, 71–92,
- Collins, John J. *The Scepter and the Star. Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans Publishing, 2010.

⁵⁹ Wright, "Psalms of Solomon", 643; Chan, *Die Metapher des Lamms*, 15.

⁶⁰ Embry, "The Psalms of Solomon and the New Testament", 124.135.

- Dodd, Charles Herold. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Dvořáček, Jiří. *The Son of David in Matthew's Gospel in the Light of the Solomon as Exorcist Tradition*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 415. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Embry, Brad. "The Psalms of Solomon and the New Testament. Intertextuality and the Need for a Re-Evaluation", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13.2 (2002/2): 99–136.
- Freyne, Sean. "The Herodian Period", in Markus Bockmuehl und James Carleton Paget, eds. *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*. London – New York: T&T Clark, 2007, 29–43.
- Hoffmann, Matthias Reinhard. *The Destroyer and the Lamb. The Relationship Between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 203 Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Johns, Loren L. *The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into its Origins and Rhetorical Force*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 167. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Kaiser, Otto. „Geschichte und Eschatologie in den Psalmen Salomos“ in: Ders. *Gott, Mensch und Geschichte, Studien zum Verständnis des Menschen in seiner Geschichte in der klassischen biblischen und nachbiblischen Literatur*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 413. Berlin: Walter de Gruyter, 2010, 80–129.
- Karner, Károly. *Apokalipszis. Fordítás és magyarázat*. Budapest: Evangélikus Sajtóosztály, 1990.
- Karrer, Martin und Kraus, Wolfgang, eds. *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2010.
- Kim, Sook-Young. *The Trajectory of the "Warrior Messiah" Motif in Scripture and Intertestamental Writings* (PhD Diss.). Andrews University Digital Library of Dissertations and Theses, 2008.
- Klausner, Joseph. *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. New York: The Macmillan Company, 1955.
- Koester, Craig R. *Revelation. The Anchor Yale Bible* 38A. New Haven – London: Yale University Press, 2014, 753–754.
- Lenkeyné Semsey, Klára. *A Jelenések könyvének magyarázata*, vol. 2. Debrecen: MRE Doktorok Kollégiuma, 2011.
- Liwak, Rüdiger. „Herrschaft zur Überwindung der Krise. Politische Prophetie in Ägypten und Israel (2006)“, in Ders. *Israel in der altorientalischen Welt, Gesammelte Studien zur Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 444. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2013, 94–120.
- Malina, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- Middleton, Paul. *The Violence of the Lamb. Martyrs as Agents of Divine Judgement in the Book of Revelation*. The Library of New Testament Studies. London – Oxford – New York et al.: T&T Clark, 2018.
- Németh, Áron. „»Támaszd nekik királyul Dávid Fiát...« A Zsolt 72 recepciója a Salamon Zsoltárai 17-ben”, *Studia Theologica Debrecinensis* 5.1–2 (2012): 35–49.

- Nestle, Eberhard und Nestle, Erwin und Aland, Barbara und Aland, Kurt et al. eds. *Novum testamentum Graece*. 28. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Peres, Imre: „A mennyei-apokaliptikus Krisztus”, *Studia Theologica Debrecinensis* 5.1–2 (2012): 51–62.
- Schnelle, Udo. *Theology of the New Testament*. Translated by M. Eugene Boring. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Schreiber, Stefan. *Gesalbter und König. Titel und Konzeption der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schrift*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 105. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Skaggs, Rebecca und Doyle, Thomas. “Lion/Lamb in Revelation”, *Currents in Biblical Research* 7.3 (2009): 362–375.
- Stuckenbruck, Loren T. “Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature of Early Judaism”, in Stanley E. Porter, ed. *The Messiah in the Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2007, 90–115.
- Szabó, Xavér. „A messiás alakja és feladatai Salamon zsolttáiraiban”, *Sapientiana* 4.1 (2011), 1–13.
- Szabó, Xavér. *Salamon zsolttárai, Bevezetés – Fordítás – Jegyzetek*. Budapest, Sapientia Főiskola – L’Harmattan. 2009.
- Torijano, Pablo A. *Solomon, the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 73. Leiden: Brill, 2002.
- Trafton, Joseph L. “The Bible, the Psalms of Solomon, and Qumran”, in James H. Charlesworth, ed. *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, vol. 2, *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*. Waco: Baylor University Press, 2006, 427–446.
- Trafton, Joseph L. *Reading Revelation, A Literary and Theological Commentary*. Macon: Smyth & Helwys, 2005.
- Vermes, Géza. „A qumráni tekercsek és az Újszövetség eszkatológikus világnézete”, in György Benyik, ed. *Qumrán és az Újszövetség. Szegedi Bibliikus Konferencia, Szeged, 1999. augusztus 30. – szeptember 1.* Szeged: JATEPress, 2001, 11–17.
- Wright, Robert B. “Psalms of Solomon (First Century B.C.). A New Translation and Introduction”, in James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Garden City – New York: Doubleday & Company, 1985, 639–670.
- Wright, Robert B. ed. *The Psalms of Solomon, Critical Edition of the Greek Text*. Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1. London – New York: T & T Clark, 2007.
- Zacharias, Danny. “Son of David in Psalms of Solomon 17”, in Lee Martin McDonald und James H. Charlesworth, eds., *“Non-canonical” Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity. Jewish and Christian Texts* 14. London – New York, T & T Clark, 2012, 73–87.

Karl-Wilhelm NIEBUHR

DAS NEUE TESTAMENT IM KONTEXT JÜDISCHHELLENISTISCHER LITERATUR. RÖM 1,19–23 ALS TESTFALL

ZUSAMMENFASSUNG

Die neutestamentlichen Schriften gehören in den literatur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang des Hellenismus und des antiken Judentums. Sprache, Ethos und kulturelle Prägungen verbinden sie mit der religiösen Literatur der kaiserzeitlichen Koine, ihr Gottesverständnis und ihre eschatologische Orientierung mit der frühjüdisch-hellenistischen Literatur. Der Beitrag stellt anhand eines Beispiels (Röm 1,19–23) Anliegen und Durchführung des Projekts Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti vor. Im Zusammenhang mit frühjüdischen Belegen zu Abraham als Modell rechter Gotteserkenntnis erscheint der erste Argumentationsschritt des Römerbriefes in neuem Licht. Abraham ist nach frühjüdischen Zeugnissen biblisches Vorbild für die Abkehr vom Götzendienst. Mit der impliziten Bezugnahme auf Abrahams Gottesverständnis unterstreicht Paulus seine Argumentation, wonach alle Menschen, Juden wie Heiden, unter dem Gerichtszorn Gottes stehen.

SCHLÜSSELWÖRTER

Judentum und Hellenismus, Abraham, frühjüdisches Gottesverständnis, Gotteserkenntnis, Götzendienst

I. ZUM NEUEN TESTAMENT IN RELIGIONSGESCHICHTLICHER PERSPEKTIVE

Dass die neutestamentlichen Schriften nicht als Texte ‚eigener Natur‘ betrachtet oder als Offenbarungsquellen angesehen werden, die sich jeder geschichtlichen Einordnung entziehen, ist seit der Zeit der Aufklärung zumindest für die wissenschaftliche Biblexegese in der westeuropäischen (zunächst vornehmlich protestantischen, seit der Mitte des 20. Jh.s auch katholischen) Exegese Konsens. Die Frage, welchen Bereichen der antiken Religions- und Literaturgeschichte sie vornehmlich zugeordnet werden sollen, ist aber seither ganz unterschiedlich beantwortet worden. Man kann geradezu von Wellenbewegungen sprechen, wenn man nach den in der Forschung bevorzugten religionsgeschichtlichen Kontexten des Neuen Testaments fragt. Zu Zeiten des „alten“ Wettstein¹ war es die

¹ J. J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum I–II*, Amsterdam 1751, 1752 (Nachdruck Graz 1962).

Gesamtheit der antiken griechischen Literatur, angefangen von den klassischen Dichtern und Philosophen über die Autoren der hellenistischen und römischen Zeit bis in die Spätantike und, ein wenig am Rande, auch die biblische und jüdische Literatur. In der Religionsgeschichtlichen Schule an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert traten die paganen Quellen antiker Religion in römischer Zeit in den Mittelpunkt des Interesses, vom Mithraskult bis hin zu den Mysterienreligionen.² Dann begann die große Zeit der rabbinischen Quellen, die angeblich das Judentum zurzeit Jesu widerspiegelten, wofür das klassische Werk von Strack und Billerbeck steht.³ Sie wurde nach der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi abgelöst durch die Gnosis-Welle, die die spätantiken paganen Quellen, besonders die der platonisch-neuplatonischen Richtung, in den Blick rückte,⁴ worauf die Entdeckung der Qumran-Texte wieder eine gewisse Gegenbewegung hin zu zeitgenössischen jüdischen Quellen einleitete.⁵

Heute sind sich die meisten Bibelwissenschaftler darin einig, dass ein entweder – oder zwischen jüdischen und paganen Texten als Referenzquellen für die neutestamentlichen Texte weder diesen noch den religionsgeschichtlichen Gegebenheiten gerecht wird, die bei der Exegese zu beachten sind.⁶ Schon ihre Sprache macht sie zu Quellen des Hellenismus, aber ebenso eindeutig zwingt das in ihnen ausnahmslos vertretene Gottesverständnis dazu, sie religionsgeschichtlich dem antiken Judentum zuzuordnen. Eine einseitige Bevorzugung *entweder* der jüdischen *oder* der paganen Kontexte oder gar ihre Entgegensetzung kann nur zur Verengung des Blickwinkels und damit zu unsachgemäßen religionsgeschichtlichen Urteilen führen. Vielmehr ist, nicht zuletzt angesichts der immer umfangreicher zugänglichen Quellen, eine sinnvolle Arbeitsteilung nötig, um die religionsgeschichtlichen Zuordnungen im Blick auf einzelne neutestamentliche Texte mit der notwendigen Präzision und Tiefenschärfe vornehmen zu können. Dieser Überlegung folgt auch die Konzeption des *Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti* (CJHNT).

² Exemplarisch steht dafür die Monographie von W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, FRLANT 21, Göttingen 1913.

³ H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926–1928 (Nachdruck 1956–1961).

⁴ Hierfür sei, wiederum nur exemplarisch, der Johannes-Kommentar von Bultmann genannt: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 1937–1941 (^{21/12}1986).

⁵ Besonders wirksam geworden ist im deutschen Sprachraum die zweisprachige Studienausgabe der Haupttexte von E. Lohse, *Die Texte aus Qumran Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, München 1964 (Darmstadt⁴1986).

⁶ Exemplarischer Ausdruck dafür ist die Neubearbeitung eines klassischen Lehrbuchs durch J. Schröter und J. K. Zangenberg (Hgg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, UTB 3663, Tübingen 2013. Epochemachend für die Neubewertung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge des Frühjudentums war das Werk von Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, WUNT 10, Tübingen 1969 (¹1988).

2. ZUM ANSATZ UND AUFBAU DES *CORPUS JUDAEO-HELLENISTICUM NOVI TESTAMENTI*

Das CJHNT⁷ konzentriert sich ausdrücklich auf Zeugnisse des griechischsprachigen Judentums in hellenistisch-römischer Zeit. Es folgt mit dieser Eingrenzung aber keiner religionsgeschichtlichen Präferenz, sondern allein pragmatischen Gesichtspunkten. Das Corpus der zu berücksichtigenden Quellen umfasst neben der Septuaginta und ihren Rezensionen, sofern sie als eigenständige Zeugnisse des hellenistischen Judentums angesehen werden können, die hellenistisch-jüdische Autorenliteratur (einschließlich der bei den Kirchenvätern überlieferten Fragmente), weiter die zahlreichen pseudonymen und anonymen frühjüdischen Schriften sowie die schwer eindeutig abzugrenzende Gruppe antiker paganer und christlicher Schriften, in denen Jüdisches überliefert ist, schließlich dokumentarische Quellen wie Inschriften, Papyri oder archäologische Befunde.⁸ Dass die so ausgewählten antiken Belege nur eine Teilmenge der für das Verständnis des Neuen Testaments einschlägigen Quellen umfassen, wird ausdrücklich in Rechnung gestellt und kann bei der Interpretation einzelner Befunde gegebenenfalls auch thematisiert werden. Für die ausführliche Darbietung und Erschließung längerer Textauszüge beschränkt sich das Projekt aber auf jüdische Quellen und will auf diese Weise den für das Neue Testament zentralen Befund verdeutlichen, dass die frühesten Zeugnisse der christlichen Bewegung in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang des antiken Judentums gehören.

Angesichts der großen Zahl frühjüdischer Quellen, kann natürlich das für die Texte des Neuen Testaments einschlägige Material niemals vollständig erfasst werden. Trotzdem wird eine umfassende Berücksichtigung der betreffenden Quellenbereiche dadurch angestrebt, dass ein System der Belegauswahl entwickelt wurde, mit dem zumindest ein flächendeckender Überblick gewonnen werden kann. In einer „Belegstellenübersicht“ werden zunächst möglichst alle frühjüdischen Belege angeführt, die in der neutestamentlichen Forschung der vergangenen rund 100 Jahre zu der betreffenden

⁷ Vgl. dazu R. Deines, K.-W. Niebuhr, *The Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti-Project: From the Past to the Future*, *Early Christianity* 1, 2010, 633–639; K.-W. Niebuhr, *Das Corpus Hellenisticum. Anmerkungen zur Geschichte eines Problems*, in: *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, hg.v. W. Kraus/K.-W. Niebuhr, *WUNT* 162, Tübingen 2003, 361–382; N. Walter, *Zur Chronik des Corpus Hellenisticum. Aus den Akten in Halle zusammengestellt* (Halle 1955/58), mit Nachträgen Naumburg 1999, in Kraus/Niebuhr, *Frühjudentum und Neues Testament* (a.a.O.), 325–344.

⁸ Eine Übersicht über die im CJHNT berücksichtigten literarischen Quellen (abgesehen von der Septuaginta) bieten die Abkürzungsverzeichnisse in den Konferenzbänden zu den CJHNT-Symposien, vgl. zuletzt M. Konradt, E. Schläpfer (Hgg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT)* 17.–20. Mai 2012, Heidelberg, *WUNT* 322, Tübingen 2014, XI–XIX.

NT-Stelle eine wichtige Rolle gespielt haben. Dazu werden eine Reihe von ‚ständigen Zeugen‘ für die betreffende neutestamentliche Schrift systematisch und vollständig ausgewertet, angefangen beim ‚alten‘ Wettstein über die Marginalien im Nestle-Aland⁹ und im Neuen Wettstein¹⁰ bis hin zu ausgewählten exegetischen Kommentaren (mindestens je ein älterer deutscher und englischer sowie die wichtigsten aktuellen). Hinzu kommen Belege, die durch eigene Recherchen der Bearbeiter des CJHNT erschlossen wurden. Außerdem werden gezielt ausgewählte Monographien aus der Sekundärliteratur zu einzelnen Stellen oder Quellen ausgewertet, die jeweils eigens bibliographisch nachgewiesen werden.

Sodann folgt ein systematischer Durchgang durch die gesammelten Belegstellen mit dem Ziel, die für das Verständnis der neutestamentlichen Stelle wichtigsten Belege auszuwählen, die anschließend in Text und Übersetzung dargeboten werden. Dieser Arbeitsschritt ist besonders aufwändig und erfordert den höchsten Grad an Fachkompetenz, weil hier im Grunde die gesamte bisherige und aktuelle Forschung zu den frühjüdischen Schriften und der betreffenden NT-Stelle kritisch gesichtet werden muss, um zu begründeten Entscheidungen zu kommen. Freilich verspricht gerade dieser Arbeitsschritt auch den größten wissenschaftlichen Ertrag für die Interpretation der neutestamentlichen Texte.

Es folgt das Kernstück des Projekts, die Präsentation der Textausschnitte aus frühjüdischen Quellen in der Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften. Geboten werden der griechische bzw. lateinische Originaltext (sofern vorhanden) nach den jeweils aktuellen Editionen, eine eigene Übersetzung der Bearbeiter (bzw. bei orientalischen Überlieferungssprachen in der Regel die aktuell maßgebliche Übersetzungsausgabe). Bei längeren Textzusammenhängen können gelegentlich auch nur Übersetzungen mit eingeschobenen originalsprachigen Wendungen geboten werden, aber in der Regel sollen die Textausschnitte komplett zweisprachig dargeboten werden. Zwischen Text und Übersetzung können bei Bedarf philologische Anmerkungen stehen, die den Zugang zum Originaltext erleichtern. Vor der Darbietung der Textauszüge steht jeweils eine knappe Erläuterung zum literarischen Kontext innerhalb der frühjüdischen Quelle, auf sie folgt eine kurze Interpretation des Textstücks mit Blick auf die betreffende neutestamentliche Passage. Am Ende jedes Eintrags wird der Erkenntnisgewinn zusammengefasst, der sich aus der Heranziehung der präsentierten frühjüdischen Belege für das Verständnis der neutestamentlichen Stelle ergibt.

Dieser Aufbau der einzelnen Einträge des CJHNT macht deutlich, dass es in dem Projekt um weit mehr geht als lediglich um eine Sammlung ausgewählter Belegstellen. Vielmehr soll im Einzelnen und im Ganzen mit hohem interpretativen Aufwand bei der

⁹ Novum Testamentum Graece, hg. v. B. und K. Aland u.a., Stuttgart ²⁸2012.

¹⁰ Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, hg. v. U. Schnelle u.a., Berlin, New York 1996 ff.

Quellenerschließung deutlich gemacht werden, inwiefern die neutestamentlichen Schriften ‚eingebettet‘ sind in den religiösen, historischen und literarischen Zusammenhang des antiken Judentums und ohne ihn nicht sachgemäß verstanden werden können. Dieses Anliegen soll im Folgenden an einer Passage aus dem Römerbrief illustriert werden.

3. RÖM 1,19–23 ALS TESTFALL FÜR DAS CJHNT

3.1. ZUM ARGUMENTATIVEN KONTEXT VON RÖM 1,16–2,29

Den Ausgangspunkt für die paulinische Argumentation im Römerbrief¹¹ bildet die in Röm 1,16 aufgebaute semantische Opposition Ἰουδαῖος (πρῶτον) – Ἕλλην. Mit ihr wird die gesamte Menschheit, wie Paulus sie nach biblisch-jüdischer Tradition begrifflich erfasst, in zwei (historisch-numerisch freilich ungleiche) Hälften unterteilt. Die semantischen Pole „Jude“ versus „Grieche“ werden zusammengehalten durch den Glauben, wie schon die *inclusio* πᾶς ὁ πιστεύων – ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως in V. 17f. zeigt. Ziel des Argumentationsteils 1,16–2,29 ist die semantische Opposition in 2,28f.: ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος – ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος. Auch sie wird in einer übergeordneten Gemeinsamkeit ‚aufgehoben‘, nämlich in dem endzeitlichen Gerichtsurteil Gottes über den „im Verborgenen (als) Jude (Lebenden) und die Herzensbeschneidung im Geist“ (V. 29). Der semantische Gegensatz „Jude“ versus „Grieche“ aus 1,16 wird also durch die folgende Argumentation so qualifiziert, dass am Ende eine theologisch bestimmte Gemeinsamkeit zwischen beiden steht. Beide Seiten dieser semantischen Opposition kann Paulus auffälliger Weise mit dem Wort „Jude“ bezeichnen.¹²

Angesichts dieser Zielrichtung der Argumentation und ihres Bezugs auf die aktuellen Veranlassungen der paulinischen Mission können auch die Aussagen zur rechten oder verfehlten Gotteserkenntnis aller Menschen in Röm 1,19–23 nicht als allgemeine Feststellungen im Sinne einer natürlichen Theologie verstanden werden. Paulus trifft sie vielmehr aus der Perspektive der Christusoffenbarung. Von hier aus benennt er die Möglichkeiten und die Wirklichkeit der Menschheit als einer Ganzheit von Gott geschaffener Wesen. Menschen können sich zwar prinzipiell für oder gegen Gottes Willen entscheiden, sie sind aber faktisch alle seinem „Zorn vom Himmel her über jegliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ unterworfen (1,18).

¹¹ Zur neueren Römerbriefauslegung sei hier pauschal auf die neuesten Kommentare verwiesen: M. Wolter, *Der Brief an die Römer*, 2 Bde., EKK VI, Neukirchen-Vluyn/Göttingen, Ostfildern 2014, 2019; R. Jewett, *Romans. A Commentary*, Minneapolis 2007; E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen 2003; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig 1999 (52019).

¹² Zu meiner Sicht auf Aufbau und Argumentation im Römerbrief vgl. K.-W. Niebuhr, *Menschenbild, Gottesverständnis und Ethik. Zwei paulinische Argumentationen (Röm 1,18–2,29; 8,1–30)*, in: Konradt/Schläpfer, *Anthropologie und Ethik (Anm. 8)*, 139–161; „Nicht alle aus Israel sind Israel.“ (Röm 9,6b). Röm 9–11 als Zeugnis paulinischer Anthropologie, in: F. Wilk, J. R. Wagner (Hgg.), *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, WUNT 257, Tübingen 2010, 433–462.

3.2. GOTTESERKENNTNIS ALLER MENSCHEN VOR ABRAHAM: RÖM 1,19–23 IM KONTEXT FRÜHJÜDISCH-HELLENISTISCHER LITERATUR

Die Argumentation des Paulus in Röm 1,16–2,29 ist also an der Einteilung der Menschheit in Juden und Nichtjuden orientiert. Beim Vergleich mit Texten aus dem Corpus der frühjüdischen Literatur verdienen daher solche Belege besondere Aufmerksamkeit, bei denen Polemik gegen pagane Religion und Aussagen zur Erkenntnis Gottes aus den Ordnungen der Natur mit der Frage nach der Identität des Volkes Israel verbunden sind. Damit kommt die biblische Abraham-Figur in den Blick,¹³ denn Abraham steht an der Schnittstelle zwischen der universalen von Gott geschaffenen Menschheit seit Adam und ihrer Ausdifferenzierung in verschiedene Menschengruppen. Gegenüber stehen sich seit Abraham Menschen (-gruppen), die sich in Abirrung von ihrem Schöpfer seinen Geschöpfen mit religiöser Verehrung zugewandt haben, und das aus solcher Verirrung herausgerufene Gottesvolk Israel, dem die Verheißung gilt. Mit Abraham tritt nach der narrativen Chronologie der biblischen Überlieferung demnach derjenige in der Menschheitsgeschichte auf den Plan, der durch Erkenntnis des Schöpfers zur Einsicht in den fatalen Irrtum der Verehrung der Schöpfungswerke geführt wurde.¹⁴ Schon in innerbiblischer Rezeption¹⁵ wie auch in der außerbiblischen frühjüdischen Literatur wird die Abkehr Abrahams vom Götzendienst nicht nur in paränetischer Intention zur Abgrenzung von Nichtjuden vergegenwärtigt, sondern auch als nach innen gerichtete Warnung vor verfehlter, durch die Tora verbotener religiöser Praxis.

Das Thema rechter Gotteserkenntnis im Gegensatz zur verfehlten Religion der Heiden wird in frühjüdischen Schriften nicht selten am Beispiel Abrahams entfaltet.¹⁶ So

¹³ Zu Abraham in der frühjüdischen Überlieferung vgl. T. L. Donaldson, Paul, Abraham's Gentile 'Offspring,' and the Torah, in: S. J. Wendel, D. M. Miller (Hgg.), *Torah Ethics and Early Christian Identity*, Grand Rapids 2016, 135–150; B. Ego, Abraham im Judentum, in: C. Böttrich, B. Ego, F. Eißler (Hgg.), *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, 29–40; F. Hahn, Die Gestalt Abrahams in der Sicht Philos, in: *Zion – Ort der Begegnung* (FS L. Klein), hg.v. F. Hahn u.a., Bodenheim 1993, 203–215; M. Köckert, Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter, *Biblische Gestalten* 31, Leipzig 2017, 290–348; A. Mühling, „Blickt auf Abraham, euren Vater. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels“, *FRLANT* 236, Göttingen 2011, 248–325, K.-W. Niebuhr, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, *WUNT* 62, Tübingen 1992, 93–95; A. Y. Reed, Abraham as Chaldaean Scientist and Father of the Jews: Josephus, *Ant.* 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology, *JSJ* 35, 2004, 119–157; F. E. Wieser, Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament, *EHS* 23, Bern u.a. 1987, 153–179.

¹⁴ Vgl. Gen 11,27–12,4.

¹⁵ Vgl. Jdt 5,6–9.

¹⁶ Das Thema spielt bei Philon auch ohne unmittelbaren Bezug zu Abraham häufig eine Rolle: In *LegAll I* 60f geht es um die richtige Gotteserkenntnis Adams im Paradies (unter Bezug auf den „Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen“, vgl. Gen 2,9), in *Opif* 8–10 und *LegAll III* 97–101 um die Gotteserkenntnis Moses im Gegensatz zu derjenigen der Philosophen, die behaupten, die Welt sei unerschaffen (vgl. ähnlich *Conf* 94–98; *Fug* 12). In *Post* 16–21 kommt zwar nach der

erinnert nach LAB 23,5a Josua die versammelten Israeliten in der Form prophetischer Gottesrede an den Erzvater: „Und als die Bewohner der Erde verführt wurden, jeder einzelne hinter seinen Erwartungen her, glaubte Abraham mir und ließ sich nicht verführen mit ihnen.“¹⁷ Nach PseudOrph B 27–31 hat „jener Einziggeborene, weggerissen von fernher, aus dem Stamm der Chaldäer“ die Bewegungen des Himmelsgewölbes erkannt und daraus erschlossen, dass Gott „durch (seinen Schöpfer-) Geist Luft und Strömung umher [lenkt]“.¹⁸ Ohne den Namen Abraham explizit zu nennen, stellt auch Sib III 218–247 den Chaldäern „das Geschlecht der gerechtesten Männer“ gegenüber, die sich nicht mit Astrologie, Wahrsagerei und ähnlichen irreführenden Dingen befassen, welche „die unvernünftigen Menschen tagtäglich zu erforschen suchen“, sondern auf Gerechtigkeit und Tugend bedacht sind.¹⁹

3.3. PRÄSENTATION AUSGEWÄHLTER TEXTE

Auswahlkriterien für die im Folgenden präsentierten Texte sind also entsprechend der Argumentation in Röm 1,19–23 der Bezug auf Abraham, die mit ihm verbundene Thematik der Abkehr von verfehlter Religion und die in diesem Vorstellungszusammenhang implizierte Frage nach der Identität Israels im Gegenüber zu den Völkern. Die Reihenfolge der Texte folgt keiner chronologischen Ordnung, sondern einem sachlichen Kriterium: der zunehmenden philosophisch-theologischen Reflexion der Thematik, in welche die paulinische Argumentation in Röm 1 eingeordnet werden kann. Deshalb steht Philon am Schluss.

Abrahams Abkehr vom Götzendienst seiner Vorfahren (Jub 12,2–7)

Nach dem Jubiläenbuch begann schon der Knabe Abram, „den Irrtum der Erde zu erkennen, wie jeder hinter dem Götzen seiner Statue herirrte und hinter Gusswerken“.

Gotteserkenntnis des Mose (vgl. Ex 33,13) auch diejenige Abrahams in den Blick, der mit Hilfe seiner Vernunft wenigstens von ferne den „Ort“ geschaut hat (vgl. Gen 22,3f; ähnlich Somn I 65–67), aber dort fehlt der Gedanke der Abkehr von falscher Gotteserkenntnis (so auch in Somn I 70 zu Abrahams Gotteserkenntnis nach Gen 18,33). In Ebr 107–110 reflektiert er grundsätzlich über den Götzendienst, der daraus entspringt, dass die Menschen den „Seienden“ verfehlt wahrnehmen, indem sie die mit den Sinnesorganen erblickten Weltkörper für die Ursache alles Werdenden halten.

¹⁷ Übersetzung nach C. Dietzfelbinger, Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum), JSHRZ II/2, Gütersloh 1979, 164. Vgl. Jos 24,2f.

¹⁸ Übersetzung nach N. Walter, Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter, JSHRZ IV/3, Gütersloh 1983, 238f. Vgl. auch PseudEupolHist Frg. 1,3f von Abraham „der an Adel und Weisheit alle übertroffen habe, der auch die Astrologie und die chaldäische Kunst erfunden und als Bahnbrecher der (wahren) Frömmigkeit bei Gott Wohlgefallen erlangt habe“ (Übersetzung nach N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker, JSHRZ I/2, Gütersloh 1976, 141).

¹⁹ Übersetzung nach H. Merkel, Sibyllinen, JSHRZ V/8, Gütersloh 1998, 1088. Am Beispiel der Niniviten erörtert dagegen PseudPhiloJona 1,20–23 das Problem, dass Gottes gute Schöpfungsgaben nicht mit dem Dank an den Schöpfer beantwortet werden.

Deshalb trennte er sich von seinem Vater, um nicht selbst Götzen anzubeten (11,16). Lange bevor Abram auszog aus Haran nach Kanaan in das Land der Verheißung, um Stammvater Israels zu werden (vgl. 12,28; 13,1), hatte er nämlich schon erkannt, dass Götzen zu nichts nütze sind, „denn in ihnen ist kein Geist“ (12,3). Von dieser Einsicht ausgehend wendet sich Abram an seinen Vater:

²Und er sagte: „Welche Hilfe und Vorteil sind uns von diesen Götzen, die du verehrst und vor denen du niederfällst? ³Denn in ihnen ist kein Geist. Denn sie sind stumm, und ein Irrtum des Herzens sind sie. Verehrt sie nicht! ⁴Verehrt den Gott des Himmels, der Regen und Tau herabsteigen lässt auf die Erde und der alles auf der Erde macht und alles geschaffen hat durch sein Wort! Und alles Leben ist von seinem Antlitz. ⁵Weshalb verehrt ihr die, in denen kein Geist ist? Denn Werke von Händen sind sie, und auf euren Schultern tragt ihr sie. Und euch wird keine Hilfe von ihnen sein, sondern große Schande denen, die sie gemacht haben, und Irrtum des Herzens denen, die sie verehren. Und nun, Vater, verehrt sie nicht!“

⁶Und er (*sc.* Abrams Vater) sagte zu ihm: „Auch ich weiß es, mein Sohn. Was soll ich machen (mit) dem Volk, welche mir befohlen haben, vor ihnen (*sc.* den Götzen) zu dienen? ⁷Und wenn ich ihnen die Wahrheit erzähle, werden sie mich töten. Denn ihnen folgt ihre Seele bei ihnen, dass sie sie verehren und sie loben.“²⁰

Mit dem Begriff „Geist“, der den Götzen abgesprochen und damit implizit allein dem Schöpfergott zugesprochen wird, erhält der Verweis auf die Schöpfungswerke Gottes (Himmel, Regen, Tau und alles auf der Erde) theologische Tiefe. Ebenso impliziert die Wendung: Gott, der „alles geschaffen hat durch sein Wort“, eine reflexive Verarbeitung der biblischen Schöpfungsberichte.

Abrahams Zorn über den Götzendienst seines Vaters (ApkAbr 6,1-4)

In der Apokalypse Abrahams wird in aller Ausführlichkeit und mit beißendem Spott erzählt, wie Abraham schon im Hause seines Vaters durch Beobachten, Nachsinnen, Bedenken alles dessen, was er an religiöser Praxis um sich herum erlebt, zur rechten Antwort auf die Frage geführt wird, „welcher ... wirklich der starke Gott sei“ (1,1). Dies ist auch die Leitfrage der Schrift, die am Anfang ausdrücklich benannt und im Zuge der Erzählung zunächst narrativ (Kap. 1–6), dann revelatorisch (8–10), aber in Kap. 7 auch reflektierend („philosophisch“) beantwortet wird, indem die vier Weltelemente dem einen Schöpfer untergeordnet werden.²¹ Dementsprechend will Abraham „den Gott suchen, der alles geschaffen hat, nicht die von uns erdachten Götter“ (7,6).

²⁰ Übersetzung nach K. Berger, Das Buch der Jubiläen, JSHRZ II/3, Gütersloh 1981, 391f.

²¹ Vgl. die zahlreichen noetischen Ausdrücke, z.B. in 1,1 („da fragte ich mich“), 4 („ich dachte in meinem Geiste“), 2,7 („ich überlegte in meinem Herzen“), 3,2 („ich sprach in meinem Herzen“), 4,1 („und da ich so nachsann“), 5,1 („bedenkend“), 6,3 („ich werde meine Gedanken offen darlegen“).

Angesichts des durch nichts zu beirrenden Vertrauens seines Vaters auf die Macht der Götzen hatte Abraham ihn zuvor geradezu verzweifelt angesprochen:

¹Ich aber, Abraham, als ich solche Worte meines Vaters hörte, lachte in meinem Geiste auf, und stöhnte in Bitternis (und) im Zorn meiner Seele. ²Und ich sprach: „Wie kann denn irgend etwas, das er selbst geschaffen hat, Götzenbilder, meinem Vater eine Hilfe sein? Soll denn der Leib seiner Seele unterworfen sein, und die Seele – dem Geist, (und) der Geist aber²² – dem Wahnsinn (und) der Unwissenheit?“ ³Und ich sagte: „Es geziemt sich, einmal ihm meine Gedanken offen darzulegen.“ ⁴Ich antwortete (und) sprach: „Vater Tare, welchen dieser Götter du auch loben magst, so bist du doch unsinnig in deinem Denken.“²³

Man beachte hier besonders die Verbindung von noetischen und emotionalen Ausdrücken zur Verstärkung der paränetischen Intention der Aussage. Gotteserkenntnis und Abkehr von den Götzen vollziehen sich in der Umkehr des Denkens und Empfindens, die zu einer erneuerten Lebenspraxis führen soll.

Abrahams Gotteserkenntnis aus der Schöpfung (Josephus, Ant I 155f)

Auch nach Josephus, der hier wohl seiner Quelle PseudHekatHist II folgt,²⁴ verfügte Abraham schon vor seinem Auszug aus „Mesopotamien“ über hervorragende Urteilskraft und Tugend, die ihn dazu führten, sachgemäßere Gedanken als andere über Gott und die Tugend zu entwickeln. So war er der erste, der aus der Betrachtung der Schöpfung heraus in der Lage war, richtige Schlüsse zu ziehen, dass es nämlich nur einen Gott, den Schöpfer von allem, gebe und dass das Geschaffene nicht selbst Ursache seiner Erhaltung und Veränderung sei, sondern dem Befehl dessen unterworfen ist, dem allein Verehrung und Dankbarkeit zukommen.

¹⁵⁵διὰ τοῦτο καὶ φρονεῖν μείζον ἐπ’ ἀρετῇ τῶν ἄλλων ἡργυμένος καὶ τὴν περὶ τοῦ θεοῦ δόξαν, ἣν ἅπανσι συνέβαινε εἶναι, καινίσει καὶ μεταβαλεῖν ἔγνω. πρῶτος οὖν τολμᾷ θεὸν ἀποφήνασθαι δημιουργὸν τῶν ὅλων ἓνα, τῶν δὲ λοιπῶν εἰ καὶ τι πρὸς εὐδαιμονίαν συντελεῖ κατὰ προσταγὴν τὴν τούτου παρέχειν ἕκαστον καὶ οὐ κατ’ οἰκειάν ἰσχύον. ¹⁵⁶εἰκάζεται δὲ ταῦτα τοῖς γῆς καὶ θαλάσσης παθήμασι²⁵ τοῖς τε περὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πᾶσι τοῖς κατ’ οὐρανὸν²⁶ συμβαίνουσι.

²² Die auch in frühjüdischen Texten belegbare anthropologische Differenzierung in Leib, Seele und Geist (vgl. SapSal 7,22; 8,19f; PseudPhok 105–108) folgt platonischer Tradition, könnte aber auch Ergebnis einer byzantinischen Interpolation sein (so R. Rubinkiewicz, *L’Apocalypse d’Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique, traduction et commentaire*, Lublin 1987, 115).

²³ Übersetzung nach B. Philonenko-Sayar, M. Philonenko, *Die Apokalypse Abrahams*, JSHRZ V/5, Gütersloh 1982, 425f.

²⁴ Vgl. Ant I 159; ClemAl, *Stromata* V 113.

²⁵ Das Wort *πάθημα* im Plur. kann für Ereignisse oder Veränderungen (i.S. von bewirkten Vorgängen), u.a. bei Himmelskörpern, stehen.

²⁶ Der Ausdruck *κατ’ οὐρανόν* ist vom Kontext her zu übersetzen: nach himmlischen Regeln.

¹⁵⁵Deshalb auch verstand er als erster, besser über die Tugend zu denken als die anderen und die Auffassung über Gott, in welcher alle übereingekommen waren, zu erneuern und zu verwandeln. Als erster wagte er es daher auszusprechen, dass Gott, der Schöpfer des Alls, Einer ist und dass, wenn irgendeiner von den übrigen etwas zum Wohlergehen vollbringe, dann (nur) nach dem Befehl, welchen dieser einem jeden erteilt hat, und nicht aus eigener Kraft. ¹⁵⁶Dies vermutete er aufgrund der Erscheinungen zu Lande und zu Wasser, welche sowohl mit der Sonne als auch mit dem Mond in Beziehung stehen, und von allem, was sich nach himmlischen Regeln zuträgt.

Die naturkundlichen Erkenntnisse Abrahams werden also bei Josephus, ähnlich wie bei Philon (s.u.), mit seiner Herkunft aus Chaldäa, dem Land der Astronomen, verbunden.²⁷

Abrahams geistige Schau der Schöpfungswerke (Philon, Abr 60–88)

Besonders lehrreich ist die Deutung, die Philon dem Herausgehen Abrahams aus seinem Vaterhaus in Abr 60–88 gibt. Schon vorab hatte er Abraham als „Sinnbild der durch Belehrung erworbenen Tugend“ (σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς) bezeichnet und damit den philosophischen Charakter Abrahams gegenüber der „natürlichen“ (φυσικῆς) Tugend Isaaks und der „durch Übung erworbenen“ (ἀσκητικῆς) Jakobs herausgestellt (52). Abraham habe sich insbesondere dadurch ausgezeichnet, dass er nicht bloß die gesprochenen oder geschriebenen Befehle Gottes befolgte, sondern auch diejenigen, „die durch bestimmtere Zeichen der Natur offenbar gemacht worden sind“ (60). Den Auszug Abrahams deutet Philon allegorisch als Abkehr von der Astronomie der Chaldäer, die aus der Erforschung der Bewegungen der Gestirne ableiteten, „dass der Kosmos selbst Gott sei“, indem sie „das Gewordene dem gleichstellten, der es gemacht hat“ (69). Demgegenüber habe Abraham, der selbst in diesem Glauben herangewachsen war, wie aus tiefem Schläfe erwachend das Auge der Seele geöffnet und in dem von ihm geschauten reinen Lichtganz den Weltenlenker erkannt (70). Aus der Besinnung auf den unsichtbaren Nous,²⁸ der im Innern des Menschen herrscht und seine Sinne und Schritte lenkt, schließt Philon auf den ebenfalls unsichtbar (ἀόρατος) herrschenden König der Welt, der sie zusammenhält und gerecht über sie waltet.

²⁷ Ähnlich sehen es PseudEupolHist Frg. 2: „Abramos aber, in der astrologischen Wissenschaft unterwiesen, sei zuerst nach Phönizien gekommen und habe die Phönizier die Astrologie gelehrt; später sei er nach Ägypten gelangt.“, und PseudOrph B 27–31: Abraham sei „weggerissen von fernher, aus dem Stamm der Chaldäer. Denn kundig war er des Umlaufs des Gestirns und des Himmelsgewölbes, wie es seine Bewegung rings um die Erde im Kreise vollzieht, abgerundet und (stets) gleichmäßig, gemäß seiner eigenen Achse. Durch (seinen Schöpfer-) Geist lenkt er Luft und Strömung umher.“ (vgl. auch PseudEupolHist Frg. 1,3f). Hier werden zwar die Herkunft Abrahams aus Chaldäa und seine astronomischen Kenntnisse gewürdigt, nicht aber seine neue Gotteserkenntnis und seine Abkehr vom Götzendienst.

²⁸ Vgl. Abr 73: νοῦς ἀόρατος, 74: νοῦς ἡγεμῶν ἐπιτεταγμένος.

Damit kann der Mensch aus sich selbst erkennen,²⁹ dass die Welt nicht selbst höchster Gott ist, sondern Werk des höchsten Gottes und Allvaters, der unsichtbar ist, aber alles offenbart und „die natürlichen Eigenschaften der großen wie der kleinen Dinge an den Tag legt“. Nach weiteren philosophisch-theologischen Erörterungen schließt Philon den Gedankengang zur Auswanderung Abrahams aus der sinnlich wahrnehmbaren Welt ab und lobt den ‚geistigen‘ Abraham, der sein Denken nicht auf das sinnlich wahrnehmbare Sein richtet bzw. den „sichtbaren Kosmos“ für Gott hielt, sondern „noch eine andere Natur, eine bessere als die des Sichtbaren, nämlich eine ‚noetische‘ schaute“.³⁰

⁶⁰... λεκτέον δ' ἐξῆς, ἐν οἷς ἕκαστος ἰδίᾳ προήνεγκεν, ἀπὸ τοῦ πρώτου τὴν ἀρχὴν λαβόντας. ἐκεῖνος τοίνυν εὐσεβείας, ἀρετῆς τῆς ἀνωτάτω καὶ μεγίστης, ζηλωτῆς γενόμενος ἐσποῦδασεν ἔπεσθαι θεῷ καὶ καταπειθῆς εἶναι τοῖς προσταττομένοις ὑπ' αὐτοῦ, προστάξεις ὑπολαμβάνων οὐ τὰς διὰ φωνῆς καὶ γραμμάτων μηνυόμενας αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς διὰ τῆς φύσεως τρανοτέρους³¹ σημείοις δηλουμένας, ἃς ἡ ἀληθεστάτη τῶν αἰσθήσεων πρὸ ἀκοῆς τῆς ἀπίστου καὶ ἀβεβαίου καταλαμβάνει. ⁶¹θεώμενος γάρ τις τὴν ἐν τῇ φύσει τάξιν καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα πολιτείαν, ἡ γρήται ὁ κόσμος, ἀναδιδάσκειται φθεγγομένου μηδενός, εὖνομον καὶ εἰρηνικὸν βίον ἐπιτηδεύειν εἰς τὴν τῶν καλῶν ἐξομοίωσιν³² ἀποβλέποντα³³. ἐναργέσταται δὲ τῆς εὐσεβείας ἀποδείξεις εἰσίν, ἃς περιέχουσιν αἱ ἱερὰ ἑραὶ γραφαί· πρώτην δὲ λεκτέον, ἣ καὶ πρώτη τέτακται.

⁶⁰... Es ist nun der Reihe nach darüber zu reden, worin ein jeder sich besonders hervortat, und wir beginnen mit dem ersten (*sc.* Abraham). Jener also, der zum äußerst eifrigen Anhänger höchster und größter Tugend, der Frömmigkeit nämlich, geworden war, bemühte sich außerordentlich darum, Gott nachzufolgen und seinen Anordnungen gehorsam zu sein. Er nahm nicht allein diejenigen Befehle auf, die durch eine Stimme oder Buchstaben verkündigt worden sind, sondern auch solche, die durch bestimmtere Zeichen der Natur offenbar gemacht worden sind, welche die wahrhaftigste der Sinneswahrnehmungen (*sc.* das Auge) eher ergreift als das Gehör eines Unzuverlässigen und Ungefestigten (*sc.* Menschen). ⁶¹Wer nämlich die Ordnung der Natur anschaut und die jeder sprachlichen Beschreibung überlegene Verfassung, derer sich der Kosmos bedient, der wird belehrt, ohne von jemandem Laute zu vernehmen, einen wohlgeordneten und friedlichen Lebenswandel zu pflegen, indem er hinblickt auf die Nachahmung des Schönen. Am einleuchtendsten aber sind die Beweise der Frömmigkeit, welche die heiligen Schriften enthalten; zuerst ist ja anzusprechen, was auch am Anfang steht.

²⁹ Vgl. Abr 75: ἀναδιδασκόμενος ἕκ τε ἑαυτοῦ.

³⁰ Abr 88; vgl. ähnliche, aber kürzere Interpretationen in Her 97–99; Virt 212–215.

³¹ Dat. plur. komp. τρανοτέρους von τρανής = poet.: bestimmt.

³² Das Wort ἐξομοίωσις bedeutet hier „Anpassung“, „werden wie“, in Opif 18 auch „Vorbild“ (dort vom guten Demiurgen, der auf die unkörperlichen Ideen blickend die körperlichen Schöpfungswerke herstellt).

³³ Der AcP ἀποβλέποντα ist abhängig von ἐπιτηδεύειν und mit diesem gemeinsam von ἀναδιδάσκειται.

Am Ende könnte Philon auf die Schöpfungsberichte zu Beginn der Genesis anspielen, die der Sinai-Gesetzgebung voranstellen. Damit wäre, ähnlich wie bei Paulus, eine der biblischen Chronologie folgende und mit der Stellung Abrahams verbundene Überordnung der universalen Schöpfungsordnung gegenüber der geschriebenen Mosetora impliziert. Philon entwickelt diesen Gedanken allerdings aus dem Unterschied bzw. der Hierarchie zwischen sehen (= betrachten der Schöpfungswerke) und hören (= annehmen der Gebote der Tora).

⁶⁹Χαλδαῖοι γὰρ ἐν τοῖς μάλιστα διαπονήσαντες ἀστρονομίαν ... τὸν κόσμον αὐτὸν ὑπέλαβον εἶναι θεόν, οὐκ εὐαγῶς³⁴ τὸ γενόμενον ἐξομοιώσαντες τῷ πεποιηκότι.
⁷⁰ταῦτη τοι τῆ δόξῃ συντραφεῖς καὶ χαλδαῖσας³⁵ μακρὸν τινα χρόνον, ὡσπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καὶ καθαρὰν αὐγὴν ἀντὶ σκοτόυς βαθέος βλέπειν ἀρξάμενος ἠκολούθησε τῷ φέγγει³⁶ καὶ κατειδεν, ὃ μὴ πρότερον ἐθεάσατο, τοῦ κόσμου τινὰ ἡνίοχον καὶ κυβερνήτην ἐφεστῶτα καὶ σωτηρίως εὐθύνοντα τὸ οἰκεῖον ἔργον, ἐπιμέλειάν τε καὶ προστασίαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν ὅσα θείας ἐπάξια φροντίδος ποιούμενον³⁷.

⁶⁹Die Chaldäer nämlich betrieben zumeist Astronomie ... Sie nahmen an, dass der Kosmos selbst Gott sei, indem sie unfrohm das Gewordene dem gleichstellten, der es gemacht hat.
⁷⁰Nachdem er (*sc.* Abraham) in solch einer Meinung erzogen worden war und eine Zeit lang selbst chaldäisiert hatte, öffnete er wie aus tiefem Schlaf kommend das Auge der Seele. Und indem er begann, reinen Lichtglanz anstelle von tiefer Finsternis zu sehen, folgte er dem Licht und verstand, was er vorher nicht geschaut hatte, den Wagenlenker des Kosmos und Steuermann, der sein eigenes Werk beherrscht und heilsam lenkt, indem er Fürsorge und Leitung übt auch gegenüber denjenigen Teilen in ihm (*sc.* seinem Werk), welche göttlicher Besorgnis würdig sind.

Auch hier betont Philon die Wahrnehmung mit Hilfe des Auges als des noetischen Organs der Seele.³⁸ Solch vertieftes, verstehendes Schauen übertrifft die bloß sinnliche Wahrnehmung der Schöpfungswerke.³⁹

⁷⁵ταῦτά τις ἐπιλογιζόμενος καὶ οὐ πόρρωθεν ἀλλ' ἐγγύθεν ἀναδιδασκόμενος ἔκ τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν περὶ αὐτὸν εἴσεται⁴⁰ σαφῶς, ὅτι ὁ κόσμος οὐκ ἔστιν ὁ πρῶτος θεός, ἀλλ' ἔργον τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ τοῦ συμπάντων πατρός, ὃς ἀειδῆς ὢν πάντα φαίνει μικρῶν τε αὐ καὶ μεγάλων διαδεικνύς τὰς φύσεις⁴¹.

³⁴ Das Wort εὐαγῆς kann „rein“, „heilig“ im Sinne von frei von Blutschuld bedeuten (bes. in religiösen Kontexten).

³⁵ Zu χαλδαῖζειν vgl. bei Paulus ἰουδαῖζειν (Gal 2,14).

³⁶ Das Wort φέγγος ist Synonym zu φῶς.

³⁷ Die Wendung ἐπιμέλειάν τε καὶ προστασίαν ist zu ποιο μενον zu ziehen.

³⁸ Zu ψυχῆς ὄμμα vgl. Opif 4f.

³⁹ Mit dem Gegensatz zwischen Licht und Finsternis dürfte Philon wieder auf die Schöpfungsgeschichte anspielen (vgl. Gen 1,2–4), wie aus Opif 30–35 noch klarer hervorgeht.

⁴⁰ Die Form εἴσεται ist 3. Pers. Fut. mask. von εἶμι = gehen.

⁴¹ Der Plural φύσεις meint „natürliche Eigenschaften“.

⁷⁵Wer dieses erwägt und sich nicht von Fernliegendem belehren lässt, sondern vom Nächstliegenden, nämlich von sich selbst und dem, was um ihn her ist, wird sicher gehen, dass der Kosmos nicht der erste Gott ist, sondern Werk des ersten Gottes und Vaters des Ganzen,⁴² der, selbst unsichtbar, alles ans Licht bringt, indem er die natürlichen Eigenschaften der großen wie der kleinen Dinge an den Tag legt.

⁸⁸ἑκατέραν οὖν ἀπόδοσιν⁴³ πεποιημένοι ... ἀξιέραστον καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν νοῦν⁴⁴ ἀπεφίναμεν, τὸν μὲν πεισθέντα λογίοις ἐκ δυσασπασίων⁴⁵ ἀφελκυσθέντα, τὸν δὲ νοῦν, ὅτι οὐ μέγρι παντὸς ἀπατηθεὶς ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας ἔστη τὸν ὀρατῶν κόσμον ὑπολαβὼν μέγιστον καὶ πρῶτον εἶναι θεόν, ἀλλὰ ἀναδραμῶν τῷ λογισμῷ φύσιν ἑτέραν ἀμείνω τῆς ὀρατῆς νοητῆν ἐθεάσατο καὶ τὸν ἀμφοῖν ποιητῆν ὁμοῦ καὶ ἡγεμόνα.

⁸⁸Indem wir nun jeder von beiden Seiten (sc. dem literalen und dem allegorischen Sinn der Abraham-Geschichte) Tribut gezollt haben, ... haben wir ausgesprochen, dass sowohl der Mann als auch der Nous liebenswürdig sind, der eine nämlich, weil er den Worten gehorsam sich losriss von schwer abzuwerfenden (Fesseln), der Nous aber, weil er nicht für immer getäuscht bei dem sinnlich wahrnehmbaren Sein stehen blieb und den sichtbaren Kosmos für den größten und ersten Gott hielt, sondern im Denken aufstieg und eine andere Natur, vorzüglicher als die des Sichtbaren, nämlich eine geistige schaute und den Schöpfer und Beherrscher beider zugleich.

Hier wird das Sehen selbst noch einmal hierarchisch gegliedert in Sinne der Unterscheidung zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren (ἀπατηθεὶς ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας) und dem noetisch Geschauten (νοητῆν [φύσιν] ἐθεάσατο).

4. ZUSAMMENFASSUNG ZUM BEFUND IN DER FRÜHJÜDISCHEN LITERATUR

Gotteserkenntnis wird in der frühjüdischen Literatur zunehmend als Problem der Reflexion aufgrund von Wahrnehmungen dessen, was wir Natur nennen, diskutiert. Solche Naturwahrnehmung ist in den frühjüdischen Texten immer mit der Frage nach Gott, dem Schöpfer verbunden. Der Schöpfer des wahrnehmbaren Universums und der Menschheit ist für Juden zugleich der Gott Israels, der in der Tora seinen Willen für sein Volk festgelegt hat. Die Tora kann daher nicht im Widerspruch zur Schöpfung stehen, sondern die Schöpfung wird umgekehrt zum umfassenden und einleuchtenden Paradigma für die Tora.

⁴² Zur Wendung „erster Gott und Vater des Ganzen“ vgl. Opif 10: „Denn dass der Vater und Schöpfer sich um das Geschaffene kümmert, erfasst die Vernunft.“ Es handelt sich um eine platonische Wendung (vgl. Platon, Tim. 28c, sowie den Zeus-Hymnus des Kleantes, V. 34).

⁴³ Das Wort ἀπόδοσις kann „Bezahlung“ bedeuten.

⁴⁴ Das Wort ἀνὴρ bezeichnet hier den literalen Sinn der Abraham-Figur, das Wort νοῦς den allegorischen.

⁴⁵ Das Wort δυσασπαστος kommt von ἀποσπάω = wegreißen.

Damit tritt zu dem religiösen Interesse am Ursprung des Kosmos die Frage nach der rechten oder falschen religiösen Praxis in Abgrenzung von verfehelter Gotteserkenntnis und daraus folgender verfehelter religiöser und ethischer Praxis der Heiden. Sie wird exemplarisch an der biblischen Abrahamgestalt thematisiert. Abraham ist das biblische Vorbild für die Abkehr vom Götzendienst und die Zuwendung zum Gott Israels. Diese Linie der frühjüdischen Auslegung von Gen 11,27–12,4 prägt auch die Interpretation der Abraham-Gestalt bei den Kirchenvätern; sie sehen in ihm, dem ehemaligen Götzendiener, den ersten Verehrer des wahren Gottes.⁴⁶ Darüber hinaus wird an Abraham zunehmend das Nachdenken über die Ordnungen der Schöpfung und die Möglichkeiten des Menschen, diese zu erkennen, thematisiert. Finden sich solche reflektierenden Aspekte auch schon in narrativen Texten, so werden sie erst bei Philon und Josephus zu einem zentralen Gegenstand der Rezeption der biblischen Abraham-Überlieferung.

5. AUSWERTUNG FÜR DIE INTERPRETATION VON RÖM 1,19–23

Paulus baut im Rahmen seiner aktuellen Aussageabsicht seine Argumentation zur Situation des Menschen vor Gott auf biblisch-frühjüdischen Traditionen auf. Aktuell steht für ihn die Differenzierung zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen in der endzeitlichen Gemeinde Gottes im Blickpunkt. Das Unterworfensein der gesamten Menschheit vor und bis zu Abraham unter Gottes Willen, aber auch die prinzipielle Möglichkeit, Gottes Willen zu erkennen, bilden die argumentative Basis für die Gemeinsamkeit von Juden („zuerst“!) und Nichtjuden mit Blick auf Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit angesichts der Christus-Offenbarung (vgl. Röm 1,16–18). Auf die Christus-Offenbarung als Basis des Glaubens für Juden und Nichtjuden zielt die Argumentation des ersten Hauptteils im Römerbrief. Abraham steht damit, wie sich aus den herangezogenen frühjüdischen Texten nahelegt, schon in Röm 1,18–32 implizit im Hintergrund der paulinischen Argumentation, und zwar als Repräsentant der durch Gotteserkenntnis zum Willen Gottes geführten Menschheit, die freilich Gottes Willen dennoch nicht tut. Damit ist Abraham im Sinne des frühjüdischen Abraham-Bildes schon in der Argumentation von Röm 1 verborgen präsent, auch wenn Paulus ihn erst ab Röm 4,1 als „Abraham, unser Vorvater“ ausdrücklich hervortreten lässt. Das Urteil des Paulus über verfehltete Gotteserkenntnis und daraus resultierende verfehltete religiöse Praxis trifft nach Röm 1,18–2,29 demnach alle Menschen, Juden wie Nichtjuden, während das Besondere der Juden ab Röm 3,1 näher in den Blick kommt.

⁴⁶ Vgl. dazu T. Heither, C. Reemts, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Abraham*, Münster 2005, 244–248.

LITERATUR

- Berger, K., *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ II/3, Gütersloh 1981.
- Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, FRLANT 21, Göttingen 1913.
- Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 1937–1941 (^{21/12}1986).
- Deines, R., Niebuhr, K.-W., *The Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti-Project: From the Past to the Future*, Early Christianity 1, 2010, 633–639.
- Dietzfelbinger, C., *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae* (Liber Antiquitatum Biblicarum), JSHRZ II/2, Gütersloh 1979.
- Donaldson, T. L., „Paul, Abraham’s Gentile ‘Offspring,’ and the Torah“ in: S. J. Wendel, D. M. Miller (Hgg.), *Torah Ethics and Early Christian Identity*, Grand Rapids 2016, 135–150.
- Ego, B., „Abraham im Judentum“ in: C. Böttrich, B. Ego, F. Eißler (Hgg.), *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, 29–40.
- Haacker, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig 1999 (⁵2019).
- Hahn, F., „Die Gestalt Abrahams in der Sicht Philos“ in: *Zion – Ort der Begegnung* (FS L. Klein), hg.v. F. Hahn u.a., Bodenheim 1993, 203–215.
- Heither, T., Reemts, C., *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Abraham*, Münster 2005.
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, WUNT 10, Tübingen 1969 (³1988).
- Jewett, R., *Romans. A Commentary*, Minneapolis 2007.
- Köckert, M., *Abraham. Ahn Vater – Vorbild – Kultstifter*, Biblische Gestalten 31, Leipzig 2017.
- Lohse, E., *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen 2003.
- Lohse, E., *Die Texte aus Qumran Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, München 1964 (Darmstadt ⁴1986).
- Merkel, H., *Sibyllinen*, JSHRZ V/8, Gütersloh 1998.
- Mühling, A., „Blickt auf Abraham, euren Vater. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels“, *FRLANT 236*, Göttingen 2011, 248–325.
- Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*, hg. v. U. Schnelle u.a., Berlin, New York 1996 ff.
- Niebuhr, K.-W., „Nicht alle aus Israel sind Israel.“ (Röm 9,6b). Röm 9–11 als Zeugnis paulinischer Anthropologie, in: F. Wilk, J. R. Wagner (Hgg.), *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, WUNT 257, Tübingen 2010, 433–462.
- Niebuhr, K.-W., „Das Corpus Hellenisticum. Anmerkungen zur Geschichte eines Problems“ in: *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, hg.v. W. Kraus/K.-W. Niebuhr, WUNT 162, Tübingen 2003, 361–382.
- Niebuhr, K.-W., *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*, WUNT 62, Tübingen 1992.
- Niebuhr, K.-W., „Menschenbild, Gottesverständnis und Ethik. Zwei paulinische Argumentationen (Röm 1,18–2,29; 8,1–30)“ in: Konradt, M., Schläpfer E. (Hgg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, WUNT 322, Tübingen 2014, 139–161.

- Novum Testamentum Graece*, hg. v. B. und K. Aland u.a., Stuttgart ²⁸2012.
- Philonenko-Sayar, B., Philonenko, M., *Die Apokalypse Abrahams*, JSHRZ V/5, Gütersloh 1982.
- Reed, A. Y., *Abraham as Chaldaen Scientist and Father of the Jews: Josephus, Ant. 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology*, JSJ 35, 2004, 119–157.
- Rubinkiewicz, R., *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique, traduction et commentaire*, Lublin 1987.
- Schröter J., Zangenberg, J. K. (Hgg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, UTB 3663, Tübingen 2013.
- Strack, H. L., Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926–1928 (Nachdruck 1956–1961).
- Walter, N., *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, JSHRZ I/2, Gütersloh 1976.
- Walter, N., *Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter*, JSHRZ IV/3, Gütersloh 1983.
- Walter, N., „Zur Chronik des Corpus Hellenisticum. Aus den Akten in Halle zusammengestellt (Halle 1955/58), mit Nachträgen Naumburg 1999“ in: Kraus, W., Niebuhr, K.-W. (Hgg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie*, WUNT 162, Tübingen 2003, 325–344.
- Wettstein, J. J., *Novum Testamentum Graecum I–II*, Amsterdam 1751, 1752 (Nachdruck Graz 1962).
- Wieser, F. E., *Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament*, EHS 23, Bern u.a. 1987.
- Wolter, M., *Der Brief an die Römer*, 2 Bde., EKK VI, Neukirchen-Vluyn/Göttingen, Ostfildern 2014, 2019.

György PAPP

**BEING ONE IN CHRIST:
DISSOLVING SOCIO-CULTURAL DIFFERENCES IN THE
NEW TESTAMENT (PAULINE THEOLOGY)?**

ABSTRACT

The main purpose of this paper is to offer the comparative analysis of Gal 3:28 and Col 3:11 in order to unfold a possible answer of the text to the question: how did the Early Church define the idea of “oneness in Christ” in the context of the social and cultural diversity? In our attempt to find an answer to the above mentioned question we will use mainly the hermeneutical principle: *Scriptura Sacra sui ipsius interpret est*. The results of our analysis show into the direction that the two biblical passages lead the reader into the direction of the idea of a church where unity does not mean uniformity but rather reconciliation and “living together” of different entities.

KEYWORDS

Galatians 3,28, Colossians 3:11, conflict of Hellenism and Judaism, uniformity, reconciliation.

The main purpose of this paper is to offer the comparative analysis of Gal 3:28 and Col 3:11 in order to unfold a possible answer of the text to the question: how did the Early Church define the idea of “oneness in Christ” in the context of the social and cultural diversity? In our attempt to find an answer to the above mentioned question we will use mainly the hermeneutical principle: *Scriptura Sacra sui ipsius interpret est*.

PRELIMINARY STATEMENTS: THE “ROAD SIGNS” OF INTERPRETATION

Our first preliminary statement: instead of history of Christianity it is more appropriate to speak about the history of Christianities. Within Early Church, from its very beginning “as Baur had proposed [...], conflicting forms of Christianity existed simultaneously”.¹ This was a natural result of the fact that Christianity came into being on the border of three very different worlds: the Jewish, the Greek (Hellenistic) and the

¹ King, Karen: Which Early Christianity? In: Harvey, Susan Ashbrook – Hunter, David (eds.): *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford University Press, 2008. 68.

Roman cultures.² The core of the first Christian congregation was formed not only from Jews and Hellenistic Jews, but also people from Greek culture joined the Jesus-movement:

At Iconium Paul and Barnabas went as usual into the Jewish synagogue. There they spoke so effectively that a great number of Jews and Greeks believed.³ – Ἐγένετο δὲ ἐν Ἰκονίῳ κατὰ τὸ αὐτὸ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων καὶ λαλῆσαι οὕτως ὥστε πιστεῦσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος. (Acts 14:1)

Some of the Jews were persuaded and joined Paul and Silas, as did a large number of God-fearing Greeks and quite a few prominent women. – προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σιλᾷ, τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι. (Acts 17:4)

Every Sabbath he reasoned in the synagogue, trying to persuade Jews and Greeks – Διελέγετο δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον ἐπειθέν τε Ἰουδαίους καὶ Ἑλληνας. (Acts 18:4)

Secondly: the traces of the conflict between Hellenistic and Jewish Christianity are permanently present in the New Testament (e.g. Acts 6:1–6; Acts 15:1–2; Gal 2:11–14; etc.), and the relation between these two types of the Jesus-movement is an important topic of the controversies from behind the NT Scriptures.

Next: I think we could agree with the statement that the word Ἕλληνας does not denote an ethnical entity, but it is used mainly as a cultural term. In this way everyone belonging to the Hellenistic culture should be counted as Ἕλληνας.⁴

Our following thesis-like statement is that the assertion(s) regarding to the oneness in Christ should be interpreted only in the light of the decree of the apostolic council in Jerusalem (45 AD). This was the attempt of the Early Church to create the balance between the diverse branches of Christianity and to teach them to live together.

HISTORICAL PRELUDE: THE ROOTS OF THE ATTITUDE TOWARD GREEKS IN THE BIBLE

John 7,35 suggests that among Jews there was present a hostile, or at least attitude toward Greeks. After Jesus has said that “people would search him, but they wouldn’t find him”, Jews (οἱ Ἰουδαῖοι) ask ironically about him: “Where does this man intend to go that we cannot find him? Will he go where our people live scattered among the Greeks (εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων), and teach the Greeks (διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας;)?”. I think the roots of this attitude toward Greeks are going back to assimilative intentions of Seleucide rulers (as related in the Books of the Maccabees)

² See: Wright, N.T.: *Paul. In Fresh Perspective*. Fortress Press, Minneapolis 2005. 3–5.

³ The Bible quotations in English are from the NIV (New International Version, US) 2011.

⁴ Gelezey-Miháltz Alirán: *Mindnyáján görögök vagyunk?* In: Ókor 2006/1, 5–11.

during the intertestamental period (in the 2nd century BCE), when Jews lived under Hellenistic oppression.⁵

Some OT prophecies (at least according to LXX) show that Greeks are an enemy of Israel. In the LXX-text of Jeremiah 26–27 the Greeks appear as a hostile nation: in Jer 26,16 (LXX, resp. 46,16 MT) and 27,17 (LXX, resp. 50,16 MT) the Hebrew expression מִפְּנֵי תֵרֵב הַיּוֹנָה (away from the sword of the oppressor) is translated as ἀπὸ προσώπου μαχαίρας Ἑλληνικῆς (away from the Hellenic sword). The difference between the Hebrew and the Greek texts have been obviously resulted from the different reading of the unvocalized variant of הַיּוֹנָה as “*hayawanah*” (i.e. Greece).

Further: according to the prophecy from the Hebrew text of Isaiah 9,11 “Arameans from the east and Philistines from the west have devoured Israel with open mouth” (אֲרָם מִקְדָּם וּפְלִשְׁתִּים מֵאַחֲרֵי וַיֹּאכְלוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּכַל־פֶּה), but its Greek translation from the LXX we read: Συρίαν ἀφ’ ἡλίου ἀνατολῶν καὶ τοὺς Ἑλληνας ἀφ’ ἡλίου δυσμῶν τοὺς κατεσθίοντας τὸν Ἰσραὴλ ὄλω τῷ στόματι (*even* Syria from the rising of the sun, and the Greeks from the setting of the sun, who devour Israel with open mouth). The translation of Philistines as Greeks could eventually be based on the fact that Philistines are the descendants of the so called “sea peoples” who came to south-west Palestine from the Greek islands. Chapters 8, 9 and 11 from Daniel relate an apocalyptic vision, in which the “shaggy goat” (Heb.: וְהִצְפִּיר הַשְּׂעִיר; Greek: ὁ τράγος τῶν αἰγῶν) represents the king of Greece (Heb.: מֶלֶךְ יוֹן; Greek: βασιλεὺς Ἑλλήνων).

In spite of the continuous hostility between Greek oppressors and Jews, one layer of the Palestinian Jewish society and the great majority of the Jews living abroad became more or less Hellenized.⁶ We can detect traces of this process in the Books of Macca-

⁵ Momigliano describes the relationship between Judaism and Hellenism as follows: “Confronted with Greek ideas, some attempted to combine Greek intellectual values with Hebrew ones; such efforts were more successful in Egypt than in Judea. However, even in Judea the Hellenizing movement under Antiochus IV came near to prevailing. Ultimately the Jews organized their culture and their political life on their own terms, as witnessed by the rise of the Essenes and Pharisees. The independence of Jewish intellectual life in the Hellenistic age is partly explained by the fact that while Jews took a great interest in Greek ideas, the outside world took relatively little interest in Hebrew ideas. The translation of the Bible into Greek did not mean that the Greeks read the Bible. The isolation in which the Jews lived, especially in Judea, was conducive to the creation of a style of thought and life which can be (and was) considered competitive with Hellenistic civilization.” See: Momigliano, Arnaldo Dante: Hellenism. In: Skolnik, Fred (ed): *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, Vol. 8. Thomson Gale – Keter Publishing House, 2007. 786.

⁶ Hellenization could be defined as: “The Hellenization of the Jews, both in Palestine and the Diaspora, consists in the substitution of the Greek language for Hebrew and Aramaic, the adoption of Greek personal names, the adoption of Greek educational institutions, the growth of a Jewish Hellenistic literature and philosophy, and religious deviation and syncretism as seen in legal institutions and in art.” See: Feldman, Louis Harry: Hellenism and the Jews. In: Skolnik, Fred (ed): *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, Vol. 8. Thomson Gale – Keter Publishing House, 2007. 787.

bees, but also in the NT (e.g. John 12,20;⁷ Acts 9,29;⁸ etc.). When the first Christian congregation came into being, on the one hand Hellenized Jews also were an important component of it, but on the other hand we have to see that it was not an easy way to convince them. Acts 9,29 relates that the freshly converted Paul in Jerusalem “*talked and debated with the Hellenistic Jews, but they tried to kill him*”.

UNITY OF VERY DIFFERENT PEOPLE: “ONE IN CHRIST” AND THE “ONE BODY” OF CHRIST

In the apostolic letters (predominantly in the Pauline letters) one can meet many passages where the author exhorts his readers to have a positive and constructive attitude toward the otherness of the fellow-members of the Church. The most frequent illustration of that is the image of “the one body of Christ”, whose the believers are the members (1Cor 10,17; 1Cor 12,4–27; etc.). In 1Cor 12,13 Paul asserts that through baptizing by the one Spirit (i.e. the Holy Spirit) both Jews and Gentiles (i.e. Hellenes), or slaves and freemen are designed to form “the one body” of Christ.

In Gal 3,28 and Col 3,11 Paul presents in a hymn-like passage the mystery of the unity (or oneness) in Christ:

Galatians 3,28	Colossians 3,11
οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην,	ἔπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομῆ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος,
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,	
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ·	
πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.	ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πάσιν Χριστός.

The two passages present two different aspects of the same topic: the new (or more precisely said: renewed) life in Christ. Col 3,1–7 approaches the question from the side of the “resurrection with Christ” and its result (i.e. “setting of the mind on the things *that are* above”), while the context of Gal 3,28 focuses on the role of the divine Law in the life of the believers – embedded into a discourse about the source of justification (the deeds of the Law or the Faith in Jesus Christ).

⁷ Ἦσαν δὲ Ἕλληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ· (Jn. 12:20 BGT).

⁸ ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἕλληνιστάς, οἱ δὲ ἐπεχείρουν ἀνελεῖν αὐτόν. (Acts 9:29 BGT)

The construction used by the author(s) of these two passages shows a close relationship, but significant differences can also be observed.⁹ One of the differences is that on the one hand the pair of ‘male and female’ is missing from among the categories of Colossians 3,11, yet on the other hand Colossians 3,11 contains a longer enumeration, including ethnic, religious and social groups. Another difference is that Colossians 3,11 did not use the form οὐκ ἔνι ... οὐδὲ..., but the members of the enumeration are connected either with the particle καὶ, or (in the modern editions) by the use of a comma.

The question arises from itself: will be any of the differences between Jew and Greek, slave and freeman, male and female abolished? Do these two hymn-like assertions mean that each categories from these antithetic pairs should give up their special characteristics? Does they live according to only one pattern, forgetting their original identity? For the Jew should not be important that he is a Jew, and for the Greek alike that he is a Hellene? Or should we find another aspect of these “pairs” according to which they are in the same condition?

I think that for the solution we should turn our eyes to some passages of the Letter to the Romans with similar content where Jews and Greeks are mentioned together. In Rom 10,12 we read again that “there is no difference between Jew and Greek (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλληνος)” and in Rom 3,9 the author asserts again that nobody has an advantage because “*Jews and Gentiles alike are all under the power of sin* (Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι)”. The Gospel of Christ is the power of God, “*that brings salvation to everyone who believes: first to the Jew, then to the Gentile* (δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρώτῳ καὶ Ἑλληνι)” (Rom 1,16). Paul thinks he is *obligated* to preach this Gospel “*both to Greeks and non-Greeks, both to the wise and the foolish* (Ἑλλησίν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις)” (Rom 1,14). Rom 2,9–10 mentions again together Greeks and Jews – asserting that both Jews and Greeks are judged according to the same measure: “*there will be trouble and distress for every human being who does evil: first for the Jew, then for the Gentile; but glory, honor and peace for everyone who does good: first for the Jew, then for the Gentile*” (Rom 2,9–10). In this chain of arguments is obvious the place of (the earlier mentioned) 1Cor 12,13 too: the one Spirit was given to drink both Jews and Gentiles (i.e. Hellenes), slaves and freemen, and they (we) all were baptized by the one spirit in order to form the one body of Christ. In this sense explains Theodoret of Cyrus Gal 3,28 that

⁹ Here we have to make a short note concerning the authorship of these two letters: while the Letter to the Galatians is considered doubtless a Pauline letter, many scholar state that Colossians is rather a Pseudopauline letter.

<p>Τὸ εἶς, ἀντὶ τοῦ, ἐν σώμα. αὐτὸς γὰρ ἡμῶν ἐστι κεφαλὴ. Οὐ δὴ χάριν οὐδὲ διαφορὰν εἶδέναι προσήκει οἰκέτου καὶ δεσπότη, ἄρρένός τε καὶ θήλεως, Ἰουδαίου καὶ ἑλληνοῦ.¹⁰</p>	<p>The word one stays for “one body”, since he is our head. Due to this [aspect] he does not want to know about the difference of slave and freeman, male and female, Jew and Greek.</p>
---	--

Clement in his *Stromata* (IV,8) suggests that everyone should seek the Christian values in his/her position (as Jew or Greek, slave or master, male or female), because all of them have a Master in heaven

where there is neither Greek nor Jew, circumcision and uncircumcision, barbarian, Scythian, bond, free: but Christ is all, and in all. And the earthly Church is the image of the heavenly, as we pray also that the will of God may be done upon the earth as in heaven.¹¹

In his *Paedagogus* (I,6) he writes that Christians, as children of God are “no longer under that law which was accompanied with fear, but under the Word, the master of free choice”.

Then he subjoined the utterance, clear of all partiality: For you are all the children of God through faith in Christ Jesus. For as many as were baptized into Christ have put on Christ. There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for you are all one in Christ Jesus. Galatians 3:26–28. There are not, then, in the same Word some illuminated (gnostics); and some animal (or natural) men; but all who have abandoned the desires of the flesh are equal and spiritual before the Lord. And again he writes in another place: For by one spirit are we all baptized into one body, whether Jews or Greeks, whether bond or free, and we have all drunk of one cup. 1Corinthians 12:13.¹²

According to Bultmann the structure and life of the community of believers (i.e. the congregation) that is withdrawn from the world, is determined by eschatological holiness, and therefore “this world’s distinctions have lost their meaning”.¹³ But Bultmann points out that “the negation of worldly differentiations does not mean a sociological program within this world; rather, it is an eschatological occurrence which takes place only within the eschatological Congregation”,¹⁴ as it is written in 1Cor 7,17–24: *each*

¹⁰ Theodoretus: *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*. In: Migne PG 82,484 (lines 47–51)

¹¹ See: <http://www.newadvent.org/fathers/02104.htm> (opened: 24. 08. 2018.)

¹² See: <http://www.newadvent.org/fathers/02091.htm> (opened: 24. 08. 2018.)

¹³ Bultmann, R.: *The Theology of the New Testament*. Vol. 1. Charles Scribner’s Sons, New York 1951. 309.

¹⁴ Bultmann, R.: *The Theology of the New Testament*. Vol. 1. Charles Scribner’s Sons, New York 1951. 309.

person, as responsible to God, should remain in the situation they were in when God called them.

Does this interpretation of Bultmann mean a social passivity of Christians? If we read the context of Stromata 4,8 we see that the author quotes Col 3,11 together with other passages from the Pauline 'Haustafeln'. He admonish Christians, both Jews and Greeks, slaves and masters, males and females, barbarians and Scythians to put on bowels of mercy, gentleness, humbleness, meekness, long-suffering; forbearing one another, and forgiving one another, if one have a quarrel against any man; as also Christ has forgiven us, so also let us. And above all these things put on charity, which is the bond of perfectness. And let the peace of God rule in your hearts, to which you are called in one body; and be thankful.¹⁵

¹⁵ See: <http://www.newadvent.org/fathers/02104.htm> (opened: 24. 08. 2018.). The context of quotation is: "The ruling power is therefore the head. And if the Lord is head of the man, and the man is head of the woman, the man, being the image and glory of God, is lord of the woman. Wherefore also in the Epistle to the Ephesians it is written, subjecting yourselves one to another in the fear of God. Wives, submit yourselves to your own husbands, as to the Lord. For the husband is head of the wife, as also Christ is the head of the Church; and He is the Saviour of the body. Husbands, love your wives, as also Christ loved the Church. So also ought men to love their wives as their own bodies: he that loves his wife loves himself. For no man ever yet hated his own flesh. (Ephesians 5:21–29) And in that to the Colossians it is said, Wives, submit yourselves to your own husbands, as is fit in the Lord. Husbands, love your wives, and be not bitter against them. Children, obey your parents in all things; for this is well pleasing to the Lord. Fathers, provoke not your children to anger, lest they be discouraged. Servants, be obedient in all things to those who are your masters according to the flesh; not with eye-service, as men-pleasers; but with singleness of heart, fearing the Lord. And whatsoever you do, do it heartily, as serving the Lord and not men; knowing that of the Lord you shall receive the reward of the inheritance: for you serve the Lord Christ. For the wrongdoer shall receive the wrong, which he has done; and there is no respect of persons. Masters, render to your servants justice and equity; knowing that you also have a Master in heaven, where there is neither Greek nor Jew, circumcision and uncircumcision, barbarian, Scythian, bond, free: but Christ is all, and in all. And the earthly Church is the image of the heavenly, as we pray also that the will of God may be done upon the earth as in heaven. (Matthew 6:10) Putting on, therefore, bowels of mercy, gentleness, humbleness, meekness, long-suffering; forbearing one another, and forgiving one another, if one have a quarrel against any man; as also Christ has forgiven us, so also let us. And above all these things put on charity, which is the bond of perfectness. And let the peace of God rule in your hearts, to which you are called in one body; and be thankful. For there is no obstacle to adducing frequently the same Scripture in order to put Marcion to the blush, if perchance he be persuaded and converted; by learning that the faithful ought to be grateful to God the Creator, who has called us, and who preached the Gospel in the body. From these considerations the unity of the faith is clear, and it is shown who is the perfect man; so that though some are reluctant, and offer as much resistance as they can, though menaced with punishments at the hand of husband or master, both the domestic and the wife will philosophize. Moreover, the free, though threatened with death at a tyrant's hands, and brought before the tribunals, and all his substances imperilled, will by no means abandon piety; nor will the wife who dwells with a wicked husband, or the son if he has a bad father, or the domestic if he has a bad master, ever fail in holding nobly to virtue. But as it is noble for a man to die for virtue, and for liberty, and for himself, so also is it for a woman. For this is not peculiar to the nature of males, but to the nature of the good. Accordingly, both the old man, the young, and the servant will live faithfully, and if need be die; which will be to be made alive by death. So we know that both children, and women, and servants have often, against their fathers', and masters', and husbands' will, reached the highest degree of excellence."

In this sense we could say that the main purpose of these two hymn-like passages is not to set forth a chain of opposites whose characteristics should be annihilated in Christ. It is going about the renewed life, called here “new creation” – that is “dying for the Law and living for God”. Jews and Greeks, masters and slaves, males and females are not opposites of each other. It does not have any advantage if someone builds on his circumcision, but alike has no relevance if someone renounces it. The only chance is given by the recognition that with Christ has been began a new world, in which the mentioned differences have no relevance except the life in Christ, who unites everyone.¹⁶ This is because putting to death all the evil behaviour – that is common both to Greek and Jew, slave and master, male and female –,

they are now newly “clothed”, and are being “renewed” after the image of the Creator; they are to recognize that distinctions between peoples and social classes do not remain valid, for “Christ is all and in all” (Col3:11).¹⁷

The first apostolic council in Jerusalem tried to bring to an agreement Jewish and Hellenistic branches of Christianity. From the New Testament we know that it was not an easy process: conflicts persisted in the Church after the council, as well (see: Gal 2,11–14). But what for our topic is important, is that the participants did not want to put *on the necks of Gentiles a yoke that neither we nor our ancestors have been able to bear* (Acts 15,10). What’s more, Peter considers it a provocation (temptation) of God (τί πειράζετε τὸν θεὸν) to enforce Gentiles to live according to the Jewish Law. We should not see in this council an attempt to shape Gentile Christianity according to the image and similitude of the Jewish Christianity, but we should see its decision as an endeavour to find the best pathway for the two branches of the Jesus-movement to live together, and to accept each other as “brethren in Christ”, or as “members of the same body”. I think I am not wrong if I say that the enumerated entities of Gal 3,28 and Col 3,11 are not listed as opposites of each other’s, whose differences must be dissolved, but rather it express that all these different entities by having a place in Christ, do also have the chance for reconciliation both with Christ and each other.

The bumpy path of this process is exemplified by the so-called incident ant Antioch (Gal 2,11–14), as well. The Bible does not contain any other direct reference to this

¹⁶ Schweizer Eduard: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*. Kálvin Kiadó, Budapest 2004. 74. The text of the quotation in Hungarian: Tehát nem arról van szó, hogy a körülmetéléssel most a körülmetéletlenséget kell szembeállítani. Egyik sem segít, sem az, ha valaki a körülmetelésre épít, sem az, ha lemond róla, hanem csak az a felismerés, hogy Jézus Krisztussal új világ kezdődött, amelyben sem a körülmeteltség, sem a körülmetéletlenség nem döntő, sem az, hogy valaki zsidó vagy pogány, rab-szolga vagy szabad, férfi vagy nő (3,28), hanem csak az abban a Krisztusban való élet, aki mindenkit egyesít (3,28; lásd alább, 16.3.).

¹⁷ Hurtado, Larry: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2003. 510.

incident, we know it only from the narrative of Paul, endowed with a special rhetoric purpose (to illustrate for his readers the failure of Judaizing people). After the first reading of the narrative the reader could have the impression that Paul has assumed a conflict with Kefas (i.e. Peter), in order to correct his hypocrite behaviour. But if we place this narrative in its historical context (namely the events that followed the apostolic council at Jerusalem), and if we read carefully the Greek text of the narrative, we should see that the situation is not so simple as it seems to be after a superficial reading. I summed up some characteristics of this passage in an earlier paper¹⁸ and I concluded that from the point of view of historical events this incident was a failure of Paul, since what he saw as hypocrisy in Peter's behaviour was not more than a flexible handling of the problem: he undertook the community both with Gentiles and Jews (cf. Acts 10,9–17), and did not support a forced unification of the two branches of Christianity. The attitude of Peter during the incident at Antioch mirrors what Paul wrote somewhat later in 1 Cor 9,20–23: "I have become all things to all people" in order to win as more as possible people to Christ.

This openness of being in Christ is suggested not only by the Bible, but it is also supported by extra-Biblical (and in some cases gentile Hellenistic) sources. For example an inscription from Zeus Panamaros (see: SEG IV 247) states that the divinity calls everyone to his table, indifferent where they came from.¹⁹ Apollonius of Tyana wrote in his 67th letter that the temple is open to all who would sacrifice or offer prayers, or sing hymns, to suppliants, to Hellens, barbarians, free men, to slaves.²⁰ The authors of the textbook point out the Hellenistic communities, as well as the mystery-cults emphasized the equality of all people, including strangers and slaves.²¹ Of course, this opinion was only a colour spot in the manifold world of the age in which Christianity came into being. One can easily find sources that promote a very strong differentiation of genders, or the overestimation of Hellenistic culture (comparing with barbarians). E.g. Diogenes Laertius (3rd century CE) wrote about Thales that he due to threefold reason was thankful to Thyce (= i.e. the destiny): first that he was born as a human, and not as a beast, secondly that he was born male and not female, and thirdly that he was born as a Hellene and not as barbarian. This triple thanksgiving has been took over into

¹⁸ Papp György: *Feszültségek a leányegyházköziségben: Megjegyzések az antiókhiai incidens margójára*. In: Benyik György (szerk.): *Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban: 27. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia*. JATEPress Kiadó, Szeged 2017. 275–88.

¹⁹ Berger, Klaus – Colpe, Carsten: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*. JATEPress Kiadó, Szeged 2018. 293.

²⁰ Berger, Klaus – Colpe, Carsten: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*. JATEPress Kiadó, Szeged 2018. 295.

²¹ Berger, Klaus – Colpe, Carsten: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*. JATEPress Kiadó, Szeged 2018. 293.

the Jewish Morning Prayer, as well.²² By contrast to this self-isolation (or separatism) Christianity offered by its nature an upward²³ opened world, in which people from very different socio-cultural circumstances, both male and female have their own place and chance to become freed from sin and to a renewed life in Christ's body.

CONCLUSION

I think that after these thought-provoking lines we can say that the main topic of the presented two hymn-like passages is not the annihilation of the differences between the cultural, social and biological categories of humanity. Therefore it is not legitimate to speak based on these two biblical passages about social issues of social and gender emancipation. What the autor(s) assert is that both Jews and Greeks, masters and slaves, males and females need to be lead to the grace obtained through faith in Christ; and that in spite of their differences (or more precisely said: together with them) both Jews and Greeks, masters and slaves, males and females have their own place in Christ's body. In this way no one needs to renounce to the socio-cultural and biological background from which is coming, but everyone needs to strive to accomplish those values that are mentioned in the apostolic preaching as being the characteristics of the new human being. An important key-term of the above said thoughts: unity but not necessarily uniformity – or a colourful unity, having highly relevant message for theological anthropology, ecclesiology and for missiology, as well.

BIBLIOGRAPHY

- Berger, Klaus – Colpe, Carsten: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*. JATEPress Kiadó, Szeged 2018.
- Bultmann, R.: *The Theology of the New Testament*. Vol. 1. Charles Scribner's Sons, New York 1951.
- Clement of Alexandria: *Paedagogus*. Source: <http://www.newadvent.org/fathers/02091.htm> (opened: 24. 08. 2018.)
- Clement of Alexandria: *Stromata*. Source: <http://www.newadvent.org/fathers/02104.htm> (opened: 24. 08. 2018.).
- Feldman, Louis Harry: *Hellenism and the Jews*. In: Skolnik, Fred (ed): *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, Vol. 8. Thomson Gale – Keter Publishing House, 2007. 787.
- Geleczey-Miháltz Alirán: *Mindnyájan görögök vagyunk?* In: *Ókor* 2006/1, 5–11.

²² See: Berger, Klaus – Colpe, Carsten: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*. JATEPress Kiadó, Szeged 2018. 295.

²³ I.e. toward God.

- Hurtado, Larry: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2003.
- King, Karen: Which Early Christianity? In: Harvey, Susan Ashbrook – Hunter, David (eds.): *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford University Press, 2008.
- Momigliano, Arnaldo Dante: Hellenism. In: Skolnik, Fred (ed): *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, Vol. 8. Thomson Gale – Keter Publishing House, 2007.
- Papp György: *Feszültségek a leányegyházköztségben: Megjegyzések az antiókhiai incidens margójára*. In: Benyik György (szerk.): *Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban: 27*. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATEPress Kiadó, Szeged 2017. 275–88.
- Schweizer Eduard: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*. Kálvin Kiadó, Budapest 2004.
- Theodoretus: *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*. In: Migne PG 82,484
- Wright, N.T.: *Paul. In Fresh Perspective*. Fortress Press, Minneapolis 2005.

Ottó PECSUK

PAUL'S TERMINOLOGY OF *DIKAIOUN*. A QUESTION OF TRANSLATION

THE PROBLEM

The doctrine of justification by faith has been playing an enormous role in Western Christian Theology. A part of the reason is what Alister McGrath¹ called a double dilemma: 1. A logical one: The Bible says that God is righteous/just but human beings are sinful. However, the Bible also teaches that God justifies human beings. How can God justify a sinner and still remain righteous/just? 2. The second dilemma is one of translation:² How can you keep the semantic integrity of the Biblical thought in a threefold translation process? It is a threefold process in the following way: a) The first translation is Hebrew terminology translated into Greek (LXX) b) The second translation process is not interlingual but intralingual³: LXX terminology translated into the Greek terminology of Paul who, by the way, was constantly aware of the Hebrew background of these Greek words he was using, and c) Pauline terminology translated (mostly via the Vulgate), into the theological language, vocabulary and thinking (also deeply influenced by Latin legal terminology) of the Latin West where the great debates on the true meaning of justification have taken place. Out of these two main dilemmas only the second one is of interest in the present paper, the translation dilemma. We also have to skip the problems related to the third translation process (Pauline terminology translated into Latin). Instead, we will concentrate on the challenges of Pauline justification terminology in the modern vernacular Bible translations. How can we tackle the difficulty of communicating the full Biblical meaning to readers who are theologically not trained and may have an entirely different concept of what “justify” means? We will approach our subject with the conviction that the verb *dikaoun* and its cognates (*dikaïos*, *dikaïosynē*, *dikaïōma*, *dikaïōsis*) are all part of the same semantic field and even though we can distinguish between their special shades of meaning, basically they form one unified set of subject to be researched. For the sake of simplicity, and

¹ McGrath, Alister, *Iustitia Dei*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 6.

² Op. cit., 7–21.

³ For the difference between the two cf. Jacobson, Roman, “On Linguistic Aspects of Translation” in Achilles Fang et al., *On Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959. 232–239.

respecting the fact that the whole situation of “justification” originates from an act of God, we often refer to the whole word group by its verbal element only, like “*dikaioun* and its cognates”.

THOUGHT BACKGROUND IN THE HEBREW BIBLE

John A. Ziesler in his monograph on the Pauline Justification summarizes the main characteristics of the Hebrew *tsedakah*-concept:

When we turn to man's righteousness, it is clearly a possibility only within the covenant. Those outside the covenant, and therefore not in relation to Yahweh, cannot be righteous. Being within the covenant involves doing God's will, whether or not this is seen specifically in terms of law-obedience, and it is loyalty to the covenant and therefore righteousness. So also right judging, right governing, right worshipping, and gracious activity, are all covenantal and righteous, despite their diversity. The forensic instances are not a problem, especially if we recall inseparability of ethical and forensic, for while ts-d-q usually refers to acting loyally, those who so act are in a state of loyalty, and will be adjudged thus at the bar of man or God. A verdict about guilt or innocence was really a verdict about loyalty or disloyalty, for both human and divine justice. That is, within a relationship between men, or between God and men, he is righteous who renders what is due from him, this understood more in terms of loyalty than of legality.⁴

C. H. Dodd⁵ approaches the meaning of Hebrew *tsedakah* from a different angle. He says that the meaning is almost never “to be righteous” but rather “to be in the right”. The passive verbal form is synonymous with the adjective. He brings a number of examples, among them the case of Tamar and Judah (Gen 38:26), where Tamar is in the right (or at least a better) place within the social structure of rights and obligations, while Judah is not. The hiphil form (*hitsdik*) and the Piel form (*tsiddek*) are causative but never with the meaning “to make righteous” but “to put someone on the right place” (Ezekiel 16:51–52; 1Samuel 24:18). Dodd believes that the situational righteousness created the notion of righteous status, the moral or ethical righteousness. In the earlier Biblical books, we encounter with the meaning “behavior according to the creational purpose” or “victory” (Judges 5:1–31; 1Samuel 12:7; Micah 6:5), when God establishes *tsedakah* by punishing and conquering Israel's enemies. As we will see, these situations open up for the notions of “deliverance” (*sōtēria*) and “life regained” (*zōē, zēsētai*) which will play important roles in the Pauline concept of justification, as well. We also have to mention a more recent meaning of *tsedakah*: mercy, acts of mercy and almsgiving (Psalm 112:9; Daniel 4:27). In the LXX these meanings could not be trans-

⁴ Ziesler, John A., *The Meaning of Righteousness in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 42.

⁵ Dodd, C. H., *The Bible and the Greeks*. London: Hodder & Stoughton, 1954. 42–46.

lated with the *dikaioun* word family and consequently *eleēmosynē* was used, which has resulted in the misunderstanding that God's justice and mercy are two distinct concepts.⁶ This later development in the semantic field of *tsedakah* has led to the fact that already in LXX and also in the Latin translations using *iustitia/iustificare* the previously unified and harmonious character of God's "righteousness" could not be expressed with one word and therefore in the mind of readers of both the Greek and Latin Bible God's righteousness and mercy could not be easily reconciled. By way of summary we can say that "righteousness" had become an important status concept that served as an identity marker for the Jews, differentiating them from other peoples.

SECULAR GREEK TERMINOLOGY

The Greek *dikaioun* similarly to the Hebrew word *tsaddik* is causative, therefore we would expect a meaning like "to make right, to make righteous", but this is not the case. It usually means "to set right" (cf. the Liddell-Scott reference⁷ to a fragment of Pindar /151.4/). C. H. Dodd classifies the Greek usage into two main categories: 1. *Dikaioun* with an impersonal object means "to think, deem right", with an infinitive it means "to decide to do something" (cf. Liddell-Scott's reference to Thucydides 2.41)⁸ 2. *Dikaioun* with a personal object means "to treat someone justly" as opposed to *adikein*. From a quotation of Aristotle's *Nicomachean Ethics* (9.11.1136a),⁹ Dodd draws the conclusion that a cognate word of *dikaioun* (*dikaiopragein*) may have carried the meaning "to do justice to someone". This may have functioned in two ways: to punish the guilty and to acquit the innocent one accused falsely. Even though Dodd did not find any classical example in the Greek dictionaries, he infers that *dikaioun auton* may have meant something like "to punish someone who acted wrongly" or "to acquit someone who acted rightly". Therefore, both Dodd and Ziesler¹⁰ agree on the conclusion that

while in the LXX and the NT the influence of Hebrew has been strong, this word-group would have quite successfully communicated to an ordinary non-Jewish Christian. *The real difference lies less in the use of the words themselves than in accompanying ideas of God and of man's relation to him.* Allowing for this, these words are proper and comprehensible. What is abundantly clear is that neither noun nor adjective is used in a purely forensic way, i.e. to refer to a status alone. (...) If Paul did use the words primarily for one's standing before God, we must seriously question whether any of his readers, and especially his Gentile readers, would understand him at all.

⁶ Op. cit., 56.

⁷ *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, MDCCCLXIX, 383a. At this point Pindar is talking about the right and fitting judgement of the violent cyclops.

⁸ *Dikaiountes mē aphairethēnai autēn* – "they could not even think that the city could be taken away from them"

⁹ Cf. Dodd, 49–50.

¹⁰ Ziesler, 51. Emphasis mine.

THE LXX USAGE

It is highly probable that in using *dikaoun* the LXX translators carried forward the meaning “to do justice to someone” (Psalm 81:3 /82:3/ “*tapeinon kai penēta dikaiōsate*” and 2Kings 15:4 “*dikaiōsō auton*”). *Dikaioun* can mean “to litigate, to go to court with someone” but only when the Hebrew verb *rib* (רִיב) is translated, *tsadak* could never carry that meaning. According to Exodus 23:7 (and Prov 17:15) we read that God forbids absolving the guilty (*ou dikaiōseis*), because it is an essential part of his character that he hates those who declare the guilty innocent (*dikaion krinei ton adikon* is a synonym for *dikaioi to adikon*), and the innocent guilty. Dodd¹¹ suggests that the LXX combines or rather confuses the two above mentioned categories of secular Greek *dikaioun* usage, the one with an impersonal and the other with the personal object. Consequently, the non-Jewish or non-Christian Greek readers of LXX may have understood LXX justification terminology but they certainly have lost sight of an important semantic element of the Hebrew *tsedek/tsadak* concept what John Skinner¹² called the “positive energy of God who intervened for the sake of the oppressed and wronged in the legal debates”. As a result, for the non-initiated, the LXX terminology reduced the rich justice-terminology of the Hebrew Scriptures to a much narrower Greek legal notion of *dikaoun*. Surprisingly, when the LXX translators translated the situation of justification, they preferred *dikaioσynē* to other nouns like *dikaiōma* or *dikaiōsis* which more naturally expressed forensic overtones. Dodd also brings a non-Pauline example: Matthew 5:6 (*makarioi hoi peinōntes kai dipsōntes tēn dikaiosynēn*) which, for the reader who is not familiar with the context, may appear like the blessed are desperately seeking to be righteous, but in fact, they are longing for a fair judgment and consequently for their vindication.

It is also worth to mention the witness of the Hellenistic Jewish extrabiblical literature, but for two reasons we cannot deal with it in this short article: 1. lack of consensus regarding the dating of most of these writings (in some cases we cannot rule out a post-Pauline composition or editing) and 2. just like the LXX, most of these writings are translations, more often than not without a known *Grundschrift* and we may not be sure if they also translated the *tsadak* word group with *dikaoun* and its cognates.¹³

¹¹ Dodd, 53.

¹² Cf. “Righteousness in the OT” in James Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*. Vol. 4. New York: Charles Scribner’s Sons, 1911. 274.

¹³ Ziesler cannot give a meaningful summary at the end of his investigation on the Greek intertestamental writings and he concludes his chapter on Philo and Josephus this way: “Both ethical and forensic meanings are found, but the latter never in the sense ‘acquitted’ or ‘acquittal’. Only a minority are in explicit relation to God.” Ziesler, 111.

PAUL'S TERMINOLOGY OF DIKAIOUN

To understand Paul's use of *dikaioun* and its cognates¹⁴ we need to keep in mind both the Hebrew background of *tsadak/tsedakah* and the translational peculiarities of LXX. Paul wrote in Greek and mostly quoted the LXX,¹⁵ but he was also aware of the Hebrew background of his terminology,¹⁶ therefore he was not afraid to use expressions that may have easily sounded contradictory to a non-Christian reader, like "God who justifies the impious" (*dikaiounta ton asebē*, Romans 4:5). For a secular Greek speaker, this sounds like the definition of a corrupt judge. For Paul *dikaiosynē theu* means that God – on account of their faith – regards precious and valuable those who are still in their sins (*dikaioun ton asebē*).¹⁷ *Dikaioun* is not making someone righteous, which is rather expressed by *dikaion kathistanai* (Romans 5:19) and refers to a future event while justification is a present "transaction" between God and the believer.

To get a clearer picture about the way Paul understands *dikaioun* and he borrows the concept from the Old Testament, I am going to compare four original Old Testament passages with their quoted form and their immediate contexts in Romans. I will use Romans¹⁸ for the comparison because even though he forged out his concept of justification in Galatians, in Romans he wrote to a personally unknown audience, so he had to make sure that they would understand him, regardless of any previous teaching or clarification.

¹⁴ Hill, D., *Some Important Soteriological Terms in the New Testament: A Study in Biblical Semantics*. Ph.D. thesis. St. Andrews: University of St. Andrews, 1964. 142–308; Prothro, J. B., "The Strange Case of δικαιῶ in the Septuagint and Paul: The Oddity and Origins of Paul's Talk of »Justification«" in *ZNW* 107:1 (2016), 46–69.

¹⁵ For this question cf. Dodd, C. H., *According to the Scriptures*. London: Nisbet and Co., 1953; Ellis, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh and London: Oliver and Boyd, 1957; Bratcher, R. G., *Old Testament Quotations in the New Testament*. UBS Technical Helps Series. New York: United Bible Societies, 1984.

¹⁶ Dodd, *The Bible and the Greeks*, 57.

¹⁷ In this instance *asebēs* means more likely *by nature* "sinful Gentiles" (cf. Galatians 2:15) than a person who commits concrete sins.

¹⁸ For Justification in Romans cf. Tasker, R. V. G., "Justification by Faith in Romans" in *Evangelical Quarterly* 24 (1952), 37–46.

GENESIS 15:6 – ROMANS 4:3.9.23¹⁹

Hebrew text	LXX	Quotation and its context
וְהָאֱמֹן בִּיהוּדָה וַיִּתְּשֶׁבֶה לוֹ צְדָקָה	ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην	2 εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν. 3 τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 4 τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα, 5 τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην·

Here “reckoned as righteousness” (*elogisthē eis dikaiosynēn*) forms a synonym or at least a clarification (note the use of *gar*) of “was justified” (*edikaōthē*). The verb *logizomai* (“reckon, count”) which was used in a very general way in economy and business²⁰ shows that for Paul justification works in a larger context than only the court room scenario. The immediate context (verses 2–3) shows that *edikaōthē* and *dikaosynē* belong to the same semantic field and Paul thinks of a “transaction” that is also common in everyday economic and employment situations (verses 4–5). For Paul *dikaion/dikaosynē* seems to be a relational and when used in connection with God, also a covenant term.²¹ A more limited moral or forensic translation simply would not give a proper understanding to the reader.

ISAIAH 28:16 – ROMANS 10:11 (CF. 9:30–33)

Hebrew text	LXX	Quotation and its context
הֲנִי יוֹסֵד בְּצִיּוֹן אֲבֵן אֲבֵן בְּחֵן פִּנְתַּי יִקְרָת מוֹסֵד מוֹסֵד הַמַּאֲמִין לֹא יִקְרָשׁ	Ἴδου ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελεῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῆ.	10 καρδία γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. 11 λέγει γὰρ ἡ γραφὴ, Πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται. 12

¹⁹ For the Pauline exegesis cf. Gaston, L., “Abraham and the Righteousness of God” in *Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue*. 2 (1980), 39–68.

²⁰ Cf. Liddell-Scott, 940a.

²¹ Cf. “Man is righteous so long as he affirms the regulations of the communal relationship established by God...” from von Rad, quoted by the UBS Handbook for Translators on Genesis (by W. D. Reayburn and E. M. Fry, New York: American Bible Society, 1997) sub voce.

Paul ignores the Hebrew text (“the believer will not run away”) and limits himself to the LXX reading. He introduces the quotation with a parallelism between *diakiosynē* and *sōtēria* and both are illustrated with the prophetic saying about the chosen cornerstone (*lithos akrogōniaios*; in the parallel Romans 9:33 *lithos proskommatos* and *petra skandalou*), who is Jesus Christ. Whosoever believes is not put to shame. For Paul being declared righteous means honour, salvation and protection from shame. There is a forensic context, but the relational background is even more important: God protects the believer and takes away his/her shame.

PSALM 143:2B (142:2B) – ROMANS 3:20

Hebrew text	LXX	Quotation and its context
לֹא יִצְדָּק לְפָנֶיךָ כָּל-תִּי	οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν.	διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιω- θήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἀμαρτίας

The context in the Psalm is the persecution of David by Absalom. Even though he knows he is just as sinful as anyone else, David prays for deliverance. His sinful status (again: *asebeia*) is elevated by Paul to a universal level illustrating the impossibility of justification by Law. Law was not given to save life but to detect and classify sins and transgressions (cf. Romans 7:7–11). David calls on God’s justice (1b: *en té dikaiosynē sou*) and asks for his justification (2a: *mē eiselhēs eis krisin meta tou doulou sou*) which is nothing else but salvation and restoration of his status before other people. There are some forensic overtones here in the concept of *dikaiosynē/dikaiōthēsetai* but the essence of the passage is the restoration of human-human and God-human relationship, which – in Paul’s understanding – does not depend on the obedience to the Law (*ex ergōn nomou*), only on the faith in Jesus Christ.

HABAKKUK 2:4 – ROMANS 1:17

Hebrew text	LXX	Quotation and its context
וְצַדִּיק בְּאַמוּנָתוֹ יִתְיָה	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται.	16 Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται, Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

There is no need to analyse here the well-researched difference between the Masoretic and the LXX reading.²² It is suffice to say that in spite of his own practice, Paul stays closer to the Hebrew meaning of Habakkuk 2:4. Just like in Galatians 3:11 he omits *mou* (i.e. God's faithfulness) and understands the expression as the faith of the *dikaio*s person, rather than the faithfulness of God. However, the main conceptual elements of this passage are surprisingly similar to those of the previous quotation: 1. Again, justification is taking away one's shame (*ou gar epaischynomai*, cf. *ou kataischynthēsetai*) 2. Again, justification is connected to the salvation of the believer (*eis sōtērian* and *zēsētai*). 3. The previous two basically constitute the definition of what *dikaio*synē means. Justification therefore is God's acting with the believer where the real stake is his/her relationship with the neighbour (shame/honour) and the present and future life (salvation). When using the concept of justification, Paul is also faithful to the context of the prophet Habakkuk, who complains that God allowed the wicked to triumph and the just to be put to shame. According to Paul, only justification by faith guarantees a status where neither death nor shame can threaten the believer.²³ Here we have another example of Pauline justification as a covenantal-relational act and less a forensic or ethical scenario.

HOW DO MODERN BIBLE TRANSLATIONS TACKLE WITH THE ISSUE?²⁴

In my view, the examples shown above have proved that even though justification terminology can have a forensic and ethical background, Paul often used it to express a relational and covenantal situation. If we look at the English translations in the second part of the twentieth Century, we can see two ways: 1. Traditional English Bible translations from the beginnings (the Lollards and Tyndale) used two word-families to translate *dikaio*un and its cognates: Just-Justify-Justification on the one hand and Right-Righteous-Righteousness on the other. The first group expressed more the forensic, the second more the ethical aspect of Pauline justification. Protestant and Catholic translations have utilised this terminology without much difference. New English Bible in the early 70ies was a refreshing example with alternative attempts like: "God's way of righting wrong" (Romans 1:17). However, its revision in 1989 (Revised English Bible) almost completely reversed these alternative solutions to traditional renderings like "the Righteousness of God".

²² Koch, D-A., "Der Text von Hab 2⁴ b in der Septuaginta und im Neuen Testament" in *ZNW* 76 (1985), 68–85; Jewett, R., *Romans. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. 145–147.

²³ Bruce, F. F., *Romans*. The Tyndale New Testament Commentaries. Downers Grove, Il.: IVP, 1985. 75–76.

²⁴ Cf. Moore, R. K., "The Doctrine of Justification in the English Bible at the Close of the Twentieth Century" in *The Bible Translator* 45:1 (1994), 101–116.

The alternative way of translating justification texts in the Pauline epistles was first introduced in the late 60ies and 70ies by Bible Society translations like the Today's English Version (TEV), the Gute Nachricht translation in German and other translations of the same family in a number of languages around the world. This new translational tradition tried to stick to just one terminology instead of the two (right- instead of just-) and also dare to use paraphrase in key texts to express more clearly the relational and covenantal aspect of Pauline justification terminology we have just studied. TEV e.g. created expressions like "the gospel reveals how God puts people right with himself" instead of "the righteousness of God" (Romans 1:17) or "no one is put right in God's sight" instead of "no one is justified in God's sight" (Romans 3:20). After we have witnessed even more recent English translations being published at the end of 20th and in the beginning of the 21st Century, we can see that the alternative way of the Bible Society translations to set a new model for translating more clearly the relational-covenantal aspect of Pauline texts of justification has not gained momentum. It seems that we Bible translators prefer to keep the old translations with hardly understandable technical terms, expressing the forensic-moral aspect of justification and hiding the relational-covenantal aspect and are ready to keep fighting the old traditional theological wars between Protestants and Catholics²⁵, each defending their own justification interpretation, moral and forensic respectively²⁶. As the question of interconfessional translation has come to the surface in Hungary, it is time to return to Paul's real meaning of justification, and let him speak to Hungarian Bible readers through their own vernacular translations as well.²⁷

²⁵ For a Catholic point of view, cf. Crowley, P., "Justification by Faith in St Paul" in *Scripture* XVIII:44 (1966), 97–111.

²⁶ Cf. McGrath A., "Justification – 'Making just' or 'Declaring Just'? A neglected aspect of the ecumenical discussion on justification." in *Churchman* 96:1 (1982), 44–52.

²⁷ A Hungarian version of this article is in preparation, wherein I will discuss the specific obstacles for Hungarian Bible translators.

Imre PERES

HELLENISTIC TEXTS AND IMAGES IN JOHN'S APOCALYPSE

ABSTRACT

The Book of Revelation is a strong apocalyptic writing, which presents not only the Jewish and early Christian apocalyptic perspective, but, in our opinion, also a rich Hellenistic world view. Sometimes it is possible to identify the sources of the Greek texts almost word for word. For example, one can feel such an overlay of pictures or texts in the following apocalyptic scenarios: the urbanization of the Heavenly Jerusalem (Rev 21:9–27), the Last Judgement's white judgement seat (Rev 20:11–15), Satan's punishment (Rev 20:1–3), a pleasant paradisaic climate (Rev 7:16–17), depiction of the dragon/beast (Rev 12–17), the warnings addressed to the seven apocalyptic churches (Rev 2–3), Satan's throne, etc. This fact forces us to suppose that the formation of the eschatology of the Apostolic Church might have been influenced also by the mythical theology of the Hellenistic environment. The author tries to demonstrate the extent and form of that more specifically by analysing various examples.

INTRODUCTION

When depicting his visions and describing woes in the Book of Revelation, John uses a vast amount of materials originating from various ancient sources.¹ According to the strongest position of today's researchers we should look for the basis for the exposition of the Book of Revelation in the world of Old Testament theology. Some theologians even seem to suggest that the whole Book of Revelation is merely a commentary on Old Testament apocalyptic texts updated in line with Apostolic theology. Klaus Berger, a New Testament scholar from Heidelberg University, claims that the structure of the Book of Revelation is strongly reminiscent of the book by the prophet Ezekiel and that Rev 17–22 in particular aims to be some kind of a "progressive midrash" (als fortlaufender Midrasch) of that book.²

¹ Cf. Franz TÓTH, *Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse*, in: Jörg FREY – Jame A. KELLHOFFER – Franz TÓTH (eds.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 319–410.

² Klaus BERGER, *Die Theologiegeschichte des Urchristentums*, UTB, Tübingen–Basel, Francke Verlag, 1994 (21995), 622.

I too³ tried to point out about 20 years ago⁴ that besides the materials from Ezekiel these and other passages from the Book of Revelation also include reminiscences of other Old Testament apocalyptic prophecies such as those from prophetic books of Isaiah, Daniel, Joel, Zechariah or Malachi. We can also say that the book may include certain fragments of materials, metaphors and kerygmatic theological reflections from the Pentateuch as well.

The picture is not simple, however, because more thorough research confirms that some parallels in the Book of Revelation are also related to several New Testament writers. According to Martin Karrer (who is writing the newest commentary on the Book of Revelation in the EKK series, to be published in three volumes) we can also observe some links between the topics and themes in the Book of Revelation and those in the letters of the Apostle Paul, in the Book of Jude and the Book of Hebrews, or even those in the texts of the synoptic gospels⁵ (those will not be analysed now).

However, besides the above the Book of Revelation also includes traces of the works of Homer and Hesiod, and of Greco-Roman mythology and ancient apocalyptic theology as showed in the Jewish pseudo-epigraphic works of that period. This allows us to assume that John's Apocalypse includes a rather rich Hellenistic perspective of the world⁶, and we can observe three trends in particular:

1. Firstly, we can *literally identify* Greek text sources in some places. Even more, we can recognise specific texts here and there.
2. Where Hellenistic texts or John's text are freer *related features of particular apocalyptic scenarios* can still be sensed quite well.
3. In some places we also observe certain *similarities or analogies* between two eschatological perspectives.

This fact makes us boldly assume the following: that the mythical theology of the Hellenistic environment, in which Christian eschatology was born, played a significant role in the development of the eschatology of the Apostolic Church. Now we will attempt to retrace these Hellenistic themes at least on the selection level. Later in the study we will try to divide the research into two parts: 1. First we will give three examples of Hellenistic and biblical texts showing specifically where and how the Apocalypse could have been directly influenced, or how the Biblical picture could have been shaped on the basis of

³ A lecture "Apocalypsis Homeri" at the conference of renowned doctors (Doktorok Kollégiuma) in Sárospatak, August 26, 1998, also published as a separate study (see Footnote 4).

⁴ Comp. Imre PERES, *Apocalypsis Homeri*, Komárno, Calvin Teológiai Akadémia, 1999. Imre PERES, *Apocalypsis Homeri*. Homéroszi motívumok az ókori görög sírköveken és a Jelenések könyvében [Apocalypsis Homeri. Homeric Themes on Ancient Greek Tombstones and in the Book of Revelation], in: Antal NAGY (ed.), *Napkeletől napnyugatig*, VT 1, Budapest, Lux, 1999, 63–149.

⁵ Martin KARRER, *Johannesoffenbarung*, I. Band (1–5), EKK XXIV/1, Neukirchen-Vluyn 2017, 65–70. Comp. Craig R. KOESTER, *Revelation*, AYBC 38, Yale University Press, 2014, 80–85.

⁶ See e.g. Klaus Berger–Carsten COLPE, *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez* [A Collection of Religious Texts to the New Testament], Szeged, JATEPress, 2018, 20 ff.

the Hellenistic text. 2. Then, in a broader overview, we will summarise the religious themes appearing (also) in the Book of Revelation, which could originate from direct text reception, theme reception or which could have been analogies, direct imitations or just similarities, including positive or negative forms of processing.

I. EXAMPLES OF HELLENISTIC TEXTS IN THE BOOK OF REVELATION

First of all, we will try to explain the presence of Hellenistic texts with more or less real textual overlap in the Book of Revelation or those that at least appear to have such overlap in certain details based on identifiable sources. We can use Greek mythology, especially Homer and Hesiod, as a primary Hellenistic source, then the works of Pindar, Callimachus and Plato, as well as Greek tombstone inscriptions which clearly show how mythological themes and elements of ancient Greek religious and mythical thinking were applied in the practical popular “piety” or in common popular awareness.

I. 1. PLEASANT PARADISAL CLIMATE (REV 7:16–17)

It is more than natural that people – including ancient people – desired a pleasant life. This desire, however, did not just apply to their life on earth but also to their afterlife. For this reason it is no surprise that we find beautiful Greek descriptions of a pleasant afterlife climate and the blissful state of the dead who are spending their life beyond the grave in beautiful places in the shade, free of worries, suffering and hunger, near the heavenly sunlit Olympus. One ancient tombstone inscription on white marble, on which relatives of a woman called Próté describe their conviction of her blissful state, puts it this way (the translation is mine):

You did not die, Próté, just passed to a better place,
and now you dwell on an island of the blessed, bathed in a festive light.
There, on the Elysian plains, you stroll with joy
over a flowery field, remote from all sorrow.

**You are not afflicted by cold winter, nor by hot sun, no sickness brings you harm,
no hunger or thirst cause you suffering,**

you have no desire to return to your life on earth.

You live free of poverty, in pure radiation, near the Olympus mounts.⁷

⁷ Comp. Imre PERES, *A Jelenések könyve* [Book of Revelation], Patmosz, Debrecen, DRHE, 2013, 150. Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 116. Werner PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1965, n° 399 = Werner PEEK, *Griechische Versinschriften – Grabatexte* (I.), Berlin, Akademie Verlag, 1955, n° 1830; Hermann BECKBY, *Anthologia Graeca* VII, München, Artemis, 1965, 591, Anm. 407; Georgius KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, 1965, n° 649; Paul HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, NA (NF) 2, Münster, ³1978, 55; cf. Ilse FOERST-CRATO, *Ausblicke ins Paradies*, München-Planegg, 1958, 74.

The image conveyed here likely comes from Homer, because in his *Odyssey* we read:

So saying, bright-eyed Athena departed
for Olympus, where they say the gods' abode is firm forever.

**It is not shaken by winds or ever wet by rain,
and snow does not come near it, rather, cloudless clear air
spreads, and white sunlight plays, upon it.**

In it the blessed gods take pleasure every day.⁸

This Hellenistic image is closely tied to a similarly worded text of John's *Apocalypse* where (Rev 7:14–17) we also find a beautiful description of a very pleasant state of salvation after death before the throne of God and of the Lamb:

These are they who have come out of the great tribulation;
they have washed their robes and made them white in the blood of the Lamb.⁹

Therefore, they are before the throne of God

and serve him day and night in his temple;

and he who sits on the throne will shelter them with his presence.

Never again will they hunger; never again will they thirst.

The sun will not beat down on them, nor any scorching heat.¹⁰

For the Lamb at the centre of the throne will be their shepherd;

he will lead them to springs of living water.

And God will wipe away every tear from their eyes.¹¹

“This paradisaal climate, known also from Homer's poems, is found in almost all poetry dealing with eastern (oriental) paradisaal desires and promises an absolutely optimal state of salvation bliss. This positive imagery also includes the idea that in life beyond grave the dead will live near fresh springs of water (ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὑδάτων). This information is important for the description of every paradisaal location, because according to an ancient concept deceased souls get thirsty as following their death they lose the moisture of blood, and for this reason it is important that they live near fresh (running) waters in their afterlife, as we see e.g. from representations on Egyptian pyramids or in Christian catacombs.”¹²

⁸ Homér, *Odyssea* VI, 41–46. See also: Hesiodos, *Práce a dni* (*Werke*, 167–173): <http://homer.library.northwestern.edu/html/application.html>.

⁹ Comp. Dan 12:1; Matt 24:21; Mark 13:19.

¹⁰ Comp. Isa 49:10.

¹¹ Comp. Psalm 23:1–2; Isa 25:8; 49:10; Ezek 34:23.

¹² Imre PERES, *A Jelenések könyve* [Book of Revelation], 150.

1.2. SATAN'S PUNISHMENT (REV 20:1-3)

The next Hellenistic image from the Book of Revelation involves God's enemy and is that of *punishing Satan*, who is thrown to a deep Hades abyss by God and kept imprisoned by a large stone blocking the Hades entrance and sealing it so that he cannot come out unless God allows him.

This idea can lead us directly to a Greek myth according to which Zeus bound Typhoeus, who rebelled against him, and threw him in Hades where, in order to keep him from leaving Tartarus, Zeus blocked the entrance with Etna volcano. The story in Hesiod's description reads as follows:¹³

So when Zeus had raised up his might and seized his arms, thunder and lightning and lurid thunderbolt, he leaped from Olympus and struck him, and burned all the marvellous heads of the monster about him. **But when Zeus had conquered him and lashed him with strokes, Typhoeus was hurled down, a maimed wreck, so that the huge earth groaned.** And flame shot forth from the thunder-stricken lord **in the dim rugged glens of the mount**, when he was smitten. A great part of huge earth was scorched by the terrible vapour and melted as tin melts when heated by men's art in channelled crucibles; or as iron, which is hardest of all things, is softened by glowing fire in mountain glens and melts in the divine earth through the strength of Hephaestus. Even so, then, the earth melted in the glow of the blazing fire. And **in the bitterness of his anger Zeus cast him into wide Tartarus.**¹⁴

This radical intervention against an enemy represented in the given mythical Hellenistic text also appears in the Book of Revelation where God binds Satan, his old enemy and the one that corrupts the world, throws him in Hades and seals the entrance. The Hellenistically minded Christian visionary (Rev 20:1-3) describes this episode from the Apocalypse as follows:

And I saw an angel coming down out of heaven,
having the key to the Abyss and holding in his hand a great chain.
He seized the dragon, that ancient serpent, who is the devil, or Satan,
and **bound him for a thousand years.**¹⁵
He threw him into the Abyss, and locked and sealed it over him,
to keep him from deceiving the nations anymore
until the thousand years were ended.
After that, he must be set free for a short time.

¹³ Comp. Hesiodos, *Theogonia*, 853-868. Comp. Imre PERES, *A Jelenések könyve*, 311.

¹⁴ Translated by Hugh G. Evelyn-White (1914): <http://www.sacred-texts.com/cla/hesiod/theogony.htm>.

¹⁵ Comp. Gen 3:1.

The comparison of the texts shows that it is possible to observe significant correlations between the texts and between the stories' scenarios in particular. Even the framework of the story reveals definite related features: a battle with an enemy, the throwing into Hades, the space of Hades, the binding, and the sealing. Obviously, there are also other smaller themes from Greek mythology or from Jewish apocalyptic writings mixed into the plot, however, the reality of the correlation is clear.

1.3. KEYS OF DEATH AND HADES (REV 1:18)

We can also notice another theme in the series of Hellenistic examples, the keys of death and Hades. It is self-evident that the Book of Revelation puts the keys of death and Hades in the hands of Jesus Christ.¹⁶ The biblical text (Rev 1:17–18) expresses it in this way:

When I saw Him, I fell at His feet as though dead.
Then He places His right hand on me and said:
“Do not be afraid! I am the First and the Last.¹⁷ I am the Living One;
I was dead, and now look, I am alive for ever and ever!
And I hold the keys of death and Hades.”

This image from the Apocalypse – the power of the keys (κλείς)¹⁸ to Hades – is also well-known in Greek mythical thinking. In antiquity, death (*Thanatos* – θάνατος) and Hades (*Hades* – ᾍδης) were personified beings also well-known in Greek mythology. According to some researchers¹⁹ it is debatable whether the latter means a particular deity or just a territory of the dead or both.²⁰ It is true that the reminder that the keys of death and Hades belong to Jesus automatically indicates the fact that here the heavenly Christ gains power over such domains and powers (deities), which are known from Greek myths. In Greek mythology gods and deities fought each other in order to win the keys from the gates of the grave (πύλη) for themselves. For this reason, Greeks put the keys of Hades into the hands of such gods which are closely tied to Hades, e.g.

¹⁶ Comp. Viktor NAGY, A halál és a pokol kulcsai [Keys of Death and Hades], in: Imre PERES – Áron NÉMETH (eds.), *Az ókori keresztény világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága* [The Christian World of Antiquity – Symbols of New Testament Eschatology], PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018, 123–132.

¹⁷ Comp. Isa 44:6; 48:12; Rev 2:8; 22:13.

¹⁸ In antiquity, the expression “power of the keys” had several meanings. E.g. in the Book of Revelation the witnesses of God (μάρτυρες) are given the power (ἐξουσία) to shut (κλείω) heaven so that it does not rain (Rev 11:6) or to cause more disasters in final apocalyptic times.

¹⁹ Comp. e.g. Traugott HOLTZ, *Die Offenbarung des Johannes*, NTD 11, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 31.

²⁰ Comp. Ernst LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, Tübingen, Mohr Siebeck, 1953, 19.

Hades and Persephone²¹ or Aiakos,²² etc. The one who gains the keys of Hades will also gain authority over life and death.²³ If Christ is the lord of death and Hades – because according to John He has the said keys – He has access to the dead and not only can He descend to Hades²⁴ but He can also lead out those that he chooses, especially on the final day during the Last Judgement over the world.²⁵

We could give endless examples appearing in smaller or larger scenarios. However, we will only mention a few more themes involving this imagery: the urbanization of the Heavenly Jerusalem (Rev 21:9–27), the Last Judgement's white judgement seat (Rev 20:11–15), depiction of the dragon/beast (Rev 12–17), the warnings addressed to the seven apocalyptic churches (Rev 2–3), Satan's throne, etc.

2. ESCHATOLOGICAL SCHEMES IN ANCIENT AND BIBLICAL CONCEPTS

Based on the study of chosen eschatological topics and their underlying themes we can say that even though the eschatological understanding of the last things in ancient religion depended on people, religion and times, we can still observe to a certain extent the similarities and mutual influence in these times. We could see that there are different levels,²⁶ which are linked, overlapping or intersecting and we can suspect that there are many more²⁷ than those we can demonstrate in our study. Now let us try, in some kind of a summary, to cover and evaluate eschatological themes or schemes that we can discover and identify in the ancient Greek religion. Our research will again address several topics and areas.

²¹ Hades and Persephone are a married couple governing Hades. It is therefore understandable that they hold the keys of their underground empire: comp. Homéros, *Ill.*, 8,367. Pausanias, *Graeciae descriptio*, V, 20,3. Sometimes Hades and the keys to it are linked together because ancient Greeks called the underground space, where gods lead the dead, an underground "palace" or residence, or Hades' kingdom (βασιλειον Ἄϊδαο), Hades' house, Hades' city (Ἄϊδαο πόλις) or also Persephone's chamber/room (θάλαμος Φερσεφώνης) Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 42–45.

²² Aiakos was considered a Hades judge by the Greeks and as such was aided by Minos and Rhadamanthys. They made decisions on the postmortal fate of souls who came to them in Hades, they judged the souls of the dead from their judgment seat (comp. reflection of this idea in Rev 20:11–14). The underworld ruling hierarchy also included a three-headed monstrous dog Cerberus who guarded the Hades gate. Comp. Imre PERES, Kerberosz, in: *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/1), 75–92.

²³ Joachim JEREMIAS, κλείς, in: *ThWNT* 3 (1950), 743–753, here: 745.

²⁴ Comp. Matt 16:18; 1 Pet 3:19; 4:5–6; Rev 20:11–15.

²⁵ Comp. PERES Imre, *A Jelenések könyve*, 42–43.

²⁶ Imre PERES, Az ókori egyház eszkatológiai vetületei [Eschatological Themes in the Apostolic Church], in: Imre PERES – Áron NÉMETH (eds.), *Az ókori keresztény világ* (IV.) – *Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2016, 231–233.

²⁷ Comp. Imre PERES, *Pillantások a végidőkre* [A Look into the Last Times], PK 3, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2017.

2.1. LANGUAGE EXPRESSIONS AND DEMARCATIONS OF ESCHATOLOGICAL SCHEMES

Perhaps the first similarity and mutual influence in the research of ancient eschatologies has to do with *language* and *terminological* determination. We can say that certain cultic practices related to eschatological belief express postmortal concepts in the same or similar ways, e.g. the Greek and Christian eschatology. Similarly, also eschatological processes, or even particular locations, beings and persons have similar names in both theological domains, and the same applies to eschatological objects, tools, times and communities. Eschatological schemes therefore confirm terminological relatedness and point in one common direction: to death, a place beyond the grave, the expectation of a blissful life, the reaching of eternity or achieving immortality. They can be also related to great world disasters, however, Christian theology is much more radical and bold in this regard.

2.2. PROMORTAL AND PROESCHATOLOGICAL PRACTICES

The painful reality of death forced ancient people to alleviate their experience as much as possible and the mortals therefore conjured the most positive ideas of the afterlife and desired to enjoy the greatest possible pleasure in eternity. They also had to realize that it is not enough to inscribe this post mortal “well-being” on a tombstone but something must be done in order to achieve it – during their lives on earth. For this reason, they started to use *various practices* in their ideas and everyday lives such as consecration or fulfilling such moral standards which would earn them enough credit to achieve a truly positive fate after their death. Here we can observe many similarities (e.g. imitated or borrowed practices), such as: baptism for the dead, cultic feasts, concentration in prayer, achieving visions or such ecstatic prayers and “states of being caught up” which could reveal secrets of the afterlife and the way of entering the space of positive transcendence. Promortal and proeschatological practices were used for this purpose, which tried to ensure positive solutions for life in the eschaton.

2.3. ESCHATOLOGICAL SIGNS AND SIMILARITIES

Eschatological *signs and similarities* which appear in ancient religions of different nations seem very similar to both the pagan and Christian world. The purpose of signs was to give an idea of the reality of death and to signal what those descending to Hades or those remaining in this world can and cannot hope for. The purpose of eschatological similarities and symbols was to help express what abstract human language expressions could not. Symbols and metaphors became tools that colourfully described what was hidden beyond death and in post mortal life beyond the grave, that is things that were most often mentioned only in mythological texts or conveyed in mythical stories. However, these images and metaphors required decoding and all those in the

ancient times who wanted to understand these secrets had to wrestle with it. In one of my previous studies I gave examples of 10 similarities and metaphors which reflected symbolical expressions of eschatological schemes and partially even revealed their meaning.²⁸ I also pointed out that in many signs and symbols we need to see the wealth of eschatological imagination, which, of course, most often wants to be or can be just a poetic and engaging example for understanding certain mysteries beyond the grave and may not mean that there is actually a rightly understood world behind these signs and metaphors. But the truth is that people affected by death found pleasure in metaphorical images and beautiful parables. And this was not just typical of the ancient Greeks or Jews but also of Christians. We can also see that the decoding of similarities and metaphors necessarily narrows down the dimension of imagination and eternity is perceived in the most central and simplest way – *to be with Christ forever*. Even positive Greek eschatology, especially since 2nd century CE, is also significantly transformed in a sense that it looks for fellowship with gods, wants to reach Olympus where they dwell or even requests divinisation in several cases. Jewish eschatology in the earlier period was, on the other hand, more restrained – thanks to strict monotheism – however, Jewish apocalyptic writings from around 1st century CE no longer considered it impossible to reach the heavenly realms and gladly localised themselves in 10 heavenly places.

2.4. ESCHATOLOGICAL PROCESSES

Eschatological processes are another category in ancient religion where we can find many similarities and analogies. This is understandable because these phenomena equally affected Greeks, Jews and Christians. The processes of dying and death itself, a funeral and grieving in ancient culture were expressed in fairly uniform ways and differed only in their intensity. From the eschatological point of view these processes can include: death as sleep (or dreaming); ascending into the ether or heavenlies; the travelling of a soul in the clouds (Himmelreise); being caught up; judgment after death; a blissful life or even suffering in perdition. We definitely need to see correlations and similarities in these eschatological processes despite individual specifics.

2.5. ESCHATOLOGICAL LOCATIONS

An ancient man usually connected death with a *location*. These locations were positive and negative places for the dead, but sometimes we also encountered a concept of a “neutral” place for the dead (e.g. the grave). Positive eschatological locations with certain connections with other ancient religious systems and eschatologies could include:

²⁸ See: Imre PERES, *Hasonlóságok és kölcsönhatások az eszkatológiában* [Similarities and Receptions in Eschatology], Debrecen, 2012.

heavenly realms; paradise; Kingdom of God; heavenly city; heavenly crystal sea;²⁹ etc. Negative eschatological places could include: Hades; Tartarus; a fiery lake; etc. Only minimum movement was expected in these places in earlier times, however, with the birth of Christianity and in Hellenistic ideas these locations became places of ever more dynamic events.

2.6. ESCHATOLOGICAL BEINGS AND PERSONS

The reality of death was not an abstract idea to ancient man. It was tied to *beings*, deities and persons from beyond the grave. Ancient texts even present death itself as a demonic being and say that other beings from beyond the grave (angels, Fates, dragons, Cerberus, etc.) serve this power. These too create certain *topoi* which play themselves out in various forms in ancient ideas of different nations.

2.7. ESCHATOLOGICAL SOCIETIES

When people die, they do not stay alone. Even though they must experience death individually, following death they join a collective circle and become part of a *community*. Greeks believed the deceased descended into Hades, to the Asphodel meadows, to an island of the blessed or to the Olympus mount. Souls of the deceased and gods dwelled everywhere. Eschatological communities are also important in Christian eschatology, e.g. the heavenly host, the 144,000 chosen by the Lamb, the community of martyrs, a people by the crystal sea (Church as the bride of the Lamb), etc. All these groups represent communities accepting the deceased.

2.8. ESCHATOLOGICAL OBJECTS AND TOOLS

There are certain eschatological *objects and tools* that play an important role in eschatological processes and events. These may include a white dress, a crown, a victorious wreath, a palm branch, God's books, heavenly food, clouds, thrones as well as a sword, a scythe, lightings, etc. These were certainly examples from life on earth that ancient people transformed into the life beyond the grave and into transcendence as they believed they would be needed in post mortal life for various reasons. That is why they appropriately penetrated the so-called popular eschatology of ancient man.

2.9. ESCHATOLOGICAL ANTHROPOLOGY

The touch of death is a direct cause of human pain. For this reason we may say that eschatology is closely related to *anthropology*, specifically to sepulchral anthropology.

²⁹ Comp. e.g. Lilla KALLÓS, Mennyei üvegtenger [Heavenly Crystal Lake], in: Imre PERES – Áron NÉMETH (szerk.), *Az ókori keresztény világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018, 73–84.

Here the focus is what becomes of a man upon death. Names and expressions for the human soul and for what is on the inside (spirit – soul, heart, breath) play a significant role because the nature of a deceased person is best reflected by a soul. On many ancient tombstones we read that the human body and bones lose their significance in death because they are put to a grave and that is their final destination (they turn to dust). For this reason human nature is sought in a soul which enters Hades or leaves for positive eschatological places. We have already pointed out that a soul in death does not remain just a “spiritual reality” but takes on such anthropological characteristics which enable it to experience some form of pleasure. Jewish and Christian theology goes even further and sees a human body and human soul/spirit as reunited at the resurrection. The Greek perspective on death did not officially take something like that into account but in the centuries after Christ we nonetheless find such a concept and a fondness for such a view even in the ideas of the ancient Greeks. We can therefore claim that eschatological anthropology includes such features which are mutually affected and connected in the interreligious process even in the cases where they maintain their original character.

3. SUMMARY

The given eschatological categories indicate quite interesting similarities, analogies and sometimes mutual influences (reception). The aim of the study was to point out, from different perspectives, where, how and to what extent can these phenomena be observed and identified. In conclusion we can rightly assume that ancient eschatology in its syncretistic religious context had to be a very interesting dynamic religious environment,³⁰ where religious and theological trends met, intersected and were mutually inspired. Christianity was the last movement to appear and exert influence in this process because Greek religion and Judaism already had a long history of development, religious practice, complete theological texts and concepts of life after death. It is obvious that Christianity could not stay independent and form its eschatology in isolation. However, we may not say that one religion would be a mix of another. Our research does not aim to show – in percentages – the extent of mutual influence. We can only state that each religious trend and movement tried to find its own theology and create its own eschatology based on it. The fact that religious themes and values from the surrounding environment were used as an inspiration cannot be considered a problem, but rather forming of values to be used for the best of the community. The same applies to similarities and different influences (reception) in Greek, biblical and early Christian

³⁰ Comp. Karin PETER, *Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes*, BMTTh 29, Wien–Berlin, Lit, 2011, 462 ff.

eschatology, where individual themes are lost or transformed in the course of development or reworking or where, thanks to richer reception, they continue to thrive or gain new meanings.³¹ This is how we also perceive the subject of our research which points out these similarities, mutual connections, variations, roots and transformations in the Hellenistic eschatology and in the eschatology of the Apostolic Church.

BIBLIOGRAPHY

- BECKBY, Hermann, *Anthologia Graeca* VII, München, Artemis, 1965.
- BERGER, Klaus – COLPE, Carsten, *Vallástörténeti szövegyűjtemény az Újszövetséghez*, Szeged, JATEPress, 2018.
- BERGER, Klaus, *Die Theologiegeschichte des Urchristentums*, UTB, Tübingen–Basel, Francke Verlag, 1994 (21995).
- FOERST-CRATO, Ilse, *Ausblicke ins Paradies*, München–Planegg, 1958.
- FREY, Jörg, Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel, in: Jörg FREY – Jame A. KELLHOFFER – Franz TÓTH (eds.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 473–550.
- HOFFMANN, Paul, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, NA (NF) 2, Münster, 31978.
- HOLTZ, Traugott, *Die Offenbarung des Johannes*, NTD 11, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- JEREMIAS, Joachim, κλείς, in: *ThWNT* 3 (1950), 743–753.
- KAIBEL, Georgius, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, 1965.
- KALLÓS Lilla, Mennyei üvegtenger [Heavenly Crystal Lake], in: Imre PERES – Áron NÉMETH (eds.), *Az ókori keresztény világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018, 73–84.
- KARRER, Martin, *Johannesoffenbarung*, I. Band (1–5), EKKXXIV/1, Neukirchen–Vluy 2017.
- KOESTER, Craig R., *Revelation*, AYBC 38, Yale University Press, 2014.
- LOHMEYER, Ernst, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, Tübingen, Mohr Siebeck, 1953.
- NAGY Viktor, A halál és a pokol kulcsai [Keys of Death and Hades], in: Imre PERES – Áron NÉMETH, *Az ókori keresztény világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága* [The Christian World of Antiquity – Symbols of New Testament Eschatology], PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018, 123–132.
- NÉMETH Áron, Eszkatológiai „újrahasznosítás”. Zsolt 72–Ézs 60–SalZsolt 17–Jel 21, in: PERES Imre–NÉMETH Áron (eds.), *Az ókori keresztény világ (III.) – Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2016, 21–34.
- PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1965.
- PEEK, Werner, *Griechische Versinschriften – Grabtexte (I.)*, Berlin, Akademie Verlag, 1955.

³¹ Comp. Jörg FREY, Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel, in: Jörg FREY – Jame A. KELLHOFFER – Franz TÓTH (eds.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 473–550.

- PERES Imre, *A Jelenések könyve* [Book of Revelation], Patmosz, Debrecen, DRHE, 2013.
- PERES Imre, *Apocalypsis Homeri*, Komárno, Calvin Teológiai Akadémia, 1999 = Imre PERES, *Apocalypsis Homeri*. Homéroszi motívumok az ókori görög sírköveken és a Jelenések könyvében, in: Antal NAGY (ed.), *Napkelettől napnyugatig*, VT 1, Budapest, Lux, 1999, 63–149.
- PERES Imre, Az ókori egyház eszkatológiai vetületei [Eschatological Themes in the Apostolic Church], in: PERES Imre–NÉMETH Áron, *Az ókori keresztyén világ (IV.) – Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2016, 231–233.
- PERES Imre, *Hasonlóságok és kölcsönhatások az eszkatológiában* [Similarities and Receptions in Eschatology], Debrecen, 2012.
- PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES Imre, Kerberosz, in: *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/1), 75–92.
- PERES Imre, *Pillantások a végidőkbe* [A Look into the Last Times], PK 3, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2017.
- PERES Imre–NÉMETH Áron (eds.), *Az ókori keresztyén világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018.
- PETER, Karin, *Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes*, BMTh 29, Wien–Berlin, Lit, 2011.
- TÓTH, Franz, Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse, in: Jörg FREY – Jame A. KELLHOFFER – Franz TÓTH (eds.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 319–410.

Zoltán ROKAY

DAS NEUE TESTAMENT UND DIOGENES LAERTIOS EIN VERGLEICH

EINFÜHRUNG

DIE VORAUSSETZUNGEN (AUSGABEN, ÜBERSETZUNGEN USW.)

Der Vergleich der Antike mit dem Neuen Testament ist keine Erfindung der neueren oder neuesten Forschung. Er ergibt sich aus der historischen Tatsache des gemeinsamen zeitgenössischen Hintergrundes, geboten durch das Römische Reich, bzw. durch die „oikumene“ Alexanders des Großen und seiner Nachfolger. Das weist schon in die Richtung der Tatsache, dass die „Analogien“ der Bibel und der „klassischen Welt“ – im gegenwärtigen Fall der „Philosophie“, sich im Bewusstsein der Zeitgenossen und in der zu vergleichenden Tatsache breiter gefasst wird und gefasst werden soll als eingeschränkt auf die neutestamentlichen Schriften.

Wenn wir von „Neutestamentlichen Schriften“ reden, so denken wir an die vier kanonischen Evangelien, an die Apostelgeschichte, die Briefe und die kanonische Apokalypse.

Als Vergleich dient dabei das Werk des unbekanntem Autors: „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ durch die Tradition dem „Diogenes Laertini“ (Laertios¹) zugeschrieben.² Autor und Person der Diogenes aber bleibt unbekannt. Das Werk ist

¹ Deutsche Übersetzungen: Diogenes Laertios, Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzung von Otto Apelt (1921. 1967. 1990. 1998) Felix Meiner Verlag GmbH HAMBURG, 1998. Die erste griechisch –lateinische Ausgabe erschien in Paris beim Stephanus, 1570. Der ging die lateinische Übersetzung des Kamaldulenser Mönchs Ambrosius Civenius, oder Traversarius in Venedig, 1475, sowie des Johannes Sambucus (Zsámboki János) aus Trnava – Nagyszombat 1566 erschienen, voraus. Die deutsche Ausgabe von 1998 kann zwar als erste Hilfe dienen, aber zu einem Vergleich mit dem griechischen Neuen Testament eignet sie sich kaum. Darum war ich gezwungen an einigen Stellen meiner ungarischen Übersetzung (Diogenész Laertiosz: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei. Budapest: Jel kiadó 2005 ebd. 2007. ins griechische zurück zu übersetzen und dann zum Schluss als einen brauchbaren, zum Vergleich geeigneten Text benützen zu können.

² Über die Verfasserschaft des Diogenes Laertios haben viele u.a. auch Friedrich Nietzsche ihre Meinung geäußert (vgl. meine Übersetzung Bd. 1,7. Was die Entstehungszeit und Entstehungsort betrifft, lässt sich aber nichts Bestimmtes ausmachen. Man kann zwar auf einige Stellen bei Clemens von Alexandrien verweisen da aber wir auch von ihm recht wenig wissen müssen wir bei den Vermutungen bleiben: als Entstehungszeit des Werkes von DL lässt sich nicht später als im 3. Jahrhundert nach Christus ansetzen, da die letzten Philosophen von denen er spricht nicht später als in das 3. Jahrhundert „lokalisieren“ kann (Theodosius, Sextus Empiricus und Saturninus) und da DL

eine Kompilation aus „bioi“ und „doxai“ der Philosophen aus verschiedenen Traditionen wovon auch der Text zeugt.

Das „Leben“ und die „Meinungen“ wird gewöhnlich mit einem Katalog der Schriften des besprochenen Philosophen erweitert (Falls Werke von ihm behandelt werden) darauf folgt das Testament, die Beschreibung der Krankheit und des Todes des betreffenden Denkers. Abgeschlossen wird das Kapitel mit Grabgedichten (Epigrammen) auf den Philosophen, am Ende gewöhnlich mit einem von dem Verfasser selbst gedichteten.

Schon die Intentionen, im Titel: „Leben und Meinungen“ enthalten verrät eine „Analogie“ mit mehreren neutestamentlichen Schriften, in welchen Biographie und Doxographie oft miteinander verwoben ist,³ oder mindestens voneinander nicht streng getrennt ist.

In Proömium seines Werkes spricht der Verfasser (im weiteren DL) davon daß die Entwicklung der Philosophie nach der Meinung einiger bei den Barbaren ihren Anfang genommen hat. Die Träger dieser Entwicklung sind die Magier (Magoi);⁴ nach ihrem Glauben würden die Menschen zu neuem Leben erwachen und unsterblich, „athanatoi“ sein und das All der Dinge würde infolge der Kleinbewegungen immer dasselbe bleiben: Dies berichtet auch der Rhodier Eudemos Hekataios. Nach ihnen seien auch die Götter gewordene Wesen und Klearch, der Solier berichtet in seinem Buch über Erziehung (peri paideias) auch Gymnosophisten seien ihrem Ursprung nach auf die Magier zurückzuführen. Einige behaupten das nämliche auch von den Juden.⁵ Die verwickelte Tradition, welche von Klearchos zu Diogenes Laertios führt, blieb auch dem Josephus Flavius (37/35–100) nicht unbekannt. Freilich ist bei ihm die apologetische Tendenz nicht zu verkennen, welche die Priorität auf jedem Gebiet den Juden zuschreibt. In seiner polemischen Schrift „Gegen Apion“ zeugt er davon daß für ihn der Name des Klearchos des Schülers Aristoteles nicht unbekannt ist. Er nennt ihn einen „ausgezeichneter Peripatetiker“.⁶ Josephus entwickelt seine Erklärung (durch Aristoteles bzw. „Klearchos“) demgemäß bei den Syrern die Philosophen Judes genannt werden von ihnen bewohnten Gegend Judäa.⁷ Das Übrige besteht in der Beschreibung

den Neoplatonismus nicht erwähnt.) vgl. Rokay Zoltán, Diogenes Laertios und Clemens von Alexandrien: *Folia Theologica* 18. Budapest 2007. 209–226. sowie Rokay Zoltán: Diogenes Laertios és Alexandriai Kelemen közös forrásai. *Studia Wesprimiensia* 2008/I–II 187.

³ Ob sich das „Evangelium“ als literarische Gattung gelten ließe, und die Berichte der Evangelisten nicht vielmehr doch Biographien seien, darüber ist die zeitgenössische literaturwissenschaftliche Diskussion noch nicht abgeschlossen. vgl. Dirk Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie*, Tübingen–Basel: Francke 1997.

⁴ DL I. 6–7.

⁵ Ebd. 9 vgl. *Diatribe de Clearcho Solensii Philosopho Peripatetico conscripta a Joan. Baptista Verraet*. Gandavii 1828. passim.

⁶ Josephus Flavius, *Contra Apionem*. Berlin: Weidemann 1892) 176.

⁷ Ebd 179.

und aus Lob von Judäa. Vielleicht ist es nicht uninteressant, was Themistios in seinem Kommentar zum Aristoteles über Klearchos sagt: „Einige, wie Klearchos behaupten, dass auch die Steine gebären“ (z.B. Plinius: *Historia Naturalis* XXXVI, 18).⁸

DIE „METHODE“ (DIE WEISE DES VORGEHENS BEIM VERGLEICH)

An der Spitze soll die Bibelstelle stehen in der Reihenfolge der kanonischen Schriften, falls man vermutet, eine „Parallele“ beim DL finden zu können. Auch diejenigen Stellen können herbeigezogen werden, welche gerade das Gegenteil der Bibelzitate behaupten. (Wenn es für die Hervorhebung der Ähnlichkeit oder Abweichung von Bedeutung ist, wird die Stelle, oder das „Schlüsselwort“ auch in griechischer Sprache angeführt. Darauf folgt die Stelle von DL. Die Philosophen werden in der Reihenfolge des DL angeführt.)

DAS NEUE TESTAMENT UND DIOGENES LAERTIOS (Erklärung: NT = Neues Testament, DL = Diogenes Laertios)

DIE SYNOPTISCHEN EVANGELIEN

NT Mt 1,25: Er erkante sie aber nicht bis sie ihren Sohn gebar.

DL Platon in 14,1–2: Ariston habe der voller Schönheit blühende Periktione Gewalt antun wollen, ohne seinen Willen durchzusetzen. Und als er sich beschied, sei ihr Apollon erschienen, woraufhin er sie unberührt gelassen habe bis zur Niederkunft.

NT Mt 2,13–15: Als König Herodes das hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem... Als Herodes merkte, daß ihn die Sterndeuter getäuscht hatten, wurde er sehr zornig. Und er ließ im Bethlehem und der ganzen Umgebung alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren töten, genau der Zeit entsprechend, die er von den Sterndeutern erfahren hatte.

DL 1,100. Periander (668–584 vor Chr.) (Thrasylbulos an Periander): Du mußt wenn du deine Tyrannenherrschaft aufrechterhalten willst, beseitigen die Spitzen der Bürgerschaft, gleichviel ob einer dir als Feind erscheint, oder nicht. Denn einem Tyrannen sind auch manche Genossen verdächtig.

NT Mt 2,1: Als Jesus zur Zeit des Königs Herodes im Bethlehem in Judäa geboren worden war kamen Sterndeuter aus dem Osten nach Jerusalem und fragten: Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und gekommen, um ihm zu huldigen.

⁸ Pertinet haec Themistii explicatio ad Aristotelem De anima Lib n.a Verraet 126.

Mt 24,29–35: Sofort nach den Tagen der großen Not wird sich die Sonne verfinstern, und der Mond wird nicht mehr scheinen, die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden.

Mk 13,25: Die Sterne von Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden.

1Kor 15,41: Der Glanz der Sonne ist anders als der Glanz des Mondes, anders als der Glanz der Sterne denn auch die Gestirne unterscheiden sich durch ihren Glanz.

Jud 15: Sterne die keine feste Bahn haben, ihnen ist auf ewig die dunkelste Finsternis bestimmt.

DL Dagegen nennt Antipater... sein (Gottes)Wesen luftartig. Boethos aber... erklärt das Wesen Gottes für identisch mit der Finsternissphäre... (das Absehen der Naturkräfte) sei auf Nutzen gerichtet und auf die Lust, wie aus der Schöpfung des Menschen erleuchtet.

NT Mt 4,2: Als (Jesus) vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, bekam er Hunger. Lk 4,2 darauf führte ihn der Geist vierzig Tage lang in der Wüste umher, und dabei wurde Jesus vom Teufel in Versuchung geführt. Die ganze Zeit über aß er nicht als, aber die vierzig Tage vorüber waren, hatte er Hunger.

DL Pythagoras (582–500 vor Chr.) Dikaiarch berichtet... III, 40: Pythagoras sei nach vierzig tägiger Nahrungsenthaltung gestorben.

NT Mt 4,19: Kommt her folgt mir nach. Ich werde euch zu Menschenfischern machen.

DL Pythagoras VIII, 36, XXII, 96: Timon schildert ihn mit den Worten „der sich auf blendende Weisheit verlegte, und, ein erhabener Prophet, geschwätzig auf Menschenjagd auszog“. Bezüglich seiner Erscheinungen in verschiedener Gestalt zu verschiedener Zeit sagte Xenophanes. „Folget mir nun auf ein anderes Gebiet, den Weg will ich zeigen.“

NT Mt 1,20: Während er noch darüber nachdachte erschien ihm der Engel des Herrn im Traum und sagte...

2,13: Als die Sterndeuter wieder gegangen waren, erschein dem Josef in Traume ein Engel des Herrn und sagte...

2,19: Als Herodes gestorben war erschien Josef in Ägypten ein Engel des Herrn im Traum...

DL (Epikur an Pythokles DL X) über Träume und Wahnsinnige: „was die Vorstellungen der Wahnsinnigen sowie die Traumerscheinungen anlangt, so sind auch sie wahr denn sie haben wirkende Kraft: das Nichtseiende dagegen hat keine wirkende Kraft.“

- NT Mt 4,23: Verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden. Und sein Ruf verbreitete sich in ganz Syrien. Man brachte alle Kranken mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie alle.
- DL VIII, 61 Empedokles (484–424 vor Chr.) Ein Epigramm auf ihn lautet: Gela erzeugte des Anchites Sohn Pausanias, ihn den Schmerzenstiller, den Arzt, Spross aus Asklepios Haus: Viele von Schicksal Verfolgte, von zehrenden Krankheit Geplagte, rettete durch seine Kunst er aus Persephone's Arm.
- NT Mt 5,38: Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Auge für Auge und Zahn für Zahn.
- DL Solon 1,57 (636–559 vor Chr.): Schlägt jemand einem, der nur ein Auge hat, dieses aus, so sollen ihm beide ausgeschlagen werden. Was du nicht niedergelegt hast, das darfst du auch nicht wegnehmen, sonst trifft dich der Tod.
- NT Mt 5,13: Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen? Es taugt zu nichts mehr, es wird weggeworfen und von den Leuten zertreten.
- Mk 9,49: Denn jeder wird mit Feuer gesalzt werden. Das Salz ist etwas Gutes. Wenn das Salz die Kraft zum Salzen verliert, womit wollt ihr ihm seine Würze wiedergeben? Habt Salz in euch und haltet Frieden untereinander!
- Lk 14,34: Das Salz ist etwas Gutes; wenn aber das Salz nicht mehr salzt, womit soll man würzen? 35 Es ist weder für den Acker noch für den Mist zu gebrauchen, sondern man wird's wegwerfen. Wer Ohren hat zu hören, der höre!
- DL VIII, 5 Pythagoras, 35: Von Salz meinte er, man müsse es auf den Tisch setzen als Mahnung zur Gerechtigkeit, denn das Salz meinte er, erhält alles, was es unter seine Obhut nimmt, und entsteht aus dem Reinsten, was es gibt: aus Sonne und Meer.
- NT Mt 5,25: Schließ ohne Zögern Frieden mit deinem Gegner, solange du mit ihm noch auf dem Weg zum Gericht bist! Sonst wird dich dein Gegner vor den Richter bringen und der Richter wird dich dem Gerichtsdienner übergeben und du wirst ins Gefängnis geworfen. Amen, ich sage dir: Du kommst von dort nicht heraus, bis du den letzten Pfennig bezahlt hast.
- DL 11,83 Aristippos (um 435–950 v. Chr.): Von heftigen Zorne gegen Aischines erfüllt sagte er doch bald darauf: Wollen wir uns nicht versöhnen, wollen wir nicht ablassen von deren unsinnigen Hin – und Herreden, willst du abwarten bis irgendein Witzling uns bei Becher versöhnt? Darauf Aischines: „Von Herzen Gern.“ Und Aristipp: „Denke also daran, dass ich obschon der ältere den ersten Schritt zur

Versöhnung getan habe.“ Worauf Aischhines: So „Ja, gewiss bei der Hera, du hast vollkommen recht, denn du übertriffst mich bei weiterem an Güte: ich bin der Stifter der Feindschaft und du der Stifter de Versöhnung“.

NT Mt 5,37: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen.
Mt 12,36 Ich sage euch aber: Über jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, werden sie am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen; denn aufgrund deiner Worte wirst du freigesprochen und aufgrund deiner Worte wirst du verurteilt werden.

DL 1,2. 58 Solon: Nach ihm rührt auch der Spruch her Rede sei ein Bild der Taten.

NT Mt 6,24: Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.

Lk 12,13: Kein Sklave kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben, oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.

DL I,126 Zenon: Was die Pflicht im Leben fordert, dafür muss man sich auch entscheiden, muss die daraus sich ergehenden Gefahren bestehen, muss jedem das Seine zukommen lassen... Sie (die Stoiker) lehren auch, es gebe kein Mittleres zwischen jedem Tugend und Schlechtigkeit, während nach den Peripatetikern zwischen Tugend und Schlechtigkeit der allmähliche Fortschritt liegt.

NT Mt 6,28: Lernt von den Lilien des Feldes, wie sie wachsen: ... Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen

Lk 12,27: Seht euch die Lilien an, wie sie wachsen: ... Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen.

DL I,51 Solon: (Kroisos) hat sich in vollem Schmuck auf seinen Thron niedergelassen und ihn (den Solon) gefragt, ob es je schöneres Schauspiel gesehen hat? „Allerdings“ erwiderte er, „Hofhähne, Fasanen und Pfauen, denn sie Strahlen im Glanze natürlichen Schmuckes, der tausendmal schöner ist.“

NT Mt 7,12: Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen!

Lk 6,31: Und wie ihr wollt, dass euch die Menschen tun sollen, das tut auch ihr ihnen!

DL V,21 Aristoteles (384–322 v. Chr.): Auf die Frage wie wir uns gegen unsere Freunde zu verhalten haben erwiderte er: „Gerade so wie wir wünschen, daß sie sich gegen uns verhalten.“

NT Mt 7,6: Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft eure Perlen nicht den Schweinen vor, denn sie könnten sie mit ihren Füßen zertreten und sich umwenden und euch zerreißen.

DL 1,86 (Bias): Von einem Gottlosen Menschen gefragt was denn die Frömmigkeit sei, schwieg er. Und als jener nach der Ursache des Schweigen fragte, sagte er: Ich schweige weil du nach Dingen fragst, die dich nicht angehen.

NT Mt 7,14: Das Tor, das zum Leben führt, ist eng und der Weg dahin ist schmal und nur wenige finden ihn.

DL IX,1.17 Herakleitos (um 500 v. Chr.): Steil und schroff ist der Pfad den zum erklimmen gilt.

NT Mt 8,24–27: ... sie riefen: Herr, rette uns, wir gehen zugrunde! ... Dann stand er auf, drohte den Winden und dem See und es trat völlige Stille ein. Die Leute aber staunten und sagten: Was ist das für ein Mensch, daß ihm sogar die Winde und der See gehorchen?

Ap. Gesch. 27,9–44: Verlier nicht den Mut. Niemand von euch wird sein Leben verlieren.

DL 1,86 (Bias): Auf einer Seefahrt in Gesellschaft von gottlosen Leuten erlebte er einen Gewaltigen Sturm, der das Schiff hin und her warf. Als da auch jene Leute die Götter um Hilfe riefen sagte er: Schweigt, auf daß sie nicht merken, daß ihr hier auf dem Schiffe weilt.

DL VIII,60 Empedokles (484–424 v. Chr.): Auch Timaios sagt... der Mann habe nach verschiedenen Seiten Bewunderung erweckt. Als die Jahreswinde einmal derartig heftig wehten daß die Feldfrüchte litten, lies er Esel schlachten und Schläuche anfertigen, die er an der Hügeln und Höhen hin ausspannen liess um den Wind aufzufangen. Nach eingetretener Wirkung erhielt er den Namen Kolysanemos (Windebändiger) (*Bei Jesus hören und lesen wir nicht vor ähnlicher bizarren Praktiken*).

NT Ap. Gesch. 27,20: schließlich schwand um alle Hoffnung auf Rettung.

DL 1,103 Anacharsis (um 600 v. Chr.): Als er erfuhr daß die Dicke einer Schiffwand vier Finger betrage, sagte er: Soviel also beträgt die Entfernung zwischen den Schiffenden und dem Tod.

NT Mt 10,8 verkündet: Das Himmelreich ist nahe! 8 Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben! Steckt nicht Gold, Silber, Kupfermünzen in eure Gürtel. Nehmt keine Vorratstasche mit auf den Weg, kein zweites Hemd, keine Schuhe keinen Wanderstab.

Mk 6,8: gebot ihnen, außer einem Wanderstab nichts auf den Weg mitzunehmen, kein Brot, keine Vorratstasche, kein Geld im Gürtel, kein zweites Hemd und an den Füßen nur Sandalen.

Lk 9,3: Er sagte zu ihnen: Nehmt nichts mit auf den Weg, keinen Wanderstab und keine Vorratstasche, kein Brot, kein Geld und kein zweites Hemd.

DL Diogenes VI, 23 (404–323 v. Chr.): Er war es nach einigen der zuerst seinem Mantel durch übereinanderschlagen gleichsam verdoppelte. Nach einem Krankheitsfall bediente sich eines Stabes zur Stütze den er dann aber gewohnheitsmäßig, immer mit sich führte, nur in der Stadt nicht, wohl aber auf seinen Wanderungen ebenso wie auch den Ranzen.

DL Diogenes VI, 2,33: Im Hause hielt er sie an, dienstfertig zu sein und sich mit einfacher Kost und mit Wasser zu begnügen. Mit ganz kurz geschnittenem Haar, ohne jeden Schmuck, ohne Mantel und Schuhe, schweigsam und das Auge nur auf sich gerichtet, mussten sie auf den Strassen einhergehen.

DL Diogenes VI, 2,33: Nicht Taube und Blinde, sagte er, sind zu beklagen, sondern die, die den Rucksack nicht tragen.

DL Diogenes VI, 22,62: Als einer von ihm seiner Mantel zurückforderte, sagte er: „hast du mir geschenkt, so habe ich ihn, hast du ihn mir aber geliehen, so brauche ich ihn“.

DL Diogenes VI, 2,76: Kenntlich an Stab, and Doppelmantel, und Lust an der Freiheit.

NT Mt 12,17: Die Pharisäer aber gingen hinaus und fassten den Beschluss Jesus umzubringen. Als Jesus es erfuhr gingen von dort weg. Viele folgten ihm, und er heilte die Kranken. Aber er verbot ihnen, in der Öffentlichkeit über ihn zu reden.

NT Mt 14,14: Als er ausstieg, und die viele Menschen sah, hatte er Mitleid mit Ihnen und heilte die Kranken die bei ihnen waren.

DL Pyrrhon IX.II.62 (360–271 v. Chr.): Er schloss sich dem Anaxarchos an und folgte ihm überall hin sodass er auch mit den Gymnosophisten in Indien und mit Magier in Verbindung kam. Es habe sich der Geselligkeit entzogen und die Einsamkeit aufgesucht, so daß die Hausgenossen ihn nur selten sahen.

NT Mt 6,32: Euer himmlischer Vater weiß daß ihr das alles braucht.

DL VII,124 Zenon (um 300 v. Chr.): Auch beten wird der Weise, sagen sie, und von den Göttern Gutes erfliehen.

NT Mt 26,26: nahm Jesus das Brot... dann brach er das Brot // 14,19 Brach die Brote // 15,19 Brach die Brote.

DL Pythagoras VIII.1,35: Brote soll man nicht brechen weil in der Vorzeit die Freunde sich bei einem (gemeinsamen) Brote zusammenfanden wie noch jetzt die Barbaren.

- NT Mt 15,27: Selbst die Hunde bekommen von den Brotresten, die von Tisch ihrer Herren fallen
Lk 16,21: Er hätte gern seinen Hunger mit dem gestillt, was von Tisch des Reichen herunterfiel.
- DL Pythagoras VIII,1.34: Was vom Tisch herunterfalle, dürfte man nicht aufheben, um sich daran zu gewöhnen, nicht unmäßig zu essen oder weil es auf den Tod von irgendjemand hinweise, sagt doch Aristophanes in den Heroen, das zu Boden Fallende gehört den Heroen: Was vom Tische fällt lasst liegen, unberührt von eurem Mund.
- NT Mt 13,13–17: Und er sprach lange zu Ihnen in Form von Gleichnissen.
13,34: Dies alles sagte Jesus der Menschenmenge durch Gleichnisse, er redete nur in Gleichnissen zu ihnen.
- DL Eukleides II,10.107 (um 400 v. Chr.): Auch leugnete er die Zulässigkeit der Rede durch Gleichnisse (...) denn sie bestehen, wie er sagt aus Glieder die einander entweder ähnlich oder unähnlich sind. Wenn aus ähnlichen, so hat man sich besser an die Sache selbst zu halten, als an das dem sie ähnelt, wenn aber aus unähnlichen, dann ist die Vergleichung überflüssig.
- NT 12,46–50: Wer ist meine Mutter und wer ist meine Brüder?
Mk 9,21: Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg um ihn mit Gewalt zurückzuholen denn sie sagten: Er ist von Sinnen.
- DL VI,5.88 Krates (um 328 v. Chr.): Oftmals kam es vor dass er seine Verwandten die ihn bestürmten, von seinem Vorhaben abzustehen, mit Stroke fortjagte und so in seinem Edelmut sich unerschütterlich zeigte.
- NT Mt 16,24f: (Darauf) Sagte Jesus zu seinen Jüngern: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach! Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren. Was nützt es einem Menschen wenn er die Ganze Welt gewinnt, dabei sein Leben einbüsst?
- DL VI.1.5 Antisthenes (444 etwa v. Chr.): Wer unsterblich werden will, muss ein frommes und gerechtes Leben führen.
- NT Mt 18,10: Hütet euch davor, einen von diesen Kleinen zu verachten! Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen stets das Angesicht meines himmlischen Vaters.
- DL VI,9.102: Menedemos (um 300 v. Chr.) Dies trieb es wie Hippobotos berichtet um Wunderglaube so toll, daß er als Erynise verkleidet umherzog und sich ausgab für einen aus dem Hades gesandten. Erkunder der menschlichen Sünden, der dahin wieder zurückkehrend dem dortigen daimonen über das Geschaute Bericht erstatten müsse (episkopos).

DL Zenon VIII.I.151: Sie (die Stoiker) behaupten auch es gebe gewisse Dämonen, die für die Menschen Teilnahme empfinden, Beobachter der menschlichen Angelegenheiten, auch Heroen hinterbliebenen Seelen der Tugendhaften.

NT Mt 4,20: Kommt her, folgt mir nach! Ich werde euch zu Menschenfischern machen. Sofort ließen sie ihre Netze liegen und folgten ihm.

DL Xenophon II,6.48 (etwa 430–354 v. Chr.): Xenophon war der Sohn des Gryllos Athener, aus dem Demos Erchia, Achtung gebietend und von außerordentlich stattlichen Äußern. Ihn soll Sokrates bei einer Begegnung in einem engen Gäßchen mit vorgestreckten Stock angehalten und gefragt haben wo man das verschiedenliche Nahrungsmittel einkaufen könne. Nach erhaltener Antwort fragte er weiter wo denn die Stätten zu finden wären für Bildung des Menschen zu Tugendhaftigkeit. Als jener darüber nicht Auskunft geben konnte, soll Sokrates gesagt haben: „So folge mir denn, und lass dich belehren“. Von Stund an ward er der Schüler des Sokrates.

NT Mt 19,13: Da brachte man Kinder zu ihm, damit er ihnen die Hände auflegte und für sie betete. Die Jünger aber wiesen die Leute schroff ab. Doch Jesus sagte: Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich.

DL Anaximander II.1,2 (um 610–546 v. Chr.): Durch seine Singsversuche habe das Gelächter der Kinder erregt, er aber habe auf die Kunde davon gesagt: Dank euch, Ihr Kinder denn ihr gibt mir Lehre daß künftig besser singen muss.

NT Mt 21,19–22: Da sah er am Weg einen Feigenbaum und ging auf ihn zu, fand aber nur Blätter daran. Da sagte er zu ihm: In Ewigkeit soll keine Frucht mehr an dir wachsen. Und der Feigenbaum verdorrte auf der Stelle. Als die Jünger das sahen, fragten sie erstaunt: Wie konnte der Feigenbaum so plötzlich verdorren?

NT Ap. Gesch. 27,24: Du musst vor den Kaiser treten. Und Gott hat dir alle geschenkt, die mit dir fahren.

DL Pherekides 1,116–118 (um 540 v. Chr.): Auch viel Wunderbares wird von ihm erzählt. So soll bei einem Spaziergang am Strande von Samos beim Anblick eines mit vollen Segen dahinfahrenden Schiffes gesagt haben, der Schiff werde bald untergehen. Und es ist noch vor seinen Augen gesunken. Als er aus einem Brunnen geschöpftes Wasser trank, habe es vorausgesagt, in drei Tagen werde ein Erdbeben eintreten, und so sei es auch gekommen. Als er auf dem Wege nach Olympia nach Messene kam, habe es seinem Gastfreund Perilaos geraten, sich mitsamt seiner Familie anderwärts anzusiedeln. Dieser habe sich nicht verstehen wollen, und Messene sei in die Gewalt der Feinde gekommen.

NT Mt 21,28–31: Was meint ihr? Ein Mann hatte zwei Söhne. Er ging zum ersten und sagte: Mein Sohn, geh und arbeite heute im Weinberg! Er antwortete: Ja, Herr!, ging aber nicht. Da wandte er sich an den zweiten Sohn und sagte zu ihm dasselbe. Dieser antwortete: Ich will nicht. Später aber reute es ihn und er ging doch. Wer von den beiden hat den Willen seines Vaters erfüllt? Sie antworteten: Der zweite.

DL Bias I,87 (Um 570 v. Chr.): Mann müsse so lieben als ob man später hassen würde, denn die Schlechten seien in der Überzahl. Lieber spräche er Recht, unter Feinden als unter Freunden, denn von Freunden würde unvermeidlich einer sein Feind werden, von den Feinden aber einer sein Freund.

NT Mt 24,14: Wer jedoch bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet.

1Tim 4,12: Niemand soll dich wegen deiner Jugend gering schätzen.

1Tim 6,7: Wir haben nichts in die Welt mitgebracht, und wir können auch nichts aus ihr mitnehmen.

DL Epikuros X,1.126 (342–271 v. Chr.): Wer aber den Jüngling auffordert zu einem lobwürdigen Leben, den Greis dagegen zu einem lobwürdigen Ende, der ist ein Tor, nicht nur weil das Leben seine Annehmlichkeiten hat, sondern auch weil die Sorge für ein lobwürdiges Leben mit der für lobwürdiges Ende zusammenfällt. Noch weit schlimmer aber steht es mit dem der da sagt, das Beste sei es gar nicht geboren zu sein.

NT Mt 24,35: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.

2Pet 3,7: Am Ende der Tagen werden Spötter kommen, die sich nur von ihren Begierden leiten lassen und höhnisch sich sagen: Wo bleibt seine verheißene Ankunft? Seit die Väter entschlafen sind, ist alles geblieben wie es seit Anfang der Schöpfung war. Wer das behauptet, übersieht, daß es einst einen Himmel gab und eine Erde, die durch das Wort Gottes aus Wasser entstand und durch das Wasser Bestand hatte. Durch beides ging die damalige Welt zugrunde als sie vom Wasser überflutet wurde. Der jetzige Himmel aber und die jetzige Erde sind durch dasselbe Wort für das Feuer aufgespart worden. Sie werden bewahrt für den Tag des Gerichts an dem die gottlosen zugrunde gehen.

DL Zenon VII,1.139–142: (Crispion und Poseidonios) bezeichnen den Himmel als die eigentlich leitende Macht der Welt, Kleantes aber die Sonne.

Sie stellen auch den Lehrsatz auf, die Welt sei vergänglich weil erschaffen... Panaitios aber behauptet die Unvergänglichkeit der Welt.

NT Mt 26,14–15: Darauf ging einer der Zwölf namens Judas Iskariot zu den Hohenpriester und sagte: Was wollt ihr mir geben, wenn ich euch Jesus ausliefere? Und sie zahlten ihm dreißig Silberstücke.

DL Platon III,1.20: So kaufte ihn denn der zufällig gerade anwesende Annikeris aus Kyrene los für zwanzig Minen, nach anderen für dreißig.

NT Mt 28,18: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde.

DL Empedokles VIII,2: Satyros über Empedokles: Was für Mittel es gibt gegen Krankheit und drückenden Alter, Sollst du vernehmen, nur dir geb' ich Macht über all solche Mittel. Auch der ratslosen Winde Gewalt, die über die Erde fegend, die Felder verheeren, sollst du zur Ruhe verweisen.

DL VII,61: Mit der Atemlosen nämlich war es wie Herakleides berichtet, so bestellt, dass sie dreißig Tage lang ohne Atem und Pulsschlag, doch am Leben erhalten ward, deshalb nennt ihn den Herakleides auch Arzt und Wahrsager wobei er sich auch besonders auf folgende Verse beruft: „Ich aber wandle vor euch als unsterblicher Gott und erhaben über das Sterbliche Werd', Ich von allen verehrt...“ Ehrt man mich gleich einem Gott und tausende folgen mir forschend. Wo sich der Pfad auftut, der zum Heil hinleitet. Orakel wünschen die einen, andern erbitten sich heilsamen Ratschlag wie sie Befreiung erlangen von mancherlei Krankheit, und Schmerzen. Die schon lange mit brennenden Qual ihr leben verkümmern.

Neben der Erweckung des schlafenden Mädchens (Mt 9,23), der Tochter des Jairus (Mk 5,22ff; Lk 8,40ff) als Parallele zum „Atemlosen“ erscheint Empedokles auch als universaler Arzt und Wundertäter, der auch mit Rat und Orakel die Bedrängten versorgt, seine irdische Mission spektakulär beendet. Darum darf uns nicht verwundern daß man seit je her eine „Analogie“ zwischen den Evangelienberichten und der Erzählung über Empedokles bei Diogenes Laertios gerne vermutet hat.

Bei den Vergleich der Evangelienstellen scheint das Matthäusevangelium deswegen im Übergewicht zu sein, weil dem Markus gegenüber Priorität erhalten hat. Doch es gibt auch typische markinische Stellen welche bei Vergleich mit DL nicht ohne Bedeutung sind So etwa:

NT Mk 9,22: Die Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabgekommen waren, sagten: Er ist von Beelzebub besessen; mit Hilfe des Herrschers der Dämonen treibt er die Dämonen aus.

DL Solon 1,49: Darauf erklärte der Rat dem Peisistratos zugetan, ihn (den Solon) für wahnsinnig.

NT Mk 3,21: Als seine angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg um ihn mit Gewalt zurückzuholen, denn sie sagten: Er sei von Sinnen.

DL Antisthenes VI,12: Die Gerechten muss man höher schätzen als die Verwandten.

DAS JOHANNESVANGELIUM

Bei dem Johannesevangelium soll man besonders vorsichtig vorgehen. Die Herausforderung der Überladung der Interpretation ist bekannt. So werden wir uns mit einigen Stellen begnügen:

NT Joh 4,24: Gott ist Geist und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten.

DL Aristoteles V.I.22: Die Gottheit erklärte er wie Platon für unkörperlich.

NT Joh 4,32: Ich lebe von einer Speise die ihr nicht kennt.

DL Epimenides 1,14: Einige erzählen er hat von den Nymphen irgendeine Speise bekommen welche er in einer Ochsenklaue behalten hat und davon nur eine kleine Dose zu sich nahm, sodass er die Entleerung nicht nötig hatte, man hat ihm nie essen gesehen. Ähnlich könnte man das frischgebackene Brot bei Demokritos (DL IX,7.43) als zum überleben interpretieren.

NT Joh 15,13–15: Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.

DL Aristippos (Kyrenaiker) VIII.II.97 (um 435–350): Stellt man auch als Ziel die Lust auf, zum und empfindet man es schwer ihrer beraubt zu werden, so nimmt man doch ohne Widerstreben auf sich aus Liebe zum Freunde.

*

Vor allem, interessierte das Ende, die „Verherrlichung“ des Empedokles die Forscher. So können wir im Bericht über seinem geheimnisvollen Verschwinden wahrnehmen, daß zur Mitternacht eine Übergrosse Stimme zu hören war, welche den Empedokles rief. (DL Empedokles VIII,68). Man vermutet darin eine „Analogie“ zur Stimme des Johannesevangeliums, welche von Himmel kam (...) und die wiederholte Verherrlichung Jesu bestätigt (vgl. Joh 12,28). Ein Schlüsselwort des Johannesevangeliums ist die Erkenntnis der Wahrheit durch den Glauben. Es lohnt sich dieses Wort des Ausagen von DL gegenüberzustellen. So finden wir folgende Aussagen.

NT Joh 14,16–17: Ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll, es ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird. „Dagegen“ lesen wir bei Pyrrhon.

DL Pyrrhon IX,11.78 Xenophon sagt: Und kein Mensch erkannte die Wahrheit, und keiner wird erkennen.

Bei Epikuros X,148 heißt es: Von allen was die Wahrheit zu Glückseligkeit des ganzen Leben in Bereitschaft hält ist weitaus das wichtigste der Bericht der Freundschaft.

NT Joh 15,13–15: Ich nenne euch nicht mehr Knechte...

Joh 16,13: Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen.

DL Aristippos II, 8.90 (Kyrenaiker): So kommt es denn daß wengleich die Lust als selbständiges Gut für sich bestehe, sich doch dem Genüsse mancher Lust oft der Umstand entgegenstellt, daß sie nur durch Unlust erkannt werden kann.

NT Lk 9,61: Jesus erwiderte: Keiner der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes.

Lk 7,39: Denkt an die Frau des Lots! Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen.

DL Pythagoras VIII.I.18: Der Spruch sich nicht umzuwenden wenn man auf Reisen geht, enthält die Mahnung an die aus dem Leben Scheidenden, sich nicht sehnüchtiger ans Leben zu hängen und sich nicht von irdischen Lüstern bestriicken zu lassen.

NT Lk 17,11: Wo sind die übrigen neun?

DL Aristoteles V,1.7: Als man Ihm vorwarf, daß er einem Taugenichts ein Almosen gegeben hat, sagte er: Mein Mitleid galt nicht seinem Verhalten sondern dem Menschen: Auf die Frage was schnell veraltet, sagte er: „Der Dank.“ Gefragt was die Hoffnung sei, sagte er: „Der Traum eines Wachenden“.

NT Joh 14,27: Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht. 28 Ihr habt gehört, daß ich zu euch sagte: Ich gehe fort und komme wieder zu euch zurück.

Lk 18,7: Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern zögern? Ich sage euch: Er wird ihnen unverzüglich ihr Recht verschaffen. Wird jedoch der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde (noch) Glauben vorfinden?

DL Pythagoras VIII,1.41: Hermippos erzählt, er (Pythagoras) habe als er nach Italien gekommenen, in eine kleine Wohnstätte unter der Erde angelegt, und seiner Mutter aufgetragen, sie solle was vorginge auf einer Tafel vermerken und dabei auch des Zeit mitverzeichnen um dann es ihm herunterlassen, bis zu seiner Rückkunft. Das habe die Mutter getan. Pythagoras aber sei nach einiger Zeit wieder zu Tage gekommen, schwächlich und abgezehrt. So sei er unter die Volksmenge getreten, mit der Verkündigung, er komme aus der Unterwelt, auch las er Ihnen vor was sich zugetragen. Die Bürger aber gerührt von seinen Mitteilungen bezeugten ihm unter Tränen und Klagen ihre Teilnahme und waren des festen Glaubens, Pythagoras habe etwas Gottverwandtes in sich so daß sie sogar Ihre Weiber ihm in die Lehre gaben, um von seiner Weisheit etwas auf sich übergehen zu lassen, so seien sie denn Pythagorerinnen genannt worden.

NT Lk 12,20: Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast?

DL Theoprostos V,41: Das Leben bietet mehr Nichtiges als Nützlich.

NT Lk 14,10: Wenn du also eingeladen bist, setz dich lieber, wenn du hinkommst, auf den untersten Platz; dann wird der Gastgeber zu dir kommen und sagen: Mein Freund, rück weiter hinauf! Das wird für dich eine Ehre sein vor allen anderen Gästen.

DL Aristippos II, 8.73: Einst gebot ihm Dionysios ein Bestimmtes Kapitel aus der Philosophie zu erörtern. Da sagte er: Es ist doch lächerlich daß sich über eine Sache zu deiner Belehrung reden und von dir erst lernen soll was man über die Sache reden muss. Darüber entrüstet habe Dionysios ihm seinen Platz ganz unten auf der Tafel angewiesen, den er mit den Worten eingenommen hat: Du wolltest diesen Platz zu Ehrenplatz machen!

NT Lk 16,25–31: Mein Kind, denk daran, daß du schon zu Lebzeiten deinen Anteil am Guten erhalten hast, Lazarus aber nur Schlechtes. Jetzt wird er dafür getröstet, du aber musst leiden... Dann, schick ihn in das Haus meines Vaters!... Er soll (meine Brüder) sie warnen, damit nicht auch sie an diesen Ort der Qual kommen.

DL Epikuros I, 148: Es ist nämliche Erkenntnis, die uns einerseits die entmutigende Überzeugung schafft, daß nichts Schreckliches ewig oder durch nur lange Zeit dauert, anderer Klarheit darüber gibt, daß innerhalb unserer begrenzten Verhältnisse die volle Sicherheit vor allem auf Freundschaft beruht.

DL Epikuros I,81: Dazu gesellt sich als störendes Moment die beständige Erwartung und mißtraurische Mutmaßung einer ewigen Pein veranlasst durch Einfluss von Mythen oder auch durch Furcht vor der Empfindungslosigkeit im Tode als hätte diese irgendwelche Bedeutung für uns.

- DL Platon III. I. 79–80: In den Dialogen stellte er auch die Gerechtigkeit als göttliches Gesetz hin, zur Warnung an die Übeltäter vor Strafen nach dem Tode. Daher erschien er auch manchen als gar zu starker Liebhaber des Fabelhaften da er seine Schriften mit dergleichen Erzählungen ausstattete zu den Zweck durch solche dunklen Andeutungen unserer Zustände nach dem Tode von frevelhaften Tun abzuschrecken.
- NT Lk 12,15: Gebt Acht, hütet euch vor jeder Art von Habgier. (Jn 18,38: Was ist Wahrheit?)
- DL IX,1.14: (Herakleitos Brief an den König Dareios des Hystaspes. Alle die hier auf Erden wandeln, bleiben der Wahrheit und Gerechtigkeit fern, hängen ihr Herz vielmehr der Befriedigung ihrer Geldgier, und Ruhmsucht infolge ihrer elend Unwissenheit.
- NT Lk 12,5: Ich will euch zeigen, wen ihr fürchten sollt: Fürchtet den, der nicht nur töten kann, sondern die Macht hat, euch auch noch in die Gehenna zu werfen.
- DL Anaxagoras II,12.5: Einer der es schwer beklagte auf fremder Erde sterben zu müssen, tröstete er mit den Worten: Der Niederstieg zum Hades ist allerwärts der gleiche.
- DL Anaxagoras II,3.13: Gleichzeitig mit seiner Verurteilung habe er Kunde erhalten von dem Tod seiner Söhne. Und seine Verurteilung mit den Worten aufgenommen: Schon längst hat die Natur sowohl sie wie auch mich verurteilt, den Tod seiner Söhne aber mit den Worten: „Ich wusste daß sie als Sterbliche von mir erzeugt sind.“
- DL Anaxarchos IX,10.59 (um 340 v. Chr.): der furchtbaren Qualen nicht achtend soll den berühmten Spruch getan haben: zerstampft nur, zerstampft des Anaxarhos Ranzen, den Anaxarch zerstampfst du nicht (vgl. Klemens von Aleandrea, Stromateis 56,1).
- DL (Epigr): Anaxarchos weilt ja schon lange bei Zeus.
- NT Lk 4,24: Kein Prophet wird in seiner Heimat anerkannt.
- DL Anacharsis I,102 (um 600 v. Chr.): Er wurde zuhause von seinem Bruder durch einen Pfeilschuss umgebracht. Er endete sein Leben mit den Worten: durch seiner Rede Kunst sei er glücklich aus Griechenland wieder heimgekommen, durch die Missgunst daheim aber sei er ums Leben gekommen da entführte ein Pfeil rasch ihn zu den unsterblichen (eis athanatus).
- NT LK 12,32: Verschafft euch einen Schatz der nicht abnimmt droben im Himmel, wo kein Dieb ihn und keine Motte ihn frisst. Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.

DL Epikuros X,1.135: Für alles dies ist Anfang und wichtigstes Gut die vernünftige Einsicht ... Dies und Verwandtes lass Tag und Nacht durch den Kopf gehen und ziehe auch deinesgleichen zu diesen Überlegungen hinzu, dann wirst du weder wachend noch schlafend dich beunruhigt fühlen, wirst vielmehr wie ein Gott unter Menschen leben. Denn keinem sterblichen Wesen gleicht der Mensch der inmitten unsterblicher Güter lebt.

NT Lk 24,41–43: Habt ihr etwas zu essen hier? Sie gaben ihm ein Stück gebratenen Fisch; er nahm es und aß es vor ihren Augen. 50v. Dann führte er sie hinaus in die Nähe von Betanien... (Johannes parallel: Als sie gegessen haben...)

DL Empedokles VIII,2.68: Nach dem Opferschmause (meta ten euhian) entfernten sich die anderen um der Ruhe zu pflegen, die einen unter den Bäumen, die neben dem Landgut standen, die anderen wo es ihnen gerade behagte, er selbst aber blieb an der Stelle wo er bei Tische geliegen.

DIE APOSTELGESCHICHTE (APG)

Die Apostelgeschichte bietet sich von selbst zum Vergleich mit dem Werk des Diogenes Laertios an. Der Verfasser des großen Erzählbuches nennt ausdrücklich die Epikureer und Stoiker, und verdient den Eindruck dass dem Verfasser die „Grundlinien“ der beiden großen Schulen welche für die Apostelgeschichte entscheidend und bestimmend waren. DL selbst bietet eine Darstellung der Stoa und der Epikureer in den Grundzügen. In der Hinsicht kann sich also der Vergleich für nützlich und auch authentisch erweisen. Außerdem beinhaltet die Apostelgeschichte auch Informationen, welche DL zu bestätigen scheint. Einen Ausgangspunkt kann die Areopagrede des Paulus darstellen.

NT Apg 17,16–21: Während Paulus in Athen auf sie wartete, erfasste ihn heftiger Zorn; denn er sah die Stadt voll von Götzenbildern. Er redete in der Synagoge mit den Juden und Gottesfürchtigen und auf dem Markt sprach er täglich mit denen, die er gerade antraf. Einige von den epikureischen und stoischen Philosophen diskutierten mit ihm und manche sagten: Was will denn dieser Schwätzer? Andere aber: Es scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein. Er verkündete nämlich das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung. Sie nahmen ihn mit, führten ihn zum Areopag und fragten: Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du vorträgst? Du bringst uns recht befremdliche Dinge zu Gehör. Wir wüssten gern, worum es sich handelt. Alle Athener und die Fremden dort taten nichts lieber, als die letzten Neuigkeiten zu erzählen oder zu hören.

AD „NEUIGKEITEN ZU ERZÄHLEN ODER HÖREN“

Diogenes Laertios widmet in seinem Werk dem Epikuros das ganze X. Buch. Neben ihm kommt das nur noch bei Platon vor (Buch III). Er schildert in Einzelheiten die epikureische Lehre, aber informiert ausgiebig über Missverständnisse und auch Nachstellungen bezüglich der Person und Lebensweise des Epikuros.

Nicht weniger detailliert werden wir bei DL über die Stoiker informiert. Und zwar sowohl in einzelnen, als auch im Allgemeinen.

In DL Zenon VII,1.98 Lesen wir Folgenden: „Bei Darstellung des Lebens Zenons halte ich es für angemessen eine allgemeine Übersicht über sämtliche Lehren der Stoiker zu geben, denn er war der Gründer der Sekte.“

Die „Beschreibung“ der Stiftung der „namenloser Altäre“ auf dem Areopag scheint die Areopagrede der Apg zu bestätigen.

NT Apg 17,22: Da stellte sich Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.

DL Epimenides 1,110–111: Da nun die Athener in jener Zeit von einer Pest heimgesucht wurden, und die Pythia ihnen verkündete sie sollten die Stadt sühnen, sandte sie den Nikias des Nikerates Sohn um Epimenides zu sich zu rufen. Dann hat er die Stadt gereinigt zur Zeit der 46. Olympiade (595–593 v. Chr.) und machte der Pest ein Ende auf folgende Weise: er nahm denn schwarze und weiße Schafen zu sich und ging auf die Wiese von Ares (Areopagos). Dort ließ er die Schafen los, er hat den Begleitern die Anweisung gegeben, daß wo sich welcher von ihnen niederlässt soll man dem zuständigen Gott ein Opfer darbringen. Auf diese Weise wird die Plage aufhören. Daher kommt es, dass man in der Umgebung von Athen namenlose Altäre findet als andenkten der Plage.

Der Inhalt der Rede NT Apg 17,24–32: Gott der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er der Herr über Himmel und Erde wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. ²⁵Er lässt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt. ²⁶Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt. ²⁷Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. ²⁸Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art. ²⁹Da wir also von Gottes Art sind, dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei wie ein goldenes oder silbernes oder

steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung.³⁰Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, lässt jetzt den Menschen verkünden, daß überall alle umkehren sollen.³¹Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, daß er ihn von den Toten auferweckte.³²Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten die einen, andere aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören.“

Aus dem Werk DL konnten wir uns über Areopag und den dortigen Heiligtümern, sowie von den namenlosen Altären dank Epimenides genügend informieren. Nun wäre es interessant über den Inhalt der von deren Besuchern des Areopags geübten Göttersverehrung, von ihren Natur („De natura deorum“) zu erfahren, insofern DL uns etwas darüber verrät. Da die Stoiker und Epikuräer beim Namen genannt werden ist in erster Linie Zenon interessant. Vorher soll Platon zum Wort kommen: „Überdies beharre die Welt auch in unvergänglichen Bestände. Denn sie löse sich nicht auf, sowenig wie die Gottheit. Die gesamte Schöpfung habe Gott zu Urheber, weil das Gute von Natur das Gute hervorbringe.“

DL III,1.72: „Gott sei ein einiges Wesen, sei Vernunft und Schicksal, und werde Zeus genannt.“ Das berechtigt uns, auf das Wirken des Paulus und Barnabas in Lystra zurückzublicken: „In Lystra war ein Mann, der von Geburt aus gelähmt war, er saß ohne Kraft in den Füßen da und hatte nie gehen können. Er hörte der Predigt des Paulus zu. Dieser Blickte ihm fest ins Auge, und da er sah, daß der Mann darauf vertraute, gerettet zu werden, rief er laut: Steh auf! Stell dich aufrecht auf deine Füße! Da sprang der Mann, auf und ging umher. Als die Menge sah, was Paulus getan hatte, fing sie an zu schreien und rief auf Lykaonisch: Die Götter sind in Menschengestalt zu uns herabgestiegen. Und sie nannten den Barnabas Zeus und Paulus Hermes, weil er der Wortführer war. Der Priester des „Zeus vor der Stadt“ brachte Stiere und Kränzen an die Tore und wollte zusammen mit der Volksmenge ein Opfer darbringen, als die Apostel Barnabas und Paulus davon hörten, zerrissen sie ihre Kleider und sprangen unter das Volk und riefen: Männer, was tut ihr? Auch wir sind nur Menschen von gleicher Art wie ihr, wir bringen das Evangelium, damit ihr euch von diesen nichtigern Göttern zu dem Lebendigen Gott bekehret der den Himmel, die Erde und das Meer geschaffen hat und alles, was dazugehört.“

Er ließt in den vergangenen Zeiten alle Wölker ihre Wege gehen. Und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen: Er tat Gutes, Gab euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten: „Mit Nahrung und Freude erfüllte er euer Herz. Doch selbst mit diesem Worten konnten sie die Volksmenge kaum davon abbringen, ihnen zu opfern.“

Dem Verfasser der Lystra-Episode ist die Erzählung von Philemon und Baucis, von den Unter den Menschen wandernden Götter bekannt, ebenso die Aratus – Zeile: „Wir sind von seiner Art“ auf den Areopagos nicht unbekannt. Von da ausgehend

argumentiert DL und entfaltet die Gotteslehre des Zenon (Zenon VII,1.147): „Von Gott aber lehren sie: er ist ein unsterbliches Wesen vernünftig, vollkommen, oder ein denkender Geist, glücklich unempfänglich für alles Böse voll vorschauender Fürsorge für die Welt und alles was in Ihr selig ist, doch trägt er nicht Menschengestalt. Er ist der Schöpfer der Welt, und gleichsam der Vater von allem was wie überhaupt so im besonderen von dem Teil von ihm gilt, welcher alles durchdringt und der je nach seinen Wirkungsweisen mit vielen Namen benannt wird. Götter (Gott) sorgen für den Menschen und sehen voraus das menschliche Schicksal: „heimarmené“ und „pronoia“ gehören zum Wesen Gottes – Gott/Götter tragen keine Menschengestalt und sind kein Menschenwerk. Davon zeugt DL (Stilpon II, 11.131) auf eine sarkastische Weise: Man erzählt sich er habe der Pheidias Athene folgende Frage vorgelegt: ist des Zeus Tochter Athene ein Gott? Antwort: „Ja“. Diese aber ist nicht von Zeus, sonder von Pheidias. Antwort: „Ja“. „Also ist es kein Gott“. – (Später hat man dadurch erweitert, bzw. „modifiziert“, daß Athene kein Gott sondern Göttin ist und weniger geschmackvoll das ganze weiterentwickelt...) (Es ist noch nicht ausgemacht warum auf die Zuhörer des Paulus die Lehre von der Auferstehung befremdend wirkte. Man ist der Meinung daß die stoische und epikureische Lehre „eine Rückkehr“ in das „leibliche Leben“ nicht als positiv auffassen).

Im Zusammenhang mit NT Apg 27ff könnte man an die geschichte von Aristippos DL II,8.71 erinnern: „Auf einer Seefahrt nach Korinth geriet er (Aristippos) infolge eines Sturmwetters im schwere Beängstigung. Als einer der Mitfahrenden zu ihm sagte: Wir ungelehrten Leute haben kein Angst, ihr Philosophen aber zittert und zag, antwortete er: Es ist nicht dieselbe Art von Seele, um die du und ich uns ängstigen.“

Bemerkenswert ist auch die Szene mit der Schlange auf Melité:

NT Apg 28,3–11: Als Paulus einen Haufen Reisig zusammenraffte und auf das Feuer legte, fuhr infolge der Hitze eine Viper heraus und biss sich an seiner Hand fest. ⁴Als die Einheimischen das Tier an seiner Hand hängen sahen, sagten sie zueinander: Dieser Mensch ist gewiss ein Mörder; die Rachegöttin lässt ihn nicht leben, obwohl er dem Meer entkommen ist. ⁵Er aber schleuderte das Tier ins Feuer und erlitt keinen Schaden. ⁶Da erwarteten sie, er werde anschwellen oder plötzlich tot umfallen. Als sie aber eine Zeit lang gewartet hatten und sahen, daß ihm nichts Schlimmes geschah, änderten sie ihre Meinung und sagten, er sei ein Gott. – Es muß unbehandelt bleiben, ob die Melité von der die Rede ist das heutige Malta sei. – Paulus hat anschließend noch durch Handauflegung Kranken geheilt. Der Tod durch Schlangenbiss verwandelte den Verstorbenen in eine Gottheit. –

Bei DL Herakleides V,6. (um 360 v. Chr. – bis über 390) lesen wir: „Er habe eine Schlange von jung auf großgezogen und bei nahendem Tode einer seiner Getreuer angewiesen, seinen Leichnam heimlich zu beerdigen und statt seiner die Schlange

auf die Bahre zu legen, um den Anschein zu erwecken, als er zu Göttern entschwunden. Alles wurde pünktlich ausgeführt. Und als die Mitbürger dem Herakleides das Grabgeleit gaben und mit Lobgesängen priesen, kroch nach mittlerweile die Schlange, durch das laute Geräusch aufgescheucht, aus den Gewändern hervor und richtete großen Schrecken bei den meisten an. In der Folge aber wurde der ganze Hergang enthüllt, und Herakleides erschien nun den Menschen nicht mehr in falschem Glanze, sondern in seinem wahren Wesen“. Gleichzeitig starb die Priesterin Pythias wegen Nichterfüllung eines Orakels von Herakleides von einer Schlange tödlich gebissen (Ebd. 91).

DAS „CORPUS PAULINUM“ UND DIE APOSTOLISCHEN BRIEFE

Im Falle der Briefe scheint es angebracht zu sein nur auf wenige theologische und moralische Momente zu konzentrieren, bei welchen man sich nicht lange nach Analogie suchen muss.

Wir werden uns gleich dem Römerbrief zu. Der Apostel tadelt die Weisheit der Heiden.

NT Röm 1,23: Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren²³ und sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen.²⁴ Darum lieferte Gott sie durch die Begierden ihres Herzens der Unreinheit aus, sodass sie ihren Leib durch ihr eigenes Tun entehrten.²⁵ Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers....²⁶ Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus.

DL in seinem Epigramm (1,1.121): Von dem echten Weisen sprechend, sagt: „Wahr ist's also: der Weise ist, – wenn wirkliche ein Weiser – wie im Leben, so tot auch Stets uns Menschen ein Segen.“

DL 1,5: Erhebt Bedenken gegen Orpheus als Stifter der Philosophie: „Nur weiss nicht wie kann uns Orpheus, gerade aufgrund seiner religiösen Vorstellungen einen Philosophen nennen, der sich über der Götter in so lästerlicher Reden erging, noch weiß er überhaupt welche Bezeichnung man für das ausfindig machen soll, der den Göttern der ganze Schwarm menschlicher Leidenschaften ohne jede Scheu und Schonung andichtet selbst solche Unzüchtigkeiten, der nur selten von einem oder anderen Menschen, sogar mit dem Stimmorgan begegnet werden.“

NT Röm 1,26–32: Paulus schildert schonungslos die Lebensweise der „Heiden“ – wohl auf dem Hintergrund der Erfahrung von Korinthus: „Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus: Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr

mit dem widernatürlichen; ²⁷ebenso gaben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer treiben mit Männern Unzucht und erhalten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung. ²⁸Und da sie es nicht für wert erachteten, sich gemäß ihrer Erkenntnis an Gott zu halten, lieferte Gott sie einem haltlosen Denken aus, sodass sie tun, was sich nicht gehört: ²⁹Sie sind voll Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier und Bosheit, voll Neid, Mord, Streit, List und Tücke, sie verleumdten ³⁰und treiben üble Nachrede, sie hassen Gott, sind überheblich, hochmütig und prahlerisch, erfunderisch im Bösen und ungehorsam gegen die Eltern, ³¹sie sind unverständlich und haltlos, ohne Liebe und Erbarmen. ³²Sie erkennen, daß Gottes Rechtsordnung bestimmt: Wer so handelt, verdient den Tod. Trotzdem tun sie es nicht nur selbst, sondern stimmen bereitwillig auch denen zu, die so handeln.“

DL bestätigt die Worte des Römerbriefes. Er weiß auch von der Unzucht wie 1Kor 5,1–13 berichtet: „daß nämlich einer mit der Frau seinem Vaters lebt. Und der macht ihr euch noch wichtig statt traurig zu werden und den aus eurer Mitte zu stoßen der so etwas getan hat.“ – Unter Philosophen war die Knabenliebe anscheinend üblich: Davon Zeugt DL IV,41 (über Arkesilaos); II,99f. in einem Syllogismus versteckt, und VII,13 (über Zenon aus Kition), der „mit Lustknaben nur selten Umgang hatte“ woher das geflügelte Wort stammt: „Enthaltamer war als der Philosoph Zenon“ (DL VII,28). Die wiederholten Ermahnungen des Apostels sind nicht zufällig: Röm 1,27 „Männer trieben mit Männer Unzucht“ 1Kor 6,9 „Täuscht euch nicht: Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Habgierenge, keine Trinker, keine Lästere, keine Räuber werden werden das Reich Gottes erben. Ef 5,5 DL VII,101 bestätigt, das Zenon die lehre von der Gemeinsamkeit der Weiber bei den Weisen kennt. So daß jeder Mann sich nicht jeder Frau zusammentun kann... Wir werden allen Kindern die gleiche väterliche Liebe zu breit werden lassen und aller Eifersucht wegen Ehebruch wäre damit das Ende bereitet“ DL meint es sei eine plausible Ausrede für eine universale Promiskuität, allerdings unter den Freien. – Der Gedanke wiederholt sich auch tun Kapitel über Crisypus: DL VII,168 er gestattet den fleischlichen Umgang mit Müttern, Töchtern, und Söhnen... er gibt auch die Anweisung, die Gestorbenen zu verzehren. Die Vulgäre, unwürdige Auffassung von den Göttern (Unter Einfluss von Homer und Hesiod) wird durch Pythagoras scharfkritisiert: DL VIII,21 „Hieronymus berichtet er habe in der Unterwelt angelangt, die Seele des Hesiod an einer ehernen Säute befestigt knirschend Homers Seele aber von einem Baume herunterhängend und von Schlangen umringt gesehen zur Strafe für ihre Lästere über die Götter. Auch habe er die Strafen derjenigen gesehen die ihren Weibern nicht beiwohnen wollten...“

NT 1Kor 9,24–26: Im Stadion laufen um vergänglichen Kranz.

DL Xenophon II,6.54–55 (etwa 490–354 v. Chr.): Auf die Meldung vom Tode seines Sohnes soll er den Kranz abgelegt, dann aber wieder aufgelegt haben auf die Kunde, daß er als wahrer Held gestorben ist. Einige behaupten, er habe auch ohne nur eine Träne zu vergießen gesagt: Ich wusste daß er als Sterblicher mir gezeugt worden ist.

NT 2Kor 6,2: Denn es heißt: Zur Zeit der Gnade habe ich dich erhört, am Tag der Rettung habe ich dir geholfen. Siehe, jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; siehe, jetzt ist er da, der Tag der Rettung. (Zeit: kairos.)

DL Arkesilaos IV,6.42 (316?–240 v. Chr.): Das ist ja gerade der besondere Vorzug der Philosophie, da sie die schickliche Zeit (kairos) die günstigsten Zeitpunkte für „jede Sache“ wählen weiß.

ANSPRUCHSLOSIGKEIT

Paulus und Diogenes war auf seine Anspruchslosigkeit stolz:

NT 2Kor 11,9ff: ...als ich zu euch kam und in Schwierigkeiten geriet, bin ich niemandem zur Last gefallen; was ich zu wenig hatte, ergänzten die Brüder, die aus Mazedonien kamen. Ich habe also darauf Wert legen gelernt.

DL Diogen II,5.27 (466–399 v. Chr.): Auf seine Anspruchslosigkeit war er stolz. Ebd. 40 Lysias schrieb eine Verteidigungsrede für ihn, als sie der Philosoph gelesen hatte, sagte er: „Eine schöne Rede, mein Lysias, aber nicht passend für mich.“

NT 2Kor 12,6: ...jeder soll mich nur nach dem beurteilen, was er an mir sieht oder aus meinem Mund hört.

DL X,1.13–14: Für Deutlichkeit war er (Epikuros) dermaßen eingenommen, daß er auch in seiner Schrift über Rhetorik es für angemessen hält, keine andere Aufforderung zu stellen als die der Deutlichkeit. Grußformel in seinen Briefen: „Verhalte dich wohl!“ ... und „Lebe tugendhaft“.

TUGEND UND LASTER

NT Gal 5,19: Die Werke des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung,²⁰Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen,²¹Neid, maßloses Trinken und Essgelange....²²Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue,²³Sanftmut und Selbstbeherrschung....

DL Zenon VII,1.92: Teils bezeichnete sie (Die Stoiker) die Tugenden als erste teil als diesen untergeordnete. Als erste die folgende: Einsicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, als Arten derselben: Hochherzigkeit, Selbstbeherrschung, Beharr-

lichkeit, Scharfsinn, Wohlberatenheit,... (Die Laster): Unverstand, Feigheit, Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit... Folgeerscheinungen der Tugend sind Freude und Frohsinn, Mut, Einsicht, Freiheit, Ergötzung, Schmerzlosigkeit ...

NT Ef 4,2: Seid demütig, friedfertig und geduldig ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden der euch zusammenhält: Kol 3,14 (Liebe ist das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht).

DL 1,97: Periander (668–584 v. Chr.) Wer sicher herrschen will, muss sich durch Wohlwollen schützen, nicht durch die Waffen der Leibwächter.

NT Gal 5,23ff: (Die Früchte des Geistes) Freundschaft, Dankbarkeit, die Ehrfurcht gegen die Eltern.

DL II,8.96 Aristoppos: Nach Kyrenaiker ist der Verstand für sich nicht genug stark um vollen Vertrauen zu gewinnen, und sich über das Urteil der großen Masse hinwegzusetzen, die gute Gewöhnung muss hinzukommen um für das schlimme was mit uns zusammengewachsen ist, eine Gegengewicht zu bilden.

DIE KOSMISCHEN MÄCHTE

NT Ef 2,3ff: Ihr wart einst darin gefangen, wie es der Art dieser Welt entspricht, unter der Herrschaft jenes Geistes, der im Bereich der Lüfte regiert und jetzt noch in den Ungehorsamen wirksam ist. – 6,12 Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt gegen die bösen Geister in den himmlischen Bereichen. Fil 2,10 damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen ...

DL Pythagoras VIII,32–33: Das ganze Luftreich sei voll von Seelen und diese seien es die man Dämonen und Heroen nenne.

LIEBE

NT Joh 15,12: Es gibt keine größere Liebe als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt: Rom 5,7 Dabei wird nur schwerlich jemand für einen Gerechten sterben; vielleicht wird er jedoch für einen guten Menschen sein Leben wagen.

DL Aristippos-Kyrenaiker VIII.II.97 (um 435–350 v. Chr.): Stellt man auch als Ziel die Lust auf und empfindet man es schwer, ihrer beraubt zu werden, so nimmt man doch ohne Widerstreben Beschwerden auf sich aus Liebe zum Freunde. Epikuros X,1.119–121 werde unter Umständen für einen Freund in den Tod gehen.

„DIE WEISHEIT“ DER HEIDEN

NT Röm 1,22ff: Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren ... ²⁴Darum lieferte Gott sie ihren entehrenden Leidenschaft aus ... Sie sind voll Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier und Bosheit, voll Neid, Mord, Streit, List und Tücke, sie verleumden ³⁰und treiben üble Nachrede, sie hassen Gott, sind überheblich, hochmütig und prahlerisch, erfinderisch im Bösen und ungehorsam gegen die Eltern, sie sind unverständlich und haltlos, ohne Liebe und Erbarmen. ³²Sie erkennen, daß Gottes Rechtsordnung bestimmt: Wer so handelt, verdient den Tod. Trotzdem tun sie es nicht nur selbst, sondern stimmen bereitwillig auch denen zu, die so handeln. – Bei den Juden spricht der Apostel auch von dem Ehebruch (2,22) und Tempelraub (ebd. Apg 24,25). Als aber die Rede auf Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit und das bevorstehende Gericht kam, geriet Felix in Furcht und unterbrach ihn: ...

DL Aristippos-Kyrenaiker II,8.98ff: Er erklärte es auch für vernunftgemäß das der brave Mann sich nicht für Vaterland dem Tode preisgebe. Denn man dürfte die Einsicht nicht preisgeben, um den unverständigen zu nützen. Vaterland sei die Welt, der Weise werde gelegentlich auch stehlen, Ehebruch und Tempelraub begehen. Denn nichts davon sei an sich verwerflich, sobald man absehe von der gangbaren Meinung die ihr Dasein nur dem Zweck der Abschreckung der Unvernünftigkeit verdanke.

DIE ZUNGE

NT Jak 3,9: Mit der Zunge preisen wir den Herrn und Vater und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die als Abbild Gottes erschaffen sind.

DL 1,105 Anarcharsis (um 600 v. Chr.): gefragt, was für den Menschen zugleich gut und übel sei, sagte er: die Zunge.

GEBETERHÖRUNG

NT Jk 4,3: Ihr bittet und empfangt doch nichts, weil ihr in böser Absicht bittet, um es in euren Leidenschaften zu verschwenden.

DL Diogenes VI,2.66: Als einer eine Hetäre mit flehentlicher Bitte bestürmte, sagte er: Elender, wozu diese Bitte deren Versagung weit besser ist, als ihre Erfüllung.

DIE HOFFNUNG

NT Röm 8,25: Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld. – 15,13 Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude ...

1Kor 15,19: Wenn wir allein für dieses Leben unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen. – Ef 2,12 ... ihr hattet keine Hoffnung und lebtet ohne Gott in der Welt. – Fil 1,20 Darauf

- warte und hoffe ich, daß ich in keiner Hinsicht beschämt werde. – 1Tess 2,19
 Denn wer ist unsere Hoffnung, unsere Freude, ... Nicht etwa auch ihr? – Tit 1,2
 berufen in der Hoffnung auf das ewige Leben... 2,13 während wir auf die selige
 Erfüllung unserer Hoffnung warten: – Hebr 7,19 eine bessere Hoffnung.
- DL Chilon 1,69 (um 560 v. Chr.): Gefragt, wodurch sich die Gebildeten von den Un-
 gebildeten unterscheiden antwortete er: Durch gute Hoffnung (...)
 Bias I,87 (um 570 v. Chr.): Gefragt, was den Menschen besonders süß wäre sagte
 er: Die Hoffnung, Zenon VII,I.88: erklärt denn Diogenes ausdrücklich das Endziel
 sei das vernünftige Verfahren in der Auswahl des der Naturgemäßen. Archedemos
 aber bestimmt es darin daß man lebe ohne irgendeine Pflicht zu verletzen... Die
 Tugend erklärt Chrysispos für die allgemeine gebilligte Seelenverfassung und zwar
 sei sie zu verstreben um ihrer selbst willen, nicht im Hinblick auf irgendwelche
 Furcht, oder Hoffnung oder irgendwelche äußere Umstände.
 X.I,134 Epikuros (Vorteil den Physikern gegenüber [RZ]): Denn es wäre besser
 sich dem Mythos von den Göttern anzuschließen als sich zum Sklaven der unbedin-
 gten Notwendigkeit der Physiker zu machen: denn jener Mythos lässt doch der
 Hoffnung Raum auf Erhöhung durch die Götter als Belohnung für die ihnen
 erwiesene Ehre, diese Notwendigkeit dagegen ist unerbittlich.

PHILOSOPHIE

- NT Kol 2,8: Gebt Acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre
 verführt.
- DL Aristippos II,68 (um 435–950 v. Chr.): Auf die Frage welcher Vorteil ihm aus
 Philosophie erwüchse, antwortete er: Ein sicheres Auftreten im Verkehr mit
 jedermann.
- DL IV,42 Arkesilaos (316?–240 v. Chr.): beim Becher zur Antwort aufgefordert sagte
 zum Aridelos: „Das ist ja gerade der besondere Vorzug der Philosophie daß sie die
 schickliche Zeit (kairos) für jede Sache zu wählen weiß.“
 V,20 Aristoteles: „als ihm einer mit de Frage kam, welcher Gewinn ihn aus der
 Philosophie erwachsen wäre, sagte er: Daß ich ohne Befehl tue, was andere nur aus
 Furcht vor den Gesetzen tun.“

ALLGEMEINES PRIESTERTUM

- NT 1Pt 2,9: Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft –
 Offb 1,9 Ich, euer Bruder Johannes der wie Ihr, bedrängt ist, der mit euch an dem
 Königsherrschaft teilhat... – 5,11 du hast sie für unsern Gott zu Königen und
 Priestern gemacht – Tit 1,12 Einer von ihnen hat als ihr eigener Prophet gesagt.
- DL Zenon VII,1. 119–121: Sie (die Weisen) seien von göttlicher Art sie hätten die
 Gottheit gleichsam in sich. Der schlechte Mensch dagegen sei gottlos... Und so

opferten sie denn auch den Göttern, und seien sündenreich. Aus seien allein die Weisen Priester... Er (der Weise) allein sei wahrhaft frei, alle schlechten aber seien Sklaven... Doch nicht nur freien seien die Weisen, sondern auch Könige denn das Königtum sei eine Herrschaft, die niemanden Rechenschaft schuldig ist.

Proöm. 3: Die Ägypter geben den Hephaistos, den sie für einen Urheber der Philosophie halten für einen Sohn des Nilstroms aus, und diejenigen die über Philosophie walten... seien seine Priester und Propheten.

GERICHTSPRAXIS

NT Joh 7,49: Nikodemus ... sagte zu ihnen: Verurteilt etwa unser Gesetz einen Menschen, bevor man ihn verhört und festgestellt hat, was er tut? ⁵²Sie erwiderten ihm: Bist du vielleicht auch aus Galiläa?

Apg 25,16: Die Juden... forderten seine Verurteilung (des Paulus), ¹⁶ich aber erwiderte ihnen, es sei bei den Römern nicht üblich, einen Menschen auszuliefern, bevor nicht der Angeklagte den Anklägern gegenübergestellt sei und Gelegenheit erhalten habe, sich gegen die Anschuldigungen zu verteidigen.

DL II,5 Sokrates: Während der Gerichtssitzung bestieg wie Justus aus Tiberias in seinem Stemma berichtet, Platon die Rednerbühne mit den Worten: „Als jüngster ihr Bürger von Athen von allen die die Bühne bestiegen“ da unterbrachen ihn die Richter mit dem Rufe: „Nein! Die Rednerbühne verlassen haben!“ (Woher Justus aus Tiberias und DL seine Information schöpft, können wir mangels schriftlicher Quellen nicht erfahren.)

„NÜTZLICHKEIT DER KULTISCHEN HANDLUNGEN“

NT Mt 7,21: Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.

DL Diogenes VI,2.29 (aus Synope 404–323 v. Chr.): Als die Athener ihn aufforderten sich den heiligen Weihen zu unterziehen, und sagten „im Hades hatten dich Geweihten den Vorrang, erwiderte (Diogenes).“ Das wäre doch lächerlich, wenn ein Agesilaos und Epameinondes sich im Pfuhle herumtreiben, dagegen nichtige Gesellen, nur weil sie die Weihe empfangen auf den Inseln der Seligen wohnen sollen. Als er einen sich über und über (mit Weihwasser) besprengen sah, sagte er: „Du unseliger, weißt du nicht, dass du dich durch Besprengung mit Weihwasser ebenso wenig von diesen (Sünden) im Leben freimachen kannst, wie von deinen Grammatischen Sünden (Fehlern).“

NT 1Kor 14,13–19: Deswegen soll einer, der in Zungen redet, darum beten, daß er es auslegt.... 26: einer redet in Zungen und einer deutet. 28: Wenn aber niemand auslegen kann, (...) soll aus keiner vor der Gemeinde so reden. 29: Auch zwei oder drei Propheten sollen zu Wort kommen. – Eph 3,20: Dem aber, der gemäß der

Macht, die in uns wirkt, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken können, 21: er werde verherrlicht durch die Kirche... 6,19: bittet für alle Heiligen, auch für mich, daß Gott mir das rechte Wort schenkt (des Mundes).
DL Pythagoras VIII,14: Er wurde dermaßen bewundert, daß man seine Schüler Deuter der göttlichen Stimme nannte (...)

LITERATUR

- Kurt Aland: *The Greek New Testament*. 2Ed. Stuttgart 1968.
Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift (dient als Unterlage für die neutestamentlichen Texte.) Stuttgart 1979.
Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers* V. I–II. Loeb Classical Library I–1 – Greek–English 1995.
Diogenes Laertios, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Felix Meiner-Verlag, 3. Auflage 1999. (übersetzt, erläutert und herausgeben von Otto Apelt)
Diogenes Laertios: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei I–II*. Görög eredetiből fordította Rokay Zoltán. Budapest: Jel Kiadó 2005–2007.
Györkösy Alajos – Kapitány István – Tegye Imre: *Ógörög–magyar szótár*. Budapest: Akadémiai Kiadó 1990.
Stjepan Senc (priredio) *Grčko-Hrvatiki Rječnik zu škole*. Zagreb 1910.
Schmidt, M. J. A. E., *Griechisch–Deutsches, Deutsch–Griechisches Handwörterbuch*. Leipzig 1847.
Jacoby, Felix, *Die Fragmente der Griechischen Historiker* CD-Rom. Leiden: Brill 2004.
Berger, Klaus; Carsten Colpe: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghöz*. Szerk.: Szőnyi Etelka, ford.: Zóka Eszter. Szeged: JATEPress 2018.
Pauly-Wissowa, *Realenziklopadie der Classischen Altertumwissenschaft* (RE) ab. 1890. 80.bd. (Der Grosse Pauly)
ThWBNT – Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* ab 1939.
Bollack, J., *Empedokles I–II*. (These, Paris 1965 noch in Vorbereitung).
Werner Jeger (Werner Jäger), *Teologija ranih grčkih filozofa*. Službeni Glasnik 2007 (1996) Beograd.
Rokay Zoltán, „Tines de kai ton epikureión kai ton stoikón filosofón...” In: Rózsa Huba (szerk.): *Az Ige szolgálataiban*. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése. Budapest: SZIT 2003, 178–201.
Rokay Zoltán: *Szent Pál Apostol és Ovidius*. Jel XX. évf. 1. szám, 8–10.
Rokay Zoltán: *Diogenész Laertios és Alexandriai Kelemen közös forrásai*. Studia Wespremiensis 2008. I–II., 188–197.
Rokay Zoltán: „Diogenes Laertios und Clemens von Alexandrien.” In: *Folia Theologia* Vol 18. 2007, 209–226.
Der Kleine Pauly in 5. Bänden. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1979. Herausg. Konrad Ziegler – Walter Sortesimer.

Gottfried SCHIMANOWSKI

SECHS PHILONISCHE TEXTE ALS HINTERGRUND DES RÖMERBRIEFES. EINE KRITISCHE DURCHSICHT DURCH EIN TEXTBUCH*

ABSTRACT

Like Paul Philo of Alexandria also met the ancient capital Roma in the first century. In Early Christianity later on many discovered in Philo's Jewish texts traces of their Christian belief. The point of this paper is that in Paul's letter to the Romans we can find also different texts of Philo which help to understand the Apostle and his thoughts much better. The paper is acquainted with "Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament" of Klaus Berger / Carsten Colpe and the given six texts of Philo there to Romans and discussed them. The few philonic texts could also help to introduce into Philo's philosophy, theology and exegetical work.

SCHLÜSSELWÖRTER

Abraham, Alexandria, Anthropologie, Begierde, Bibel, Beschneidung, Gnade, Dekalog, Diatribe, Erzväter, Hellenistisches Judentum, Paulus, Philo, Römerbrief, Seele, Tugend.

Paulus schrieb bekanntlich den Römerbrief an die ihm kaum bekannten Christen in der „Diaspora“, um dort seinen eigenen Besuch in der Römischen Hauptstadt vorzubereiten. Wenige Jahre vorher machte sich der jüdische Alexandriner, versehen mit dem Römischen Bürgerrecht¹ wie Paulus,² Philo Judaeus / Philo Alexandrinus als Leiter einer jüdischen Gesandtschaft ebenfalls auf den Weg nach Rom.³ Damit waren sie

* Der Vortragsstil aus der Konferenz am 27.8.2018 ist beibehalten.

¹ Siehe J. Morris, *Jewish Philosopher Philo*, 817: "a well-born provincial with Roman citizenship"; G. Schimanowski, *Philo als Prophet*, 2002, bes. 45–47; M. Niehoff, *Jewish Identity*, 2001, 8 ("Philo was probably a Roman citizen" mit weiteren Hinweisen). Ähnlich S. J. K. Pearce, *Land of the Body*, 2007, 6f und M. Hadas-Lebel, *Philo*, 2012, 30; vgl. D. R. Schwartz, *Philo*, 2009; Anders allerdings J. Méléze-Modrzejewski, *3 Maccabées*, 2008, 83.

² Vgl. u.a. K. Haacker, *Paulus*, 2009², 23–36.

³ So berichtet interessanter Weise Eusebius von Caesarea z.B. von ihm bekannten Traditionen bzw. Vermutungen, dass der Apostel Petrus Philo sogar einmal in Rom begegnet sein soll (H.E. II,17,1): „Philo soll unter Claudius in Rom mit Petrus, als er damals (den Bewohnern) predigte, verkehrt haben. Dies dürfte nicht unwahrscheinlich sein“ (ὄν καὶ λόγος ἔχει κατὰ Κλαύδιον ἐπὶ τῆς Πρώμης εἰς ὁμιλίαν Πέτρῳ, τοῖς ἐκεῖσε τότε κηρύττοντι. Καὶ οὐκ ἀπεικὸς ἂν εἴη τοῦτό γε)! „Denn die Schrift, von welcher wir sprechen (d.h. über die sog. Therapeuten = *de vita contemplativa*) enthält offenbar kirchliche Vorschriften (τῆς ἐκκλησίας ... κανόνας), welche noch heute bei uns beobachtet werden.“ Ob diese Notiz historisch zutrifft, ist natürlich höchst umstritten; vgl. J. Morris, aaO., 816: „historically worthless“ (mit weiteren Hinweisen).

Zeitgenossen; vermutlich haben sich ihre Lebensdaten sogar für etwa vier Jahrzehnte überschritten. Beide entstammen dem Diasporajudentum. Beide sind sie in hellenistisch geprägten Metropolen aufgewachsen.⁴ Sehr viele Forscher finden nun Spuren oder wenigstens Anklänge des wichtigsten Denkers und Theologen des hellenistischen Judentums in den Briefen des Apostels, sozusagen seines Glaubensbruders und Mitjuden; in fast gleicher Zeit, wenn auch an verschiedenen Orten.⁵ Viele Christen der ersten Jahrhunderte und bis heute viele Forscher haben in den reichen Texten des Alexandriners, Juden und Römers wesentliche Spuren ihres eigenen Glaubens gefunden, sonst wären seine Schriften sicher dem völligen Vergessen anheimgefallen.⁶ Dies schlägt sich auch in einigen – wenigen und überschaubaren – Texten des „Religionsgeschichtlichen Textbuches zum Neuen Testament“, hg. von K. Berger und C. Colpe, nieder.⁷

⁴ Für Alexandria ist das völlig unbestreitbar (vgl. G. Schimanowski, *Diaspora*; ders., *Alexandria*); für Paulus ist der hellenistische Hintergrund für seine Herkunft aus Tarsus weniger eindeutig; aber wenn die Notiz aus Apg 22,3f und ähnliche Hinweise aus seinen Briefen zutreffen, dann ist gleichzeitig auch das „hellenistische Bildungsmilieu“ dort in Jerusalem für ihn in Anspruch zu nehmen (vgl. hier die ausführliche Diskussion bei K. Haacker, *Paulus*, bes. 37–49: „Sozialisation und Bildungsweg des Paulus“).

⁵ Allerdings gibt es auch viele Forscher, die Philo eher in den Zusammenhang der griechischen philosophischen Strömungen und der Aufnahme bei den ihn aufgreifenden Christlichen Kirchenvätern einordnen als in den Kontext seiner zeitgenössischen jüdischen Glaubensstradition und damit auch dem Frühen Christentum. Vgl. hierzu z.B. die einleitenden Bemerkungen von G. Boccaccini, *Middle Judaism*, 1991, S. 189f.

⁶ Vgl. Henry Chadwick in seiner berühmten „Manson Memorial Lecture“ vom November 1965: „I believe the theology of the hellenistic synagogue, as recorded in long printed and familiar texts of Greek speaking Judaism, still throws more light on the world of St. Paul ... than any other single non Christian source.“ Oder der begnadete Exeget Erwin Ramsdell Goodenough von der berühmten Yale University, lange Zeit Editor der bis heute wichtigen Zeitschrift *Journal of Biblical Literature* (JBL), bezeichnete Philo gar „as a none too distant cousin of St. Paul“! Vgl. seine bis heute lesenswerte „An Introduction to Philo Judaeus“. Vgl. auch D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, 1993, 66: „What could be more intriguing than to juxtapose the near-contemporaries Philo and Paul?“ Weiter: G. Sterling, *Philo*, 2003, dort den Einleitungstext: „Are the works of Philo important for our understanding of the New Testament and Christian origins? I suggest that they are. In fact, I think that the Philonic corpus is the single most important body of material from Second Temple Judaism for our understanding of the development of Christianity in the first and second centuries. Perhaps this will strike you as an extravagant claim in light of the Dead Sea Scrolls and the Josephan corpus. I would not deny the importance of either of those corpuses for the study of the New Testament and Christian origins. I am convinced, however, that the Philonic corpus helps us to understand the dynamics of early Christianity more adequately than any other corpus. I do not want to suggest that Philo or his corpus was directly responsible for the development of Christian thought, but that his corpus is a window into the world of Second Temple Judaism in the Diaspora that formed the matrix for Christian theology.“

⁷ Insgesamt bietet dieses Textbuch 54 zitierte Parallelstellen zum Römerbrief aus der gesamten Antiken Welt; in 1 Kor werden drei Texte zu Philo angeboten; in 2 Kor zwei; hier in Röm mit 6–7 also die meisten. Vgl. auch die neue ungarische Herausgabe, 2018 mit dem für den Röm unverändertem philonischen Textmaterial, allerdings mit einer eigenständigen neuen ungarischen Übersetzung.

Die begrenzte Textauswahl ermöglicht es, bei dem schier unüberschaubaren, *knapp 40 Abhandlungen oder Traktate* umfassenden Gesamtwerk des jüdischen Alexandriners⁸ sich exemplarisch vor allem auf fünf z.T. kleinere Traktate beschränken zu können. M.E. kann aus dieser – wenn auch eingeschränkten – Perspektive schon ein wichtiger, grundlegender Einblick in die wahrscheinlich nicht jedem so leicht zugängliche Arbeit und Bedeutung des jüdischen Philosophen, Theologen und Exegeten aus Alexandria gewonnen werden. Außerdem gehe ich gleichzeitig auch auf die paulinischen Texte des ausführlichsten Briefes des Apostels ein, da dieser Brief bei der letzten 28. Biblischen Konferenz im Mittelpunkt gestanden hat;⁹ damit kann also noch einmal zu dem im letzten Jahr Gesagten und Reflektierten eine Brücke geschlagen werden.

I. RÖMER 2,28F IM VERGLEICH MIT *QUAESTIONES IN EXODUM II,2*

Mit dem zweiten Kapitel des Briefes an die Römer beginnt der Apostel Paulus mit dem Wechsel zur Anrede („Du-Form“) den für den Brief und überhaupt für ihn charakteristischen dialogischen Stil der sog. Diatribe („Unterredung“);¹⁰ das geschieht allerdings ohne wirklichen Einschnitt in die Thematik oder die Zielsetzung seiner Argumentation.¹¹ Der Abschnitt gipfelt schließlich in der paulinischen These von der Wertlosigkeit der Beschneidung für einen Juden innerhalb dieser apostolischen Argumentation. Dies stellt eine bestimmte, weitverbreitete Ausprägung jüdischen Selbstbewusstseins in Frage, was dann im Folgenden eine erste für diesen Brief charakteristische grundsätzliche Gegenfrage auslöst (Röm 3,1). Es entsteht die Frage, was denn jüdische Menschen dann für einen Vorteil gegenüber anderen Menschen haben. Der Begriff „Jude“ (Ἰουδαῖος) – sicher nicht in einem übertragenen Sinn, sondern als ethnologischer Begriff,¹² wird offensichtlich als ein Ehrenname und –titel betrachtet.¹³ Die Frage nach dem „wahren Juden“, seinen Kennzeichen und seiner unverwechselbaren Identität ist

⁸ Zur Übersicht der Werke Philo vgl. u.a. Torrey Seland (ed.), *Handbook*, 2014; Adam Kamesar, *Companion*, 2009; dort vor allem: James R. Royse; vgl. die heute immer noch lesenswerte ältere Einführung von Samuel Sandmel, *Introduction*, 1979. Hilfreich ebenfalls noch C. D. Yonge, *Works*, 1894; N. Benwittch, *Philo-Judaeus*, 1910 (bes. Kap. III); J. Daniélou, *Philo of Alexandria*, (1958) engl. 2014 (Translator's Preface) oder J. Morris.

⁹ Vgl. B. György (Hg.), *Interpretations of the Letter to the Romans*, 2018.

¹⁰ Grundlegend hierfür immer noch R. Bultmann, *Stil der paulinischen Predigt*, 1984; für die besondere Funktion innerhalb des Röm vgl. die grundlegende Dissertation von S. K. Stowers, *Diatribe*, 1981 und ders., *Apostrophe*, 2003.

¹¹ Vgl. K. Haacker, *Römer*, z.St. 64.

¹² Anders Runar M. Thorsteinsson, *Intercolutor*, 2003, 236f; ähnlich Matthew Thiessen, *Paul's Argument*, 2014.

¹³ Vgl. Röm 2,17: den Juden ist ja die Tora gegeben und in der Gottesbeziehung können sie sich darum einer dankbaren und vertrauensvollen Verbundenheit zu dem einen und wahren Gott gewiss sein: Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπινομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ.

in vielen Kontexten der damaligen Zeit verbreitet.¹⁴ Paulus unterscheidet hier eine vordergründige und eine vertiefte Füllung dieses Begriffs Ἰουδαῖος. Ein „wahrer Jude“ ist demnach für den Apostel keinesfalls einfach an der äußerlichen Beschneidung des männlichen Gliedes erkennbar. Die jüdische Zugehörigkeit zu Gott erweist sich vielmehr durch andere, sozusagen „geistliche“ Kriterien; eine Argumentation, die sich auf breite biblische und frühjüdische Traditionen berufen kann. Dazu stellt Paulus drei Gegensatzpaare in den Vordergrund: Sichtbares/Verborgenes; Beschneidung am Körper/ Beschneidung des „Herzens“ und Geist/ Buchstabe,¹⁵ für die dann jeweils eigene Kriterien oder Wirklichkeiten gelten. In diesem viel diskutierten Zusammenhang erscheint also positiv die angesprochene „Beschneidung des Herzens“ (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι); aber vor allem die angesprochenen Gegensätze (οὐ, οὐδέ, οὐκ / ἄλλ’) und der Begriff der Beschneidung (ἡ περιτομή) selbst und eine dazu notwendige Erläuterung bzw. Präzisierung.

Hierzu vergleicht nun das Textbuch einen grundlegenden philonischen Text. In dem leider (bisher) nur armenisch überlieferten Fragment – aus dem 5. Jh. n. Chr. – aus dem wahrscheinlich recht frühen Werk des Alexandriner wird wohl ebenfalls der Begriff ἀκροβυστία verwendet, eine ganz ähnliche Gegenüberstellung in Gegensätzen und eine dazu irgendwie notwendige weitere Erläuterung wie beim Apostel.

Die beiden in ihrem griechischen Original verlorenen Kommentare in ihrer so typischen „Frage/Antwort“ Form¹⁶ des zugrunde liegenden Septuagintatextes der Mosebücher (Quaestiones et Solitiones in Genesim/Quaestiones et Solitiones in Exodum) setzten im Vergleich zu den anderen Werken eine geringe Kenntnis der jüdischen Geschichte und Schriften voraus. Sie werden darum in der Regel als Bestandteile der elementaren synagogalen Bildungseinrichtung in Alexandrien verstanden.¹⁷ So beginnt z. B. der erste überlieferte Text zur Genesisauslegung (zu Gen 2,4) mit der Frage: „Warum sagt (Mose), wenn er überlegt und nachdenkt über die Erschaffung der Welt (= Frage): ‚Dies ist das Buch der Entstehung von Himmel und Erde, als sie entstanden‘! (= Antwort, bzw. „Lösung“) Danach werden die Ausdrücke „Entstehung“ (Genetivausdruck γένεσεως) und „entstehen“ (ἐγένετο) genauer erklärt.

¹⁴ Für das NT vgl. z. B. Joh 1,47; Offb 2,9; 3,9; zu vergleichbaren rabbinischen Texten Bill III, 125f.

¹⁵ Vgl. zu diesem letzten, für Paulus typischen Gegensatz z. B. Röm 7,6 und 2 Kor 3,6.

¹⁶ Eine typische literarische Form, die den griechischen Kommentaren der Homerischen Werke ähnlich ist.

¹⁷ Verschiedene Forscher vermuten einen homiletischen Hintergrund. M. Niehoff charakterisiert mit „a manual of instruction“. Auf dem Material dieser Traktate fußt wahrscheinlich vieles, was in den späteren Kommentaren ausführlicher behandelt wird. Insgesamt bestehen die (bisher) bekannten Texte aus 646 Fragen und Antworten. Vgl. M. Hadas-Label, Philo of Alexandria, 2012, 122: Die Quaestiones „may indeed contain the formative kernel of Philonic thought.“ Weiter ebd. 127f; auch in den anderen Werken greift Philo immer wieder einmal auf die elementare „Frage-Antwort-Form“ zurück. „It serves as both ‚a mother-cell and frame for the reflection““ (128 mit Bezug auf V. Nikiprowetzky).

In der für unseren Text maßgeblichen Stelle zum Buch Exodus aus dem anderen Traktat (QE) fragt Philo zur Textstelle Ex 22,21: „Warum ergänzt (die Schrift) zur Ermahnung, ihr sollt den Zuwanderer (προσήλυτος) nicht unterdrücken/schlecht behandeln¹⁸ (= Ausgangsfrage; es folgt die Begründung, bzw. Antwort): ‚denn ihr wart (selber) Zuwanderer (προσήλυτοι) in Ägypten?‘ Die Antwort auf diese Frage erklärt nun ausführlich den griechischen Wortlaut der Exodusstelle¹⁹ folgendermaßen:²⁰

„Sie (sc. die Schrift) legt auf das deutlichste²¹ dar: Proselyt (προσήλυτός ἐστίν!) ist nicht der an der Vorhaut, sondern der an den Lüsten²² und Begierden²³ und anderen Leidenschaften der Seele Beschnittene (ὁ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰ ἄλλα πάθη τῆς ψυχῆς).²⁴ Denn in Ägypten war das hebräische Volk nicht beschnitten, und lebte, obwohl bedrängt mit allen Bedrängnissen der bei den Einheimischen gegenüber Fremden (περὶ τοὺς ξένους) üblichen Grausamkeit, doch in Beharrlichkeit und Standhaftigkeit (sc. mit ihnen) zusammen – nicht so sehr aufgrund von Zwang als vielmehr aus freier Einsicht, weil sie Zuflucht bei Gott, dem Retter, suchten (διὰ τὴν ἐπὶ τὸν σωτήρα θεὸν καταφυγὴν), der seine wohlthätige Kraft sandte und die Schutzsuchenden so aus ihrer Ausweglosigkeit und Hilflosigkeit errettete.“ ... „Aber (so) sind „Fremde“ (ξένοι) (auch) solche, die selbständig zur Wahrheit übergelaufen sind (οἱ πρὸς τὴν ἀλήθειαν αὐτομοληκότες).“

In diesem Text verknüpft also Philo das biblische Gebot mit der speziellen Situation der Israeliten in Ägypten. Dort lokalisiert er sogleich die Zeit des Volkes vor der Wüstenzeit, in der Mose dann das Gebot der Beschneidung erst aufgetragen wird.²⁵ Bei der

¹⁸ So der Text der LXX: καὶ προσήλυτον οὐ κακώσητε. Der hebräische Text (Ex 22,20) spricht nur vom „Fremden“ (גֵר / גֵרִים), bzw. von den „Witwen und Waisen“, damit nicht in der Verwendung eines *terminus technicus*.

¹⁹ Bei Philo ist immer der griechische Bibeltext der Septuaginta (LXX) vorzusetzen. Seine Werke gehören in heutigen englischen Kontext zu Recht zur „rewritten Bible“.

²⁰ Übersetzung nach: Neuer Wettstein II,2 (1996), 95; im deutschen Textbuch steht nur ein verkürzter Auszug. Vgl. das zweite griechische Fragment; nach Loeb, z.St. 240. Der Text ist als Hintergrund auch angegeben in: C.A. Evans, *Ancient Texts*, 2005.

²¹ Hier entsteht in der armenischen Übersetzung eine Spannung zum griechischen Text (wo ein entsprechender Ausdruck fehlt). Vgl. die grundlegende Anm. in der Ausgabe Loeb (Marcus) und die angegebene Textstelle des griechischen Fragments.

²² Zu diesem Stichwort und seinem philosophisch-theologischen Hintergrund vgl. bes. ThWNT II (1935) 919 (W. Stählin) mit dem Hinweis auf den hellenistischen Hintergrund, der sich z.B. bes. im 4 Makk niederschlägt (vgl. im NT dann bes. Jak 4,1ff und vielleicht Titus 3,3); weiter s.u. zur Auslegung des 10. Gebotes bei Philo.

²³ Hier gilt Ähnliches wie das zu ἡδονή Gesagte; vgl. ThWNT III (1938) 170 (F. Büchsel). S. auch u. Anm. 80 zu den vier πάθη (vgl. Röm 1,26) und weiter Paulus u. zu Röm 7,7 (13,9).

²⁴ Zu den vergleichbaren Begriffen ἐπήλυτοι und παροίκοι vgl. bei O. Kaiser die kurzen Hinweise auf 211f: „Von gleichen Rang aller Menschen als den Geschöpfen Gottes“.

²⁵ Eine ähnliche Bestimmung – ohne Bezug auf die Beschneidung – gibt er auch in der Auslegung von SpecLeg I,51, wo das Wort „Zuwanderer“ (προσήλυτος) so erklärt wird als „eine neue, auf der Liebe zu Gott begründete Gemeinschaft (καινή καὶ φιλοθέω πολιτεία) ... also solche, die mythische Gebilde verschmähen (μυθικῶν ἀλογοῦσι πλασματῶν) und sich an die lautere Wahrheit (ἄκαραφνοῦς ἀληθείας) halten wollen.“

Erklärung des zugrundeliegenden Exodustextes spielt der Exeget mit einem doppelten Sinn der Begriffs *προσήλυτος*: auf der einen Seite eine soziale Komponente „der Zuwanderer“ und „Fremde“; auf der anderen Seite in einem religiösen, ethischen Sinn: der Verpflichtung zu hohen moralischen Werten. Wir können nun nicht grundsätzlich die unterschiedlichen Texte bei Philo zum Thema „Proselyt“ oder „Beschneidung“ oder gar seinen hohen moralischen Erwartungen gegenüber diesem Personenkreis diskutieren. Allerdings geht aus ihnen deutlich hervor, dass der Diasporajude Philo den Akt der Beschneidung als jüdisches Kennzeichen – für wen auch immer – niemals abgelehnt hätte.²⁶ Das Gebot der Beschneidung scheint ihm sogar noch wichtiger zu sein als viele andere Vorschriften, so dass es gleich zu Beginn seiner ausführlichen Auslegung der speziellen Einzelgesetze (*Specialibus Legibus*) erscheint.²⁷ Das wird daran liegen, dass die Beschneidung damals von vielen Kritikern lächerlich gemacht wird.²⁸ Hier in unserem Zusammenhang kommt es ihm allerdings gerade entscheidend darauf an, dass ein Mensch den „wahren Gott“, den „Retter“ (*σωτήρ*) verehrt und sich so auf der wahren Weg der Gottesverehrung befindet.²⁹ Insofern rechtfertigt die Angabe im Textbuch zumindest die Erwähnung dieser Parallele; wobei beim paulinischen Stichwort von der „Beschneidung des Herzens“³⁰ auch eine ganze Reihe weiterer biblischer und

²⁶ Vgl. z.B. Migr 92 (im Zusammenhang von Migr 89–94); obwohl also Philo die allegorische Interpretation des Begriffs „Proselyten“ kennt und sie hier ja auch selber verwendet, wehrt er sich gegen eine solche (bei Mitjuden umgesetzte?) Praxis: „keinesfalls ... sollten wir das Gesetz aufheben, das in Bezug auf die Beschneidung gegeben ist (*μηδ' ... ἀνέλμεν τὸν ἐπὶ τῇ περιτομῇ τεθῆνα νόμον*)“; vgl. QG III,52, weiter SpecLeg I,1f und im NT Apg 15,1; in aller Deutlichkeit so auch M. Böhm, *Rezeption*, 2005, 101f.

²⁷ Vgl. zum Thema der „Beschneidung“ das kurze Kapitel bei O. Kaiser, *Philo von Alexandrien*, 2015, 144–146 (dort wird allerdings nicht auf den hier interessierenden Aspekt eingegangen). Ausführlicher in R. D. Hecht, *Exegetical Context*, 1984; neuerdings bei N. I. Livesey, *Circumcision*, 2010 (bes. 46–76).

²⁸ Vgl. SpecLeg I,1: eine Vorschrift, „die von der großen Menge verspottet wird (*ἀπὸ τοῦ γελομένου παρὰ τοῖς πολλοῖς*)“; Ein „vielverspottetes (Gesetz) der Beschneidung (*γελάται δὲ ἡ ... περιτομή*)“. Insgesamt erklärt der Alexandriner den Ritus als einen wohl auch unter anderen Völkern z.T. positiv gewerteten Brauch.

²⁹ So gehört für Philo nach SpecLeg I,1–11 zweifelsfrei die Beschneidung zum herausragenden Kennzeichen eines Juden; wobei er vier – vor allem hygienische – Elemente herausstellt (ebd. I,4–7): Verhütung eines Geschwulstes (Karbunkel/Anthrax) am Glied; vollständige Reinheit; Vergleich mit dem Herzen (*τὴν πρὸς καρδίαν ὁμοιότητα τοῦ περιμηθέντος μέρους*) und größere Fruchtbarkeit (vgl. QGen III § 47,48; dort noch ausführlicher; der Vergleich mit dem „Herzen“ wird dort durch den Begriff der „Seele“ erweitert. Das „Herz“ ist dabei der „Sitz der Gedanken“ [wohl: *τὰ νοήματα*] und dann heißt es: „And it is like nothing else so much as the circumcision of the heart“). Nach Migr 89–94 ist das Praktizieren der physischen Beschneidung wesentlich – und nicht etwa nur eine spirituelle Angelegenheit (vgl. o. Anm. 26f).

³⁰ Philo erklärt diesen Ausdruck in der Erläuterung zu Dtn 10,16) als Entfernung „der überschüssigen (Auswüchse) des leitenden (Seelenteils) [*τὰς περιτενουύσας φύσεις τοῦ ἡγεμονικοῦ*]“, welche die unmäßigen Antriebe der Leidenschaft gezeugt und vermehrt haben und der schlimme Gärtner der Seele [*ὁ κακὸς ψυχῆς γεωργός*], der Unverstand [*ἀφροσύνη*], gepflanzt hat“ (SpecLeg I,305).

frühjüdischer Vergleichstexte hätten herangezogen werden können.³¹ Inhaltlich geht es dabei immer um die Verbindung eines äußerlichen und eines inneren Körperteils (= Seele; Verstand). Ob allerdings der Alexandriner der ausführlichen und eindringlichen Argumentation des Apostels wirklich zugestimmt hätte, wie der eine oder andere heutige Exeget voraussetzt, bleibt reine Spekulation;³² ich wäre da eher skeptisch.³³

2.1. RÖMER 3,21–4,9 IM VERGLEICH MIT HERES 26–29

Zu Beginn wieder nur ein flüchtiger Überblick über den hier zur Debatte stehenden längeren Abschnitt des Römerbriefes, in dem die „universale Reichweite der Tat Gottes in Christus“³⁴ zur Darstellung kommt.³⁵ Damit ist das entscheidende Ziel der paulinischen Argumentation wie weithin im Römerbrief die Gleichstellung von Juden und Nichtjuden. In der Erläuterung des Textbuches wird in erster Linie auf das dahinter stehende Menschenbild abgehoben: „die menschliche Nichtigkeit vor Gott und die Alleinwirksamkeit Gottes zu jeglichem Guten“.³⁶ Das ist kurz an den paulinischen Ausführungen zu prüfen. In Frage kommen solche Aussagen dass alle Menschen „versagt haben und Gott nicht die Ehre geben“ (Röm 3,23):³⁷ Eine anthropologische Grundaus-

³¹ Vgl. neben prophetischen Texten z.B. aus dem Buch Jer (4,4 u.ö.) und Ez (20,16; 30,6) z.B. auch ein Text wie Jub 1,23 als Gottesrede zu Mose: „... sie werden in aller Aufrichtigkeit mit (ihrem) ganzen Herzen und ganzer Seele zu mir umkehren, und ich werde die Vorhaut ihrer Herzen und die Vorhaut des Herzens ihrer Nachkommen beschneiden und ihnen einen heiligen Geist schaffen und sie rein machen ...“ und vor allem Apg 7,51 in der Stephanusrede. In QGen III § 46 (ad Gen 17,10f: τῆς ἀκροβυστίας ὑμῶν) unterscheidet Philo zwischen der „Beschneidung des Fleisches“ und der „Vernunft“ (wohl: ὁ νοῦς); dort auch mit Zitat von Dtn 10,16! Letztlich beruft sich Philo bei diesen Erläuterungen auch auf die alten Traditionen (SpecLeg I,8: „Dies sind die Gründe, die uns zu Ohren gekommen sind; sie sind uns überliefert von gottbegnadeten Forschern der Vergangenheit [ἀρχαιολογούμενα παρὰ θεοπεσιῶν ἀνδράσιν], die Moses' Werk zum Gegenstand der sorgfältigsten Studien gemacht hatten“).

³² So z.B. J.J. Collins in seinem Aufsatz „A Symbol of Otherness,“ 1985) = Ders., Seers, 2001, 221: „Paul would have agreed with Paul“ mit Zitat von Röm 2,28f). Hier kann ich nicht die weitergehende Frage diskutieren nach der vielleicht möglichen Überzeugung, dass Abraham – wie dann ausführlich im Zusammenhang des Namens „Isaak“ als „Der, der Gott sieht/gesehen hat“ – auch schon als ein „reiner“ Proselyt oder als Modell des „göttlichen Menschen“ zu verstehen ist. Vgl. die Exegese von Gen 15,6 z.B. in Virt 219 (211–219): „Dieser Mann ist ein Muster an Adel für alle Proselyten (οὗτος ἄπασιν ἐπιλύταις εὐγενείας ἐστὶ κακῶν), die das von unnatürlichen Gebräuchen und frevelhaften Sitten herkommende unedle Wesen aufgegeben, nach welchen Stein und Holz und überhaupt unbeseelte Gegenstände göttliche Ehren erhalten, und dafür der wirklich beseelten, lebendigen Verfassung sich zugewendet haben, die von der Wahrheit geleitet und bewacht wird (ἡς ἔφορος καὶ ἐπίσκοπος ἀλήθειας).“ In diesem Zusammenhang wird – soweit ich sehe – aber die Frage nach der Beschneidung nicht angeschnitten! Vgl. weiter Praem 27; Abr 262; Ebr 106–110 u.ö.

³³ Vgl. ähnlich T.H. Tobin, Paul's Rhetoric, 2004, 116f.

³⁴ So die Überschrift bei K. Haacker, Römer.

³⁵ Vgl. meinen eigenen Beitrag zur letztjährigen Konferenz, wo ich diesen Zusammenhang zum Begriff des „Glaubens“ untersucht habe: G. Schimanowski, „Sola fide“.

³⁶ Berger / Colpe, Textbuch, z.St. 203.

³⁷ πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

sage, die schon auf die Erzählung des Sündenfalls des ersten Menschenpaares Adam und Eva zurückgeht, an die der Apostel ausdrücklich in weiteren Kontext ausdrücklich erinnert.³⁸ Auf die „früheren Verfehlungen“ (aller Menschen) wird verwiesen (Röm 3,25),³⁹ an ihre „Gesetzesübertretungen“ und „Sünden“ (4,7) erinnert.⁴⁰ Die Verfehlungen der Menschen (Sünde/ἁμαρτία)⁴¹ stehen dabei in einem engen Zusammenhang mit dem Fehlen der Herrlichkeit Gottes. Insgesamt sind das zu Beginn des Schreibens sicher keine „neue Einsichten“, sondern solche, bei denen der Apostel weitgehend mit dem Einverständnis seiner Adressaten rechnen kann, wie das Aufgreifen der Psalm- und Prophetentexte als gemeinsame Glaubensbasis signalisiert. Hier spielen vor allem die anthropologischen Traditionen der Schrift und allgemein die frühjüdischen Anschauungen die entscheidende Rolle. Außerdem waren vergleichbare pessimistische anthropologische Aussagen auch in der paganen Literatur – nicht nur im stoischen philosophischen Umfeld, sondern auch bei den Kynikern⁴² – weit verbreitet.⁴³

In diesen Zusammenhang passen recht gut die zitierten Textstellen des Alexandriners. Zunächst aus dem (allegorischen) Traktat, der die Erzählung des Bundes Gottes mit Abraham (Gen 15,2–18) ausführlich kommentiert mit der Fragestellung: *Quis rerum divinarum heres sit*; „wer Erbe der göttlichen Güter ist“.⁴⁴ Wenn man so will eine gründliche Besinnung über das Leben des Stammvaters Abraham.⁴⁵ Dieser Kommentar ist Teil der großen fortlaufenden Exegesen von Genesis 2–41 in seinen separaten Teilen zu Themen wie „Ackerbau“ (*De agricultura*), „Pflanzung“ (*De planatione Noe*), „Trunkenheit“ (*De ebrietate*) oder „Nüchternheit“ (*De sobrietate*). Immer wieder benutzt

³⁸ Vgl. Röm 5,12ff.

³⁹ τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων.

⁴⁰ αἱ ἀνομίαι und αἱ ἁμαρτίαι.

⁴¹ Vgl. zu diesem Ausdruck ThWNT I (1933) 311–317 (W. Grundmann), bes. 315f und EWNT I (1980, 19922) Sp. 161f, wo von der „Universalität der Sünde“ gesprochen wird, die „bereits (Röm) 3,9 als Fazit der Argumentation von 1,8 an ausgesprochen und 3,23 wiederholt“ (Sp. 161) wird.

⁴² Vgl. die neueste ausgewogene Publikation von Torsten Jantsch, *Kynische Argumentation*, 2018.

⁴³ Vgl. den ausführlichen Textabschnitt im Textbuch Berger / Colpe zu Plutarch, wobei hier aber sicher noch weitere sehr geeignete Texte anzuführen wären (vgl. die Parallelstellen aus der römischen Literatur bei K. Haacker, aaO. z.St.).

⁴⁴ Euseb (HE II, 18,2) überschreibt das Buch mit dem vollständigen Titel „Der Erbe der göttlichen Güter oder die Teilung in gleiche, einander gegenüberliegende Stücke“ (Περὶ τοῦ τοῦ θεῶν ἐστὶ κληρονόμος ἢ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς); vgl. u. Anm. 60.

⁴⁵ Zu Abraham existiert ja eine recht ausführliche Bezugnahme bei Philo, wie allein im Titel schon seine beiden Traktate *De migratione Abrahami* (Migr) und *De Abrahamo* (Abr) zeigen. Zur neueren Literatur vgl. u.a. F. Siegert, „Und er hob seine Augen auf, und siehe“, 2003; K.N. Grüneberg, 2003; N. Calvert-Koyzis, Paul, 2004 (bes. S. 19–40); J. Moreau, *Abraham dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie*; E. Birnbaum, *The Biblical Interpretations of Philo*, 2013; P. Borgen, *On the Migration of Abraham*. Schon 1949 hatte Samuel Sandmel in seiner (ungedruckten) Dissertation sich ausführlich mit Abraham beschäftigt: „Abraham in Normative and Hellenistic Jewish Traditions“, Yale University; vgl. sein späteres Werk: *Philo's Place in Judaism*, 1971. Neuerdings vgl. den Kommentarband „Abrahams Aufbruch“ in der Reihe SAPERE, Bd. XXX, Tübingen 2017.

Philo hierbei in seiner *Expositio Legis* Begriffe und Wendungen o.ä. wie besonders Eigennamen, um in allegorisierender Auslegung tiefere Erkenntnisse weiterzugeben.⁴⁶ Mit dem zugrundeliegenden Bibeltext muss man also – anders als in den vorher angesprochenen Quaestiones – vertraut sein, um den Ausleger zu verstehen und seinen Gedankengängen zu folgen. Den engeren Zusammenhang bildet der Abschluss des Eingangsteils des Traktates, in dem nun Abraham nicht auf die Verheißung des Lohnes in Schweigen verharrt, sondern seine Unwürdigkeit betont herausstellt.

Schon die einleitenden Fragen des im Textbuch zitierten Abschnittes im Munde des Abraham, des Liebhabers Gottes (φιλόθεος), lassen eine solche grundlegende anthropologische – aber auch theologische⁴⁷ – Perspektive erkennen: „wer bin ich (τίς γὰρ ἐγενόμην)?“ und weiter die vierteilige Fragenfolge: „Bin ich nicht ein aus dem Vaterland Ausgewandeter (οὐ τῆς πατρίδος εἰμι μετανάστης)?“ „Habe ich mich nicht von der Verwandtschaft entfernt (οὐ τῆς συγγενείας ἀπελήλαμαι)?“ „Bin ich nicht entfremdet dem väterlichen Haus (οὐ τῆς πατρῶας οἰκίας ἠλλοτίωμαι)?“ „Nennen mich nicht alle den Ausgestoßenen und Flüchtling, den Einsamen und Ehrlosen (οὐκ ἀποκήρυκτον καὶ φυγάδα πάντες ἔρημον καὶ ἄτιμον ὀνομάζουσιν)?“ Und zusammengefasst konzentriert sich diese gering von sich denkende biographische Selbsteinschätzung in dem Stichwort von der „Nichtigkeit (τὴν γὰρ οὐδένειαν τὴν ἐμαυτοῦ)“, dem Bild vom „Staub und Asche“ („γῆν καὶ τέφραν“), verachtet zu sein (ἄτιμος), „demütig“ zu sein (ταπεινὸς γεγονώς)⁴⁸ und „sich in den Staub geworfen zu haben“ (καταβεβλημένος εἰς χοῦν), „so dass ich fast nicht mehr zu bestehen scheine (ὅσα εἷς γε τὸ μηδ’ ὑφεστάναι δοκεῖν ἀνεστοιχειωμένος)“! Abraham beschreibt sich also Gott gegenüber in einer Fülle von Niedrigkeitstopoi und –bildern, wie z.B. die schon aus den biblischen Texten bekannte Metapher vom „Staub und Asche“.⁴⁹ Gott aber gleicht ihm allen Mangel aus, so die dahinter stehende theologische Überzeugung!⁵⁰ Damit tritt an die Stelle der Selbstsorge des Menschen die alleinige Fürsorge und Wohltat Gottes.⁵¹ Dieser Hintergrund ermöglicht es nun dem Erzvater in aller Demut vor Gott zu treten.

⁴⁶ Vgl. als Einleitung zu dieser Auslegungsmethode O. Kaiser, 157–159, aber immer noch interessant und hilfreich: H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy*, (1948) 1963³, 87–138 („Behind the Allegorical Method“; „The Allegorical Method“)

⁴⁷ Vgl. den einführenden Hinweis auf die Gabe des „Wortes“ (λόγος), den ich als Verweis auf die Gabe der Tora verstehe!

⁴⁸ Zur Wortgruppe *ταπεινός* und *ταπεινώσις* bei Philo vgl. ThWNT VIII (1969) 15 (W. Grundmann); hier drückt sich das schon im AT deutlich vorgezeichnete Grundwissen des Unterschiedes und großen Abstandes zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf aus. Zu Pls. vgl. vor allem die Korrespondenz des Apostels mit den Korinthern.

⁴⁹ Vgl. Gen 18,27 (LXX), ebenfalls in einer Rede gegenüber Gott: ἐγὼ δέ εἰμι γῆ καὶ σποδός. Auch Hiob 30,19; 42,6 u.ö. Zu diesem Ausdruck bei Philo vgl. weiterhin Somn I,214; deus 161 u.ö.

⁵⁰ Vgl. G. Holtz, *Nichtigkeit des Menschen*, 2017, 150.

⁵¹ Der hier und auch sonst recht häufig bei Philo verwendete Begriff der *εὐεργέτης* Gottes kommt in der LXX erstaunlicherweise gar nicht vor; ThWNT II (1935) 653 (G. Bertram) verweist für Paulus auf den wohl vergleichbaren Ausdruck *δύναμις εἰς σωτηρίαν* in Röm 1,16.

In „der Erfahrung der gnadenhaften Zuwendung Gottes“ gründet sich nun dabei die Kühnheit des „sich seiner Nichtigkeit bewussten Menschen.“⁵²

In der konzentrierten Zusammenfassung ihrer breit angelegten Untersuchung zur Anthropologie⁵³ kommt Gudrun Holtz, zum folgenden Ergebnis:⁵⁴

„Obwohl sich Redner und Kontext bei Paulus (*G.Schi:* und hier vor allem in Texten der Korintherkorrespondenz)⁵⁵ und Philo deutlich unterscheiden, sind Übereinstimmungen nicht zu übersehen. Formal fällt die Verwendung von Peristasenkatalogen als Mittel der Auseinandersetzung mit sich überhebenden Gegnern auf. Gemeinsamkeiten zeigen sich auch in der Zeichnung der Kontrahenten. Zu nennen sind Selbstruhm, Ich-Fixierung sowie die Orientierung an dem vorherrschenden Wertekanon, der Reichtum, Ruhm, Ehre und Macht umfasst. Das von beiden Autoren als Gegenbild gezeichnete Ideal ist gesellschaftliche Niedrigkeit bzw. Statusverzicht. Theologisch wird dies im Sinne der menschlichen Niedrigkeit aufgenommen, die im Gegenüber zur machtvollen Gnade Gottes, die dem Geringeren allen Mangel ausgleicht, ihre volle Bedeutung erhält. Damit verbindet sich bei Abraham das Paradox der Kühnheit des Nichtigen (*G.Schi:* hier mit Verweis auf die paulinische autobiographische Aussage 1 Thess 2,2), bei Paulus das seiner Macht.“

Damit hilft dieser Text des Alexandriners, die paulinische Argumentation gegenüber den Römern und ihren Hintergrund erheblich besser zu verstehen und zu verorten! Denn für beide Autoren spielt Abraham und die mit ihm verbundene Aussage vom Glauben eine entscheidende Rolle in der Auslegung der heiligen Schriften, hier der Auslegung der normativen Grundlage ihres Glaubens, der Pentateuch: Der Erzvater und Stammvater des jüdischen Volkes in seiner ganz ähnlich geprägten Ausrichtung auf Gott allein. Und das sich ganz und gar Verlassen auf seine Gnade.

2.2. RÖMER 3,21–4,9 IM VERGLEICH MIT DEM ABSCHNITT AUS *SPECLEGI*, 164–265

Philos vier Bücher über die Einzelgesetze (*Specialibus Legis*) bilden die Fortsetzung der Schrift „über den Dekalog“ (*De decalogo*). Philo versucht in ihnen (und in den Anhängen dazu „über die Tugenden“ und „über die Belohnungen und Strafen“) im Anschluss an die dort vorgetragene Auffassung der Einzelgesetze der Sinaigesetzgebung als logische Unterteile der zehn Gebote die Vorschriften der jüdischen Religion darzustellen und zu begründen. Dieser Corpus bildet eine recht einheitliche, systematische Zusammenfassung des philonischen Verständnisses des Dekaloges, das sich vollständig an der Reihenfolge der Zehn Gebote orientiert. Deutlich wird hierdurch auch die zentrale Schlüsselstellung, die Philo diesem Text zumisst, markiert.

⁵² G. Holtz, ebd. Immer wieder betont Philo, dass Menschen nie wirklich aus sich selbst schöpfen können, sondern sozusagen als „Abbild Gottes“ aus seiner Gnade leben: z.B. Praem 43; Det 86; Mut 155; Congr 127.

⁵³ In: G. Holtz, Nichtigkeit des Menschen, passim.

⁵⁴ Zunächst schon in: G. Holtz, Von Alexandrien nach Jerusalem, 2014, 242.

⁵⁵ S.o. Anm. 48.

Im Rahmen seiner Gesetzeserklärungen kommt Philo auf die Reinheit zu sprechen, die zur Opferdarbringung erforderlich ist. Dabei geht es ihm nicht nur allein um die der Opfertiere, sondern auch um die Reinheit der opfernden Menschen selbst und um ihren Leib und ihre Seele (σῶμα καὶ ψυχή); „rein von Affekten und Krankheiten, Schwächen und Fehlern in Wort und Tat, der Körper rein von den Dingen, die ihn gewöhnlich beflecken.“ (SpecLeg I,257) Nach der Beschreibung der Reinheit der Opfertiere wird dann auch die der jüdischen Menschen im Unterschied zu anderen Praktiken beschrieben. Und so begründet Philo nun seine Ausführungen (SpecLeg I,163):

„wer zum Dienste des wahrhaft Seienden schreitet, soll vorher sich selbst und sein eigenes Wesen erkennen (βούλεται τοὺς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θεραπείαν ἰόντας γινῶναι πρότερον ἑαυτοῦς καὶ τὴν ἰδίαν οὐσίαν); denn wer sich selbst nicht kennt, wie könnte der die höchste und alles überragende Macht Gottes erfassen?“

Hier lässt sich genau die Brücke schlagen zu dem eben besprochenen Abschnitt zur Niedrigkeitserklärung Abrahams gegenüber Gott in *Heres* 26–29. Ganz parallel zur Rede Abrahams Gott gegenüber entfaltet Philo hier in der Dekalogsauslegung nun seine eigene anthropologische Sicht. So kommt wieder das zur Sprache, was G. Holtz in dem sog. Peristasenkatalog „Selbstruhm, Ich-Fixierung sowie die Orientierung an dem vorherrschenden Wertekanon“ genannt hatte: „verderbliches Dünkel“ (ἡ ἐπίβουλος οὔησις), „Übermut“ (τὸ ὑπέραυχον), „Prahlerie“ (ἀλαζονεία), „überhebliche Worte oder Taten“ (ὑπεραύχοις ἢ λόγοις ἢ ἔργοις).

Damit kommt hier wieder der Kerngedanke Philos zum Ausdruck, dass der Gefahr der menschlichen Selbstüberhebung auf der anderen Seite die machtvolle, überreiche Gnade und Wohltat Gottes auf der anderen entspricht, die dem Menschen erst ermöglicht, das wirkliche Gegenüber zu Gott zu sein und aus seiner Liebe zu den Menschen das wahre und wirkliche Leben zu empfangen.⁵⁶ Wir kommen darauf noch einmal in vergleichbarer Perspektive in unserem letzten Text zu sprechen.

3. RÖMER 6,10F IM VERGLEICH MIT *DET* 49⁵⁷

Die Frage nach der Taufe, die im sechsten Kapitel des Römerbriefes einen breiten Raum einnimmt, ist in den größeren Kontext der Frage nach dem wahren Leben und

⁵⁶ Vgl. hierzu die ausführliche und besonders hilfreiche Arbeit von John M.G. Barclay, *Paul and the Gift*, 2015, in der die paulinischen Überzeugungen zur „Gnade“ (χάρις) in den Kontext der antiken „Gnade-Konzeptionen“ und Überzeugungen gestellt wird – in kritischer Aufnahme und Abgrenzung; weiter: Orrey McFarland, *God and Grace*, 2015 (vgl. auch u. Anm. 103f).

⁵⁷ Leider hier im Textbuch ein gravierender Druckfehler, wo Det 40 angegeben ist, was nun allerdings in der neuen ungarischen Übersetzung korrigiert wurde.

der neuen Lebensqualität von Christen eingeordnet; u.a. spezifisch der Antithese von Tod (sterben) und Leben (verbal: leben). So sprach schon Röm 5,21 vom „ewigen Leben“ (ζωὴ αἰώνιος) durch Jesus Christus unseren Herrn. In der Fortführung diese Argumentation erscheint darum nun innerhalb der soteriologischen Argumentation des Apostels im sechsten Kapitel besonders gehäuft das Verb ζῶ Röm 6,2.8 (συζώσομεν mit Christus).¹⁰ (bis).¹¹; und das Substantiv ζωή Röm 6,4 (ἐν καινότητι ζωῆς); bzw. Tod (θάνατος) Röm 6,3.4.5.9; und „sterben“ (ἀποθνήσκω) Röm 6,8.10(bis).⁵⁸ Damit enthält das Leben eines Christenmenschen eine Bruchstelle, die Paulus als ein „Sterben“ auf der einen und auf der anderen Seite als „Leben“ charakterisiert. Neben paganen Traditionen aus dem Bereich der Mysterienreligionen, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts durch die Forschungsrichtung der sog. Religionsgeschichtlichen Schule maßgeblich waren, wird im Textbuch auch ein Text Philos als Hintergrund angeführt. Da inzwischen dieser damalige Hintergrund sowohl als Initiationsritus als auch als Einweihung in ein Mysterium *ganz und gar hinfällig geworden ist*,⁵⁹ wird der Alexandriner und die jüdisch-hellenistische Tradition wieder neu aktuell und interessant. Dem ist nun neben der kurzen Vorstellung des Traktates aus dem großen Allegorischen Kommentar, *Quis rerum divinarum heres sit*, nachzugehen.⁶⁰

Da in der Regel die systematische Auslegung durch die relativ klar abgegrenzte Thematik jeweils eine eigene Einheit darstellt, kann auch der größere Zusammenhang, von dem ja nur wenige Zeilen zitiert werden, leicht dargestellt werden. Es handelt sich bei dem Traktat „Über die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren bereitet“ um die Geschichte von Kain und Abel (Gen 4,8–15). Die beiden Probanden repräsentieren hierbei zwei völlig entgegengesetzte Menschentypen: Kain meint zu „besitzen“, sozusagen als „Genussmensch“ (so G. Holtz) und der sich selbst liebt (τὸ φιλαυτον);⁶¹ Abel dagegen als der, der alles auf Gott bezieht, sozusagen die „Gottesliebe“ repräsentiert (τὸ φιλόθεον δόγμα).⁶² Natürlich hängt das damit zusammen, dass bekanntlich das Opfer Abels angenommen wird und das von Kain nicht (Gen 4,4f).⁶³

⁵⁸ Vgl. auch in diesem Zusammenhang und Wortfeld das Stichwort νεκρός: Röm 6,4.9.11.

⁵⁹ Vgl. hierzu die Bemerkung bei M. Wolter, Römer, 2014, z.St. 384 Anm.73 mit Bezug auf D. Zeller.

⁶⁰ S.o. Anm. 44.

⁶¹ Wahrscheinlich repräsentiert Kain gleichzeitig auch die philosophische, „a-theistische“ Richtung der Epikuräer; vgl. Post 2; Somn II,50 (andere vermuten allgemein einen platonischen Hintergrund). Zur Thematik vgl. A.P. Booth, *The Voice of the Serpent*, 1994; C. Lévy, *Philon d'Alexandrie*, 2006; G. Ranocchia, 2008. Zum philosophischen Hintergrund als Charakterisierung der biblischen Gestalten vgl. *Sacr 2* (mit dem Ausdruck τὴν ἐμφαινομένην φιλοσοφίαν).

⁶² Det 32: ὁ μὲν γὰρ Ἰσραὴλ ἀναφέρων ἐπὶ θεὸν πάντα. Ähnlich werden ja auch Abraham (Cher 7; Her 289); Isaak und Jakob (Abr 50) charakterisiert: die drei Erzväter bilden sozusagen die „zweite Triade“ und konzentrieren in sich alle (guten) Tugenden/Seelenregungen nach Seth/Enos, Henoch/Hanoch und Noah; Moses (Mos II,67) und die Therapeuten (Prob 83f).

⁶³ Vgl. bei Philo den Ausdruck τὴν πρόχειρον φαντασίαν als entscheidendes Kennzeichen der Annahme oder Ablehnung des Opfers (Det 47; auch Det 155; Post 1; Ebr 65).

Zur Untermauerung seiner theologischen Vorstellungen unternimmt Philo innerhalb der Auslegung von Gen 4,8 einen exegetischen Trick: er macht aus dem Mord Kains an Abel einen Selbstmord; also „Kain tötet ihn (= Abel: αὐτόν)“ wird zu „Kain tötet sich (= αὐτόν)“.⁶⁴ Damit ist Abel nur sozusagen äußerlich, für die Vernunft und für die törichte Anschauung ausgerottet.⁶⁵ Aber eigentlich lebt er ja – so paradox es zu sein scheint – „das glückliche Leben in und bei Gott (τὴν ἐν θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα)“.⁶⁶ So formuliert Philo die Paradoxie:

„Abel ist beides, lebendig und tot (ὁ Ἄβελ ... ἀνήρηται τε καὶ ζῆ), was als äußerst paradoxe Behauptung erscheint (τὸ παραδοξότατον)“,

wie Philo selbst anmerkt. Auf diese Weise kann von dem Getöteten nun als dem in Wahrheit Lebendigen geredet werden. Der Beweis ist dann sein „zum Himmel schreiendes Blut“ (Gen 4,10). So fasst nun die im Textbuch zitierte Stelle dieses Paradox so zusammen:⁶⁶

„Der Weise (= Abel) nun scheint gestorben zu sein für das vergängliche Leben (τὸν φθαρτὸν βίον) und lebt das unvergängliche (ζῆ τὸν ἄφθαρτον);⁶⁷ der Schlechte (= Kain) aber lebt das Leben in der Bosheit⁶⁸ und ist für das glückliche Leben (τὸν εὐδαίμονα) gestorben.“

Wenn ich recht sehe, kann eine solche „allegorische Auslegung“ nur innerhalb dieses Gesamtwerkes des Alexandrinerers sinnvoll erscheinen.⁶⁹ Denn eine solche – wenn man so will – vertiefende Auslegung ist nur für solche Hörer und Leserinnen angemessen,

⁶⁴ Also Veränderung des Spiritus (= der rabbinischen Methode des sog. *al tigre*). So Det 47: „Daher ist zu lesen: ‘Es stand Kain auf und tötete sich selbst’, nicht den anderen (ἀνέστη Κáιν καὶ ἀπέκτεινεν ἑαυτόν, ἀλλ’ οὐχ ἕτερον).“ Eine mögliche Brücke zu dieser Interpretation könnte auch der *terminus* αὐθέντης (Det 78) selbst als Wortspiel sein, der Suizid bedeuten kann als auch Mörder für einen Familienangehörigen (vgl. Aeschylos, Eum 212; Ag 1572). Eine ähnliche Interpretation wohl in Weish 10,3: „(Kain = ein Ungerechter/ἄδικος) ging durch seine Leidenschaft zugrunde (συναπώλετο θυμοῖς)“; vgl. K.M. Hogan, *Exegetical Background*, 1999, 21f.

⁶⁵ Ob auch die Fürbitte Abels in Hebr 11,4 mit einem solchen Hintergrund gedeutet werden kann?

⁶⁶ Ganz ähnlich in der späteren Zusammenfassung Det 70: “as I have said before, he who appears to be dead is alive (ζῆ μὲν γάρ ... ὁ τεθνάναι δοκῶν), inasmuch as he is found to be a suppliant of God and to utter a voice; and he who believes that he is still alive is dead, as to the death of the soul, inasmuch as he is excluded from virtue, according to which alone he is worthy to live.”

⁶⁷ Zum radikalen Gegensatz zwischen φθαρτόν und ἄφθαρτον bei Philo vgl. ThWNT IX (1971) 102 (G. Harder). Dort auch der Hinweis auf das „unvergängliche Leben“ des Weisen, auf das Philo hier abhebt. Zu Pls. vgl. Röm 1,23 u.ö.

⁶⁸ Zum Begriff der κακία bei Philo vgl. ThWNT III (1938) 484 (W. Grundmann). Bei Pls. erscheint der Begriff auch z.B. in Röm 1,28f; zu Röm 7 vgl. den nächsten Text.

⁶⁹ Das ist natürlich für heutige – historisch-kritischen – Exegeten erst recht nur sehr schwer nachzuvollziehen.

die schon diese Gesamtzusammenhänge begreifen und die zu weiterführenden theologischen Erkenntnisse hingeführt werden sollen. Inwieweit eine solche allegorische Interpretation allerdings wirklich hilfreich ist, um den paulinischen Gedankengang und Hintergrund dort in Römer 6 zu verdeutlichen, kann sich mir nicht wirklich erschließen. So ist es auch verständlich, dass in keinem der mir vorliegenden Kommentare auf diese philonische Textstelle Bezug genommen wird.⁷⁰

Etwas näher scheint mir der letzte im Textbuch zu Röm 6,10f genannte Philotext zu sein, SpecLeg I,345, der zusammenfassende Abschluss eines ersten Teiles der Dekalogauslegung und des ersten Buches:

„Wie Anhänger/Schüler und Jünger/Freunde des Propheten Mose (οἱ φοιτηταὶ καὶ γνώριμοι τοῦ προφήτου Μωυσέως) wollen aber nicht ablassen den Seienden zu suchen (τὴν τοῦ ὄντος ζήτησιν), in der Überzeugung, dass die Erkenntnis seines Wesens den Gipfel/das Ziel der Glückseligkeit und ewigen/andauernden Lebens bedeutet (τέλος εὐδαιμονία ... καὶ ζωὴν μακαίωνα), ... Denn in der Tat sind die Gottesleugner seelisch tot (ὄντως γὰρ οἱ μὲν ἄθεοι τὰς ψυχὰς τεθνᾶσιν), während diejenigen, die sich um den wirklichen Gott geschart haben (οἰδὲ τὴν παρὰ τῷ ὄντι θεῷ τεταγμένοι), ein unsterbliches Leben führen (ἀθάνατον βίον ζῶσιν).“

Auch hier ist wieder der entscheidende Gegensatz von Leben und Tod herausgearbeitet; damit wird – wie zu Recht das Textbuch bemerkt – dualistisch gedacht. Eine Verbindung zum Paulustext könnte man dann darin sehen, dass Kriterien für das gesucht (werden), was wahres Leben und was wirklicher Tod ist. Inwieweit das aber auch einen biographischen Bruch bedeuten würde, wie das Paulus deutlich mit einer Fülle von Argumenten und unterstützenden Gedanken postuliert, das ist bei Philo nicht zu erkennen. Außerdem geht es Paulus um eine biographische Situation im irdischen Leben; diese wird in mehreren Anläufen und Assoziationsverbindungen, die den Lesenden und Hörenden erst in ihren hintergründigen Bedeutung plausibel gemacht werden müssen, ausführlich dargelegt; während in der allegorischen Deutung bei Philo und die Verwendung der Kain /Abel-Geschichte als Untermuerung seiner moralisch-ethischen Vorstellungen angesprochen wird,⁷¹ die sich davon grundlegend unterscheiden. Insofern würde ihm die paulinische Argumentation des Römerbriefes hier wohl kaum einleuchten, geschweige denn überzeugen.

⁷⁰ Das gilt auch für die beiden weiteren in der folgenden Kurzerklärung des Textbuches bei Berger / Colpe angegebenen Texte aus dem Traktat Heres 82 (allerdings als Text dann auch bei Evans angegeben, 144).

⁷¹ Allerdings gehört für ihn auch der Kosmos zu diesen „vergänglichen Dingen“ (vgl. Aet 5.79 u.ö.).

4. RÖMER 7,7F IM VERGLEICH MIT SPECLEG IV, 84F

Obwohl die Argumentation des Apostels in diesem Kapitel zu den umstrittensten Passagen des Briefes gehört, ist die Erwähnung des Begriffs „Begierde“ (ἐπιθυμία)⁷² im Zusammenhang mit dem Parallelbegriff der Sünde (ἁμαρτία) und ihre jeweilige Bedeutung vor allem auf dem Hintergrund des Alten Testaments und der frühjüdischen Literatur recht deutlich herauszuarbeiten. Als Beispiel für ein Einzelgebot der Tora wählt Paulus offensichtlich bewusst das letzte,⁷³ das sich besonders für sein Argumentationsziel eignet und von dem er erwartet, dass auch die Briefempfänger sich seiner Argumentation anschließen können; ist doch gerade dieses Verständnis von ἐπιθυμία in der frühjüdischen Umwelt des Christentums bekannt und mehrfach belegt: Sie ist die Ursünde schlechthin; gewissermaßen „die ‚Mutter aller Sünden‘, aus der alle anderen Sünden abgeleitet werden können.“⁷⁴

Darum ist ein solches Verständnis zu Recht mit der Begrifflichkeit Philos in seiner *Expositio legis* als „Quelle allen Übels“ (ἀπάντων πηγῆ τῶν κακῶν) oder „Grundübel“ (ἀρχέκακον), des „größten Übels“ (μεῖζον κακόν; SpecLeg IV, 130) zu vergleichen, die Auslegung des Dekalogs mit seinem alles zusammenfassenden letzten Gebot,⁷⁵ das „wie alle anderen ganz kurz und bündig ausgesprochen ist (τῶν ἄλλων ἕκαστον κεχρησμέωδηται).“ (SpecLeg IV, 78)⁷⁶ Es ist ja bemerkenswert, dass Philo wohl überhaupt der erste gewesen ist, der dem Dekalog eine ganz eigene Schrift gewidmet und damit an drei ausführlichen Passagen die Auslegung des letzten Gebotes zentral in den Mittelpunkt gestellt hat.⁷⁷ In vielfältiger Weise wird jedenfalls im Folgenden der Ausführungen in SpecLeg bzw. Decal die ἐπιθυμία mit ihren negativen Voraussetzungen und Konsequenzen eindringlich diagnostiziert und ausführlich geschildert.⁷⁸ Dabei wird das Zehnte Gebot (Ex 20,17/Dtn 5,21) – ganz im eben erwähnten Sinne – kurz und

⁷² Vgl. Gal 5,16: ἐπιθυμία σαρκός; vgl. auch 1 Thess 4,4–6. Ähnlich Jak 1,14f.

⁷³ Vgl. Röm 13,9, wo Paulus mit diesem Gebot die Reihe von vier beispielhaften Dekaloggeboten abschließt.

⁷⁴ M. Wolter, Römer, z.St. 431.

⁷⁵ So ist es nicht zufällig, dass in einigen Manuskripten der ganze Abschnitt von SpecLeg IV,79–135 einen eigenen Titel, *De concupiscentia*, bekommen hat (vgl. die Anmerkungen in der Ausgabe Cohn/Wendland S. XIV, XXVI und der Übersetzung von Colson S. 56 Anm. 1). Zum Ganzen vgl. H. Svebakken, Philo of Alexandria's Exposition, 2012; dort auch ein ausführlicher Überblick über die Forschungsgeschichte seit Beginn des 20. Jh. Der Text ist auch als Hintergrund angegeben bei C.A. Evans, Ancient Texts.

⁷⁶ Vgl. Her 167: τῶν γενικῶν δέκα νόμων; Her 173: γενικοί ... κανόνες; Congr 120: γενικά κεφάλαια.

⁷⁷ Es geht hier vor allem um Decal 142–153. 173f und SpecLeg IV,78b–131.

⁷⁸ In seinen jeweils kurzen Hinweisen auf das Böse, den „Lasterkatalogen“ und auch auf die „Begierde“ geht O. Kaiser leider gar nicht auf den grundlegenden Zusammenhang mit dem biblischen Dekalog ein (vgl. z.B. 115f. 224f. 239 u.ö.); vgl. aber ganz kurz 218 zur „Lehre von den Tugenden und Lastern“ und 224 zu den „Lasterkatalogen“.

bündig lediglich in der Kurzform οὐκ ἐπιθυμῆσεις – zitiert. Nirgends werden damit also die im Dekalog aufgeführten Objekte der Begierde direkt aufgenommen.⁷⁹ Immer geht es um den zentralen Begriff der Begierde und ihre Konsequenzen selbst:⁸⁰ Sie stürmt – nach dem Vorbild der Sintflut⁸¹ – „durch die ganze Seele hindurch“ (δι’ ὅλης ἄπτουσα τῆς ψυχῆς). Dabei arbeitet Philo den entscheidenden Akzent seiner moralischen Erkenntnis heraus: alle ethischen und sozialen Schlechtigkeiten haben in der ἐπιθυμία ihren Ursprung. Der zitierte Abschnitt fasst dann noch einmal konzentriert die Radikalität der ἐπιθυμία zusammen. Diese Charakterisierung findet sich überhaupt recht häufig in den Schriften des Alexandriners.⁸² Damit bekommt die ἐπιθυμία eine ganz entscheidende – negative – Bedeutung.⁸³ Das letzte Gebot verdichtet sich so zu dem einem Zentralgebot, da mit der ἐπιθυμία gleich alle anderen Gebote mit betroffen, d.h. übertreten werden.⁸⁴ Durch sie wird jedes Objekt grundsätzlich zum Bösen und Schaden des Menschen, ein wahrlich umfassend negatives Verständnis.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass Paulus mit dieser Auslegungstradition bekannt und vertraut war. Wahrscheinlich auch seine Briefempfänger.⁸⁵ Das muss zwar nicht bedeu-

⁷⁹ Allerdings mit Ausnahme der sexuellen Seite: Begehren der γυνή (und wohl auch des Nächsten [πλησίος], SpecLeg IV,94). Es ist darum m.E. nicht angemessen, die Deutung dieses Gebotes allein auf die sexuelle Seite allein zu beschränken. So viele Kommentare (z.B. P. Stuhlmacher, Römer, z.St.). Dass eine solche Verkürzung auf die (sexuelle) „Begierde“ allerdings gleichzeitig eine „Radikalisierung“ darstellt (so O. Michel, Römer, z.St.) würde ich nicht behaupten.

⁸⁰ Allerdings bei Philo nirgendwo in direktem Zusammenhang des Begriffs der „Sünde“ (ἁμαρτία). Philo verbindet ἐπιθυμία immer mit dem Begriff πάθος (z.B. ausdrücklich SpecLeg IV,79), bzw. den vier kardinalen πάτη (Genuss: ἡδονή; Leid/Schmerz: λύπη; Furcht: φόβος und Begierde: ἐπιθυμία) und ihren philosophischen Zusammenhängen.

⁸¹ SpecLeg IV,83; vgl. Conf 23. Decal 149 zeigt Philo mit Hilfe des berühmten Gleichnisses vom Wagenlenker die Gewalt der unbeherrschten ἐπιθυμία, die sie sozusagen mit Tantalusqualen beim Nichterlangen des Erstrebten verursacht.

⁸² Vgl. Decal 153 mit eines militärischen Vergleich: „Die ... Kämpfe der Griechen und Barbaren .. sind alle aus einer Quelle geflossen, der ἐπιθυμία nach Schätzen/Geld oder Ruhm oder Sinnenlust (πάντες ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ἐρρήρησαν, ἐπιθυμίας ἢ χρημάτων ἢ δόξης ἢ ἡδονῆς).“ Ebd. 173: „die Quelle der ἀδικήματα, die ἐπιθυμία, der die gesetzlosesten Handlungen (αἱ παρανομώταται πράξεις) entspringen, u.ö. Decal 142 unterscheidet sich die ἐπιθυμία von allen anderen menschlichen Affekten dadurch – durchweg negativ konnotiert, dass sie allein im Menschen selbst angelegt ist und so etwas wie eine anthropologische Grundbefindlichkeit darstellt. Sie „die schlimmste aller Leidenschaften“ (χαλεπώτατον δ’ ἐπιθυμία).

⁸³ M. Hadas-Lebel, Philo, S. 148: „one of his (Philos) favourite themes: the tyranny of passions.“

⁸⁴ Diese Auffassung ist im Judentum weit verbreitet. Vgl. z.B. 4 Makk 2,4–6; die sog. Moseapokalypse/Vita Adam Eva § 19,3 in der Wiedergabe von Gen 3,6 (in einigen MSS; vgl. J. Doehorn [Hg], Die Apokalypse des Mose, 2005 z.St.): ἐπιθυμία γὰρ ἐστὶν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας; vgl. Her 173 oder auch in der rabbinischen Literatur ... Offensichtlich ist die Interpretation eine Grundannahme des gesamten frühen Christentums geworden, was dann – möglicherweise durch die Vermittlung Augustins – bis in die Gegenwart hineinwirkt. Dem kann leider nicht weiter nachgegangen werden.

⁸⁵ H. Svebakken, Tenth Commandment, 187: “Philo’s exposition of the Tenth Commandment relates most directly to the letters of Paul, especially to issues raised in Galatians and Romans about the role and purpose of Mosaic law.” In dieser Hinsicht der Stellung zum Gesetz sind dann aber auch grundlegende Unterschiede nicht mehr zu übersehen.

ten, dass Paulus die Schriften Philos, bzw. seine Alexandrinische Tradition im Besonderen bekannt waren; allerdings ist das auch nicht völlig auszuschließen.⁸⁶ Insofern ist die Aufnahme der Textstelle im Textbuches recht erhellend für das Verständnis der paulinischen Argumentation.

5. RÖMER 8,12F IM VERGLEICH MIT *HERES* 57

Nach der Unterscheidung des Lebens der Christen als ein solches „im Fleisch“ (κατὰ σάρκα / ἐν σαρκί) und des nun vom Geist Gottes bestimmten („im Geist“ = ἐν πνεύματι) stellt Paulus die Folgerungen für die Lebensweise der Adressaten und Glaubensgeschwister heraus. Denn dieses Leben steht nun in aller Eindeutigkeit „unter der Herrschaft des Geistes“ (πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ὑμῖν). Der Apostel entfaltet nach der genannten Antithese das Thema πνεῦμα, „um denen, die vom Geist (ethisch und im Gebetsleben) ‚getrieben‘ werden, die Gottessohnschaft bzw. –kindschaft zuzusprechen“.⁸⁷ Offensichtlich müssen Christen diese Entscheidung der beiden Möglichkeiten immer wieder neu nachvollziehen. Wenn nun in der Kraft des Geistes diese Entscheidung getroffen wird, kann das wahre Leben sich entfalten und auswirken (ζήσεσθε).

An dieser Stelle verweist das Textbuch auf eine philonische Auslegungstradition in dem von uns schon einmal gestreiften Traktat über den Bund Gottes mit Abraham und seine Verheißung für ihn (Gen 15,2–18). Wir hatten schon dort kurz angemerkt, dass Philo bei seinem Versuch zu vertiefenden Erkenntnissen zu gelangen, Begriffe, Wendungen und immer wieder auch Eigennahmen benutzt und so weiter allegorisierend auslegt. So hier im weiteren Zusammenhang der Bezug der Erklärung der „Eva“ mit einem ätiologischen Hinweis auf das Stichwort „Leben“ (ζωή). Auf diesem Hintergrund postuliert Philo hier in Auslegung von Gen 15,2 die Zweiteilung der Arten der Menschen (δίττον εἶδος ἀνθρώπων): auf der einen Seite (positiv) die Menschen, die „durch den göttlichen Geist, die Vernunft leben (θείῳ πνεύματι λογισμῶ βιούντων)“; auf der anderen Seite (negativ), „die durch Blut und die Lust des Fleisches dahinleben (τὸ δὲ αἷματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων).“⁸⁸ In der weiteren Auslegung kommt Philo

⁸⁶ Vgl. zu den Überlegungen, wie Paulus solche Auslegungsposition vermittelt bekommen haben könnte, bei G. Holtz, Von Ägypten nach Jerusalem.

⁸⁷ K. Haacker, Römer, z.St. 178.

⁸⁸ Vgl. ganz vergleichbare Argumentationen in Auslegungen von anderen biblischen Texten: Det 80–82 (zu Gen 4,10 in Verbindung mit Lev 17,11 und Gen 2,7); SpecLeg IV,123 (zu Lev 3,17) und QGen II,59 (zu Gen 9,4). Diese Texte werden ganz ähnlich behandelt: das „Blut“, bzw. ihre ψυχή, wird erklärt als πάσης σαρκὸς αἷμα (Lev 17,11) in Verbindung mit den beiden anthropologischen Gen 1,26f und Gen 2,7. Letztlich unterscheidet dann Philo die menschliche Seele dualistisch in einem rationalen, vernünftigen und einen irrationalen, fleischlichen Teilbereich. Zum Ganzen vgl. D.T. Runia, Philo and Timaios, 283–286 (Kap. II 10.1.2) und T.H. Tobin, The Creation of Man, 1983, bes. 87–99.

auf die Erklärung des biblischen Namens von Elieser als „mein Gott ist mein Helfer“ (θεός μου βοηθός) und die Erwartung, dass die lieblichen Menschen

„durch die Fürsorge Gottes leben (ζωοφυεῖται προνοία θεοῦ); der seine Hand über sie hält und sie beschirmt, da unser Geschlecht von selbst auch nicht einen Tag bestehen könnte.“⁸⁹

Bei den Hinweisen des Textbuches zur möglichen Verbindung dieser beiden Autoren Paulus und Philo befriedigt nur bedingt,⁹⁰ dass auf die beiden unterschiedlichen Gattungen der Schriften und die beiden unterschiedlichen anthropologischen Perspektiven verwiesen wird. Natürlich kann in einem solchen Textbuch nicht auf die bei Philo komplizierte Darstellung der Geschöpflichkeit des Menschen weiter eingegangen werden. Philo kombiniert hier ja vorsokratische, platonische und vor allem stoische Vorstellungswelten mit biblischen Überzeugungen (vor allem Gen 1,27 und Gen 2,7).⁹¹ Das ist aber gerade in der paulinischen Argumentation sehr weit entfernt von der Absicht des Apostels, den zu Pfingsten und dann bei der Taufe den Gläubigen übermittelten Geist Gottes mit den ethischen Konsequenzen, dem verwandelnden Wirken dieses Geistes, und dann später vor allen in eine große eschatologische Perspektive mit dem Schwerpunkt auf dem Gericht Gottes einzuzeichnen. Daher halte ich diesen Texthinweis nicht wirklich für die Römerbriefexegese erhellend.⁹²

6. RÖMER 9,7–13 IM VERGLEICH MIT *LEGALL* III,75–88

Ein letzter längerer Abschnitt zur Exegese des Römerbriefes im Licht philonischer Texte ist der ausführliche paulinische Abschnitt aus dem Gesamtzusammenhang der sog. Israelkapitel Röm 9–11. Mit einem detaillierten exegetischen Argumentationsgang schöpft der Apostel zunächst (Römer 9,6–13) aus den Vätergeschichten, bevor er dann zur Exodustradition und schließlich zu den Prophetenbüchern übergeht. Die durchaus provozierende Ausgangsthese lautet nun – nachdem er ja vorher eindeutig unterstrichen hat, dass die Israeliten Gottes auserwähltes Volk sind: „Nicht alle, die von Israel abstammen, sind Israel (οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ).“ Das wird nun in einem ersten kurzen Durchgang an den Personen Isaak (als Verheißung der Segnung

⁸⁹ Her 58: τοῦ τὴν χεῖρα ὑπερέχοντος καὶ ὑπερασπίζοντος, μηδεμίαν ἡμέρα ἰδρυθῆναι ἐξ ἑαυτοῦ τοῦ γένος ἡμῶν.

⁹⁰ Vgl. allerdings auch als Paralleltex angeben in Neuer Wettstein II,2 1996, z.St. 156 und im ThWNT IX (1973) 633 (A. Dihle zum Stichwort ψυχή). Außerdem bei C. A. Evans, Ancient Texts.

⁹¹ Vgl. zu diesem exegetischen Hintergrund bei Philo in der Unterscheidung der beiden Schöpfungserzählungen der Genesis in dieser Hinsicht u.a. schon ThWNT II (1935) 393 (G. Kittel).

⁹² Wahrscheinlich zeichnet K. Berger diese anthropologischen Hintergründe ein in ein von ihm durchweg als gemeinsame jüdisch-christliche „Missionssprache“ postuliertes Milieu. Zur Kritik vgl. D. Zeller, Life and Death of the Soul, 1995, bes. 2f.

aller seiner Nachkommen an Abraham⁹³), Rebekka und Mose an ausführlichen Schriftziten ausgeführt. Die innere Stimmigkeit dieser paulinischen Argumentation braucht uns hier nun für unsere Fragestellung weniger zu interessieren, so spannend allein diese schon ist. Allerdings könnte dabei die Denkfigur „Abstammung allein genügt nicht“ für die Briefempfänger und ihr Umfeld „einigermaßen konsensfähig gewesen sein.“⁹⁴ Denn die Erwählung der Väter gehört in den Bereich der Souveränität Gottes, die er „nicht an einen naturhaften Prozess abgetreten hat.“⁹⁵

Das Textbuch zitiert nun einen längeren Abschnitt aus dem allegorischen Kommentar in Auszügen. Wir hatten uns schon etwas mit der in diesen Büchern geübten besonderen (allegorischen) Auslegungsmethode bekannt gemacht. Hier geht es ja nicht um eine fortlaufende Auslegung des zugrunde liegenden Bibeltextes, sondern ein bestimmter Bibelvers wird mit einer Fülle von weiteren und für ein modernes Empfinden nur sehr bedingt weiterführenden Texten zusammengeführt. Das geschieht oft unter Wortassoziationen. Ausgangspunkt ist zunächst die allegorische Auslegung der Sündenfallgeschichte von Gen 3,14 (ab LegAll III,75, eingeführt III,65–68 – dort noch mit dem Frage-Antwort-Schema⁹⁶). Philo verbindet nun diesen Text von der Schlange im Paradies mit Gen 38,7, der Geburt des Sohnes Judas und Ehemannes der Tamar: „Er“ mit Namen. In den biblischen Texten ist nichts über die Herkunft dieser verführerischen Schlange und nichts Weiteres über diesen verabscheuungswürdigen Menschen zu finden. Philo beschäftigt dabei das Problem, dass die Schlange keinen Raum für ihre Verteidigung bekommt, während Eva, als Verkörperung der sinnlichen Wahrnehmung, eine solche Möglichkeit eingeräumt wird. Schließlich kontrastiert Philo die göttliche Bestrafung mit einer kurzen Ausführung über die unbeschreibliche Güte Gottes bei seiner Schöpfung. Hierzu stellt er dann eine ausführliche Reihe von lobenswerten menschlichen Beispielen in zeitlich geordneter Folge – weniger als historische Gestalten als wieder Qualitäten der menschlichen Seele – zusammen,⁹⁷ die schon in die Erwählungsabsicht Gottes gehören, noch bevor von ihnen eine lobenswerte Tat berichtet werden kann, LegAll III,77: „Es wird kein Werk vor ihrem Lob erwähnt (ἔργον οὐδὲν πρὸ τῶν ἐπαίνων αὐτῶν ὁμολογήσας).“ Es handelt sich dabei konkret um die sog.

⁹³ Zu Abraham hat Paulus sich ja schon vorher Röm 4 in Bezug zum Beginn der Geschichte mit Israel geäußert (vgl. o. Anm. 45 und insgesamt zu Abschnitt 2.1).

⁹⁴ So K. Haacker, *Römer z.St.*, 218.

⁹⁵ Ebd., 219.

⁹⁶ Vgl. o. Anm. 16f zu QG und QE.

⁹⁷ Die Patriarchen interessieren damit natürlich nicht als einzelne Personen, sondern immer als „ethisch hochstehende Qualitäten, Ideale oder Wesensteile des Menschen“; so zu Recht D. Zeller, *Charis bei Philon und Paulus*, 1990, 173 (mit einer grundlegenden Kritik an der Auslegung von K. Berger). Zur Auslegung dieses ganzen Abschnittes vgl. auch P. Borgen, *Philo of Alexandria*, 1997, bes. 51–56 („reviewing and rewriting Biblical material“).

Erzväter Noah,⁹⁸ Melchisedek⁹⁹ und schließlich Abraham¹⁰⁰, bzw. abschließend Jakob und Esau (bzw. weiter Manasse und Ephraim). Es geht also um „den Grundsatz der freien Gnadenwahl Gottes ohne ein vorgängiges gutes oder schlechtes Werk des Menschen“ (so das Textbuch Berger / Colpe zu Recht). Das alles gehört also zu Gottes absolut freier Schöpfungstat. Er begabt und erwählt; es ist nichts wirklich anderes als sein φιλόδορος seine Freude an der Begabung und seinem Geschenkcharakter für die Menschen und seine Schöpfung.¹⁰¹ Trotzdem werden sich diese Gestalten alle jeweils noch dementsprechend zu bewähren haben und damit der vorausgehenden Güte Gottes entsprechen und dann auch jeweils vorbildlich handeln. Damit entsprechen sie innerhalb der göttlichen Erwählung weniger einer *creatura ex nihilo* als einer *creature continua*:

„Denn Gott, der Bildner der Geschöpfe, kennt gar wohl seine Gebilde auch vor ihrer letzten Vollendung nebst den Kräften, die sie entfalten (!) werden (τάς τε δυνάμεις, αἷς αὐθις χρήσονται), und allen ihren Werken und Leidenschaften (καὶ συνόλωσ τὰ ἔργα τοῦτων καὶ πάθη).“¹⁰²

Ein imaginärer Dialog zwischen unseren beiden jüdischen „Zeitgenossen“ erweist sich an dieser Stelle also als besonders hilfreich.¹⁰³ Ganz sicher verbindet beide antike Exegeten die Kenntnis der Auslegungstraditionen von Gen 25,23 zu Jakob und Esau. Neben dieser gemeinsamen achtsamen grundlegenden Schriftexegese würde Paulus sicher ohne Zweifel an Philo Ausführungen gut heißen, dass Schriftstellen, in denen Segen und Fluch nebeneinander erscheinen, aufmerksam reflektiert werden müssen; vor allem, wenn sie mit dem Aspekt „frei von Werken“, sogar noch pränatal verbunden sind. Dabei konzentriert sich Paulus allerdings vor allem auf die Familie Abrahams, während

⁹⁸ Noahs Beispiel wird dann in LegAll III,78 abgeschlossen mit: „denn alle Dinge in der Welt und die Welt selbst ist ein Geschenk und zeigt die Wohltat und Gabe Gottes (δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστὶ).“

⁹⁹ Melchisedek nach Dtn 4,39 und 23,3f wird als guter König gezeichnet im Unterschied zu einem Despoten.

¹⁰⁰ Mit der grundlegenden Frage LegAll III,80: „Welches gute Werk hatte Abraham schon getan (Τί δὲ εἰργάσατο ἡδὴ καλὸν ὁ Ἀβράμ) als Gott ihm befahl, sein Vaterland und seine Verwandtschaft zu verlassen ...?“ In diesem Traktat erscheint Abraham weniger als historische Gestalt als vielmehr als der Inbegriff des „idealen Weisen“.

¹⁰¹ 25x bei Philo; z.B. in SpecLeg I 221: „(Gott) liebt das Wohltun und teilt gern Gaben aus (ὃς εὐεργέτης καὶ φιλόδορος ὢν)“; 298: „(wir Menschen) erfahren nicht nur wachend Wohltaten, sondern auch schlafend, da Gott in seiner Güte (τοῦ φιλοδόρου θεοῦ μεγάλην ἐπικουρίαν) dem Menschengeschlecht ... wichtige Hilfe gewährt zum Nutzen des Leibes und der Seele“; oder mehrmals in Her 31.

¹⁰² Übersetzung nach K. Haacker, Römer, z. St. 218, Anm. 32, wo ausdrücklich diese Parallele aus dem Textbuch positiv aufgegriffen wird. P. Borgen, Philo of Alexandria bezieht sich 54 (Anm. 8) noch auf den früheren Aufsatz von K. Haacker, 1997.

¹⁰³ Vgl. hierzu anhand der angesprochenen Texte die Ausführungen von John M. G. Barclay, *Grace Within and Beyond Reason*, 2009, dem ich hier in der Gegenüberstellung weitgehend folge (vgl. o. Anm. 56). Der Text ist als Hintergrund auch angegeben bei C. A. Evans, *Ancient Texts*.

Philo dies weiter in die spätere Geschichte und Generationsfolge fortführt und nachzuweisen versucht. Wahrscheinlich würde Paulus das allerdings als einen Fehlweg beurteilen. Denn bei ihm bleibt die Erwählungsgeschichte Gottes ohne wirkliche Rationalisierung und Herausstellen von nachvollziehbaren logischen Begründungen ein bleibendes Geheimnis.

Auf der anderen Seite würde Philo sicher auch den Argumenten des Apostels ohne Weiteres zustimmen, dass sich der Segen Gottes schon pränatal auswirkt. Wie Paulus kann er ohne Einschränkungen von Gottes „Gnadenwahl“ und seiner schöpferischen Freiheit zu gestalten sprechen. Gerade aber an dem bei Paulus zuletzt angesprochenen Punkt würden sich wahrscheinlich die Geister scheiden. Philo misst den rationalen Gründen ein großes Gewicht zu, wie z.B. auch in der Dechiffrierung von Namen und Begriffen.¹⁰⁴ Das gilt offensichtlich auch für seine Ausführungen über Gott, seine Eigenschaften, sein schöpferisches Wirken und Gestalten. Seine „Gnade“ gilt eben den Geschöpfen, die sich später auch seiner Erwählung als würdig erweisen und damit zu seinem Erwählungshandeln „passen“.¹⁰⁵ Insofern wäre ihm wohl die Schriftexegese des Apostels in Röm 9 als unangemessen und vielleicht sogar als gefährlich vorgekommen.¹⁰⁶

Natürlich bleibt das alles Spekulation; aber diese Gedanken zeigen, dass es sich lohnt, die zeitgenössischen Texte als entscheidend wichtigen Hintergrund für ein Verständnis und zur Reflexion der jeweiligen Argumente wahr und ernst zu nehmen und eingehend zu reflektieren. Ich bin mir dabei sogar sicher, dass es auf diesem Weg noch eine Fülle von Entdeckungen zu machen gibt. Das ausführliche Lebenswerk des alexandrinischen Exegeten eröffnet dazu ein weites Feld der Möglichkeiten.

7. SCHLUSS

Auf jeden Fall scheint es mir, so kann ich meinen Beitrag ohne Weiteres nun am Schluss so zusammenfassen, dass wir es uns als christliche Theologen auf keinen Fall leisten können, solche Texte wie die Schriften des Alexandriners zu ignorieren, auch wenn wir hier anhand des vorgegebenen Textbuches nur einen äußerst kleinen Ausschnitt aus der Fülle des möglichen Vergleichsmaterials vorstellen konnten. Beide, Paulus und Philo, interpretieren als Griechisch sprechende und schreibende Zeitge-

¹⁰⁴ Barclay aaO., 19: “In most cases, this is revealed in the names, and where names are given before birth it is simple enough to appeal to God’s *foreknowledge* of the character to be displayed.” (Herv. dort)

¹⁰⁵ Vgl. das Stichwort ἄξιός in seinen Ausführungen, z.B. III,79 (bei Melchisedek), III,87 (bei Isaak und der Erklärung seines Namens); später bei Manasse (III,93); III,164 u.ö. Vgl. hierzu auch schon ThWNT IX (1973) 380 (H. Conzelmann), der noch auf die biblischen Gestalten von Hanna und vor allem Henoch (= „deine Gnade“ Post 35.41 u.ö.) verweist.

¹⁰⁶ Barclay, ebd.: “Thus, from Philo’s perspective, Paul’s Reading of Scripture is woefully inadequate, and the price of his radicality much too high both for theology and for the practical structuring of an ordered life.”

nossen mit einer vergleichbaren Intensität „die Schrift“; beide vertrauten demnach der unbegreiflichen, überwältigenden Gnade des die Menschen liebenden Gottes und sie artikulieren diesen Aspekt in aller Ausführlichkeit und Konsequenz; beide ähneln sich in der Wahrnehmung des der Welt und seinem Volk zugewandten Gottes, der zum „wahren Leben“ befreit. Allerdings muss natürlich bei beiden Zeitgenossen der jeweilige Kontext intensiv beachtet, bedacht und nachgezeichnet werden. Bei aller Gemeinsamkeit, aber auch bei den jeweiligen unterschiedlichen Schwerpunkten und Argumentationsketten;¹⁰⁷ trotzdem wird man diese Unterschiede nicht zu stark kontrastieren – als vielleicht „unvereinbare Gegensätze“, wie es bei christlichen Exegeten immer wieder einmal recht holzschnittartig und vereinfachend geschehen ist und noch geschieht. So gesehen verhindert ein genaueres Hinschauen solch vereinfachende Antithesen und ermöglichen es ein variationsreicheres, vielfältiges Bild dieser beiden jüdischen Zeitgenossen zu zeichnen. Das hat natürlich auch gleichzeitig Konsequenzen für das grundsätzliche Verständnis des Paulus als zeitgenössischem Juden und Judenchrist – aber das ist nicht mehr mein Thema heute.

So gilt der nun schon über 50jährige alte in seiner *Manson Memorial Lecture* von Henry Chadwick 1967 ausgesprochene Hinweis weiterhin unbedingt und unverändert, dass die farbige und variantenreiche Literatur des hellenistischen Judentums – damals vor dem aktuellen Hintergrund der Erforschung der Qumrantexte besonders wichtig herauszuheben gewesen – unbedingt zur Erhellung der Theologie des Neuen Testament herangezogen werden müssen – sogar noch weit über das im Textbuch herangezogene Material hinaus.¹⁰⁸

LITERATUR

- Barclay, J. M. G., *Grace Within and Beyond Reason: Philo and Paul in Dialogue*, in P. Middleton u.a. (ed.), *Paul, Grace and Freedom. Essays in Honour of John K. Riches*, London 2009, 9–21
- Ders., *Paul and the Gift*, Grand Rapids, 2015
- Benwitch, N., *Philo-Judaeus of Alexandria*, 1910
- Berger, K. / Colpe, C. (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (Texte zum NT: NTD Textreihe 1)*, Göttingen 1987
- Dies. (Hg.), *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*, Szeged 2018
- Birnbaum, E., *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes*, Atlanta 1996

¹⁰⁷ So kann man natürlich bei Paulus auf keinen Fall von seiner Kreuzestheologie, Oster- und Pfingsterfahrung und damit von seinem ihm eigenen Berufungserlebnis, das sich immer wieder in seiner Gemeindekorrespondenz widerspiegelt, abstrahieren.

¹⁰⁸ H. Chadwick, *St. Paul and Philo of Alexandria*, bes. S. 286f; vgl. o. Anm. 6.

- Dies., The Biblical Interpretations of Philo. On the Life of Abraham, in: L. H. Feldman u.a. (ed.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, 2013, 916–950
- Boccaccini, G., *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 BCE to 200 CE*, Minneapolis, 1991
- Böhm, M., Abraham und die Erzväter bei Philo. Überlegungen zur Exegese und Hermeneutik im Frühen Judentum, in: R. Deines u.a. (Hg.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen, I. Internationales Symposium zum Corpus Judeo-Hellenisticum (WUNT 172)*, Tübingen 2004, 377–395
- Dies., Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im Frühen Judentum, Berlin 2005
- Booth, A. P., The Voice of the Serpent: Philo's Epicureanism, in: W. E. Helleman, *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, Lanham 1994, 159–172
- Borgen, P., *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*, (SupplNovT 86), Leiden 1997
- Ders., On the Migration of Abraham, in: L. H. Feldman u.a. (ed.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, 2013, 951–958.
- Bultmann, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1984 (= <https://archive.org/details/derstilderpaulin00bultuoft> oder: http://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00052420_00001.html (gepr. am 20.5.2018))
- Calvert-Koyzis, N., *Paul, Monotheism and the People of God. The Significance of Abraham Tradition for Early Judaism and Christianity*, JSJ Suppl.Ser 273, London 2004
- Chadwick, H., St. Paul and Philo of Alexandria, BJRL 48 (1966) 286–307 = <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m2892&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCUMENT.PDF> (geprüft 17.8.2018).
- Collins, J. J., *A Symbol of Otherness. Circumcision and Salvation in the First Century* (1985) = Ders., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden 2001, 211–235
- Daniélou, J., *Philo of Alexandria*, (franz. 1958) engl. 2014
- Deines, R. / Niebuhr, K.-W. (Hg.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen, I. Internationales Symposium zum Corpus Judeo-Hellenisticum (WUNT 172)*, Tübingen 2004
- Goodenough, E. R., *An Introduction to Philo Judaeus (1940/1962²)* Nachdruck 1986
- Grüneberg, K. N., *Abraham, Blessing and the Nations (BZAW)*, Berlin 2003
- Haacker, K., Die Geschichtstheologie von Röm 9–11 im Lichte Philonischer Schriftauslegung, NTS 43(1997) 209–222
- Ders., *Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war*, Stuttgart (2008) 2009²
- Ders., *Der Brief des Paulus an die Römer (ThHNT 6)*, Leipzig (1999) 2006³
- Hadas-Lebel, M., *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora (Studies in Philo of Alexandria 7)*, (Paris 2003) Leiden 2012
- Hecht, R.D., The Exegetical Context of Philo's Interpretation of Circumcision, in: F. E. Greenspahn u.a. (ed.), *Nourished with Peace. Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico 1984, 51–79
- Hogan, K.M., The Exegetical Background of the 'Ambiguity of Death' in the Wisdom of Solomon, JSJ 30 (1999) 1–24

- Holtz, G., Von Alexandrien nach Jerusalem. Überlegungen zur Vermittlung philonisch-alexandrinischer Tradition an Paulus, ZNW 105 (2014) 228–263
- Dies., Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes. Studien zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei Paulus, Philo und in der Stoa (WUNT 377), Tübingen 2017
- Jantsch, T., Kynische Argumentation im Römerbrief: Römer 1–2 und Ps-Diogenes, *Epistula* 28 im Vergleich, NTS 64,1 (2018) 44–63
- Kaiser, O., Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung (FRLANT 259), Göttingen 2015
- Kamesar, A., *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009
- Kerns, L., *Platonic and Stoic Passions in Philo of Alexandria*, Diss. Kings College London, 2013
- Lévy, C., Philon d’Alexandrie et l’épicurisme, in: M. Erler (Hg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit* (Philosophie der Antike 11), Stuttgart 2006, 122–136
- Livesey, N. I., *Circumcision as a Malleable Symbol* (WUNT II, 295), Tübingen 2010
- McFarland, O., *The God who gives: Philo and Paul in Conversation*, Diss. Durham 2013
- Ders., *God and Grace in Philo and Paul* (SNT 164), Leiden 2015
- Mélèze-Modrzejewski, J., *Troisième Livre des Maccabées* (La Bible d’Alexandrie 15.3), Paris 2008
- Michel, O., *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 1978⁵
- Moreau, J., *Abraham dans l’exégèse de Philon d’Alexandrie. Enjeux herméneutiques de la démarche allégorique*, Thèse de doctorat Lyon, 4.12.2010
- J. Morris, *The Jewish Philosopher Philo*, in: E. Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, Vol. III,2, rev. and ed. by G. Vermez u.a., Edinburgh 1987, 809–889
- Niehoff, M., *Philo on Jewish Identity and Culture* (TSAJ 86), Tübingen 2001
- Noack, C., *Gottesbewusstsein: Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria* (WUNT II, 116), Tübingen 2000
- S. J. K. Pearce, *The Land of the Body: Studies in Philo’s Representation of Egypt* (WUNT 208), Tübingen 2007
- Ranocchia, G., *Moses Against the Egyptian: the anti-Epicurean Polemic in Philo*, in: A. Kamesar u.a. (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (Studies in Philo of Alexandria 5), Leiden 2008, 75–102
- Royse, J. R., *The Works of Philo*, in: A. Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 32–64
- Runia, D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986
- Ders., *Philo, Alexandrian and Jew*, in: ders., *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Hampshire 1990, 1–18
- Ders., *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen 1993
- Sandmel, S., *Philo’s Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, New York 1971
- Ders., *Philo of Alexandria: an Introduction*, New York 1979
- Schimanowski, G., *Philo als Prophet, Philo als Christ, Philo als Bischof*, in: F. Siegert (Hg.), *Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität*. Festschrift für D. Aschoff (MJS 11), Münster 2002, 36–49
- Ders., *Die Diaspora in Ägypten*, in: K. Erlemann u.a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 1: „Prolegomena. Quellen. Geschichte“, Neukirchen-Vluyn 2004, 198–201

- Ders., Alexandria, in: K. Erlemann u.a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 2: „Familie. Gesellschaft. Wirtschaft“, Neukirchen-Vluyn 2005, 127–132
- Ders., Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n.Chr.), *MJSt* 18, Münster 2006
- Ders., „Sola fide“, Röm 3,28. Exegetische Bemerkungen zu einem paradoxen Basistext im Jahr des Reformationsgedenkens 2017, in: B. György (Hg.), *Interpretation of the Letter to the Romans*. 28th International Biblical Conference Szeged, Szeged 2018, 291–323
- Schwartz, D. R., Philo, His Family and His Times, in: A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 9–31
- Seland, T. (ed.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Michigan 2014
- Siegert, F., „Und er hob seine Augen auf, und siehe“: Abrahams Gottesvision (Gen 18) im hellenistischen Judentum, in: R. G. Kratz u.a. (Hg.), *Abraham, unser Vater*, Göttingen 2003, 67–85
- Ders., Philo and the New Testament, in: A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 175–209
- Sterling, G., Philo has not Been Used Half Enough. The Significance of Philo for the Study of the NT, *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003), 251–269
- Stowers, S. K., *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans* (SBL Diss.Ser. 57), Chico 1981
- Ders., Apostrophe, Prosopoiia and Paul’s Rhetorical Education, in: J. T. Fitzgerald et al. [eds.], *Early Christianity and Classical Culture* (NT.S 110), Leiden 2003, 351–369
- Stuhlmacher, P., *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1998²
- Svebakken, H., *Philo of Alexandria’s Exposition of the Tenth Commandment* (StPhM 6), Atlanta 2012
- Tobin, T.H., SJ, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation* (CBQMonSer 14), Washington DC, 1983
- Ders., *Paul’s Rhetoric in Its Contexts. The Argument of Romans*, 2004
- Thiessen, M., Paul’s Argument against Gentile Circumcision in Romans 2,17–29, *NT* 56 (2014) 373–391
- Thorsteinsson, R. M., Paul’s Intercolutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography (CBNTS 40) 2003
- Wells, K. B., *Grace, Obedience and Hermeneutics of Agency: Paul and his Jewish Contemporaries on the Transformation of the Heart*, Diss. Durham 2009
- Wolfson, H. A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Vol.1, (1948) 1962³
- Wolter, M., *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1 Neubearbeitung, Teilband 1), 2014
- Yonge, C.D., *The Works of Philo Judaeus of Alexandria. A contemporary of Jesus, Paul and Josephus*, (1894) reprint 2010
- Zeller, D., *Charis bei Philon und Paulus* (SBS 142), Stuttgart 1990
- Ders., The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and Origin of a Metapher, *SPhA* 7 (1995) 19–55

PRIMÄRTEXTE*Euseb:*

Eusebius Kirchengeschichte, hrg. von E. Schwartz, Leipzig 1908

Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, hrg. von H. Kraft, Darmstadt (1981) 1989³

Philo Werke:

Philo. Translated by F.H. Colson u.a. Ten vols. With two supplements (Loeb Classical Library), Cambridge 1929–1962

Philo von Alexandrien, Opera quae supersunt, ed. L. Cohn / P. Wendland, Bd. I–VII, Berlin 1896–1926 (Nachdruck 1962f)

Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung, hrg. Von L. Cohn u.a., Bd. I–VI, Berlin 1896–1930

Evans, C.A., Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to the Background Literature, Peabody 2005.

Dochhorn, J. (Hg), Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar (TSAJ 106), Tübingen 2005

WEITERE INTERNETSEITEN:

<http://www.torreys.org/bible/philopag.html>

Udo SCHNELLE

DAS NEUE TESTAMENT ALS TEIL DES HELLENISMUS – FORSCHUNGSGESCHICHTE, METHODOLOGIE UND PERSPEKTIVEN –

ZUSAMMENFASSUNG

Das Neue Testament ist ein Teil des Hellenismus, denn alle Schriften wurden in Griechisch abgefasst und weisen eine doppelte Traditionstiefe auf: sowohl im Hellenismus als auch im Judentum. Ein offenes religionsgeschichtliches Erklärungsmodell, das von Text zu Text entscheidet, ist deshalb gegenüber einlinigen Erklärungsmustern (z. B. nur aus dem Judentum) zu bevorzugen. Zudem zeigt sich, dass über die Verankerung in jüdischen und/oder hellenistischen Traditionen hinaus die neutestamentlichen Texte ein erkennbares Eigenprofil besitzen. Die kritische Brechung durch die Christologie und Soteriologie verhindert eine direkte Aufnahme geläufiger religiöser Muster und ermöglicht neue und kreative eigenständige Interpretationsprozesse innerhalb des frühen Christentums.

SCHLÜSSELWÖRTER

Judentum, Hellenismus, Religionsgeschichte, Traditionen, Neuer Wettstein

I. EINLEITUNG

Wer heute durch antike Städte wie Rom, Athen, Ephesus, Korinth oder Pompeji geht, der ist nach wie vor beeindruckt von einem Architekturprogramm, bei dem religiöse Symbole wie Tempel, Opferstätten, Statuen oder Inschriften eine zentrale Rolle spielten. Wieviel mehr gilt dies für antike Menschen im römischen Reich; sie konnten gar nicht unbeeinflusst sein von den Symbolen ihrer Religionen und Kulte. Prägend wirkten ebenso das jeweilige familiäre und lokale religiöse Brauchtum sowie die zahllosen kultisch-religiösen Feste in den Städten und Regionen der Levante¹. Götter und ihr Gefolge waren allgegenwärtig in der griechisch-römischen Welt², zumal sich Griechen und Römer jeweils für ein sehr religiöses Volk hielten. Religion war als soziale Wirklichkeit von höchster Wichtigkeit für die Stabilität der Gesellschaft, denn das Wohlergehen und

¹ Vgl. Jean-Marie André, *Griechische Feste, Römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike* (Leipzig: Reclam, 2002).

² Als Einführung vgl. Dietrich-Alex Koch, *Bilder aus der Welt des Urchristentums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).

die Erfolge galten vor allem den Römern als Zeichen der anhaltenden Gunst der Götter. Öffentliche wie nichtöffentliche Rituale dienten dazu, den Willen der Götter zu erkunden und sich ihrer Zuwendung weiterhin zu versichern³.

Natürlich waren auch die Mitglieder frühchristlicher Gemeinden von den sie umgebenden religiösen Vorstellungen und Bräuchen tief beeinflusst, besonders wenn sie sich als geborene Griechen oder Römer der neuen Bewegung anschlossen. Jeder Mensch bringt seine Traditionen und seine Geschichte mit! Die pagane Erzählkultur um Götter in Menschengestalt, um Helden wie Herakles oder andere Heroen gehörte zur Sozialisation vieler Heidenchristen, speziell in den Städten Kleinasiens und Griechenlands. Zudem waren die Alltagskultur und das Brauchtum stark griechisch geprägt. Hinzu kommt die griechisch-römische Popularphilosophie. Hier lassen die Schriften Senecas, Epiktets, Plutarchs und des Dion von Prusa erkennen, wie stark in der griechisch-römischen Religiosität und Philosophie ähnliche Fragestellungen wie in den frühchristlichen Gemeinden behandelt wurden (gelingendes Leben, Rettung, Freiheit, der Tod, das Jenseits usw.). Auch hier wird vielfach mehr als nur eine indirekte Beeinflussung vorgelegen haben, d. h. allein die Adressatenbezogenheit neutestamentlicher Schriften und die Rezeptionsprozesse auf Seiten der Gemeinde lassen die Bedeutung griechisch-römischer Vorstellungen für das Frühe Christentum erkennen. Schließlich ist die griechische Sprache zu nennen und mit ihr die bereits Jahrhunderte andauernde Prägung durch den Hellenismus⁴. Die griechische Sprache war z. Zt. des Neuen Testaments die Weltsprache, bis in die einfachsten Volksschichten hinab wurde Griechisch gesprochen oder zumindest verstanden⁵. Alle Autoren neutestamentlicher Schriften schreiben Griechisch, besonders Paulus konnte in seiner Mission mit einer Sprache auskommen und mit ihr alle gesellschaftlichen Schichten erreichen. Auch die Sprache der Diaspora-Juden des Mittelmeerraumes war Griechisch⁶. Weil jede sprachliche Äußerung Elemente eines bestimmten Weltbildes enthält und transportiert, kommt hier der

³ Cicero, *De natura Deorum* 2,8: „... religione, id est cultu deorum = hinsichtlich der Religion, d. h. der Kult/die Verehrung für die Götter“; zu den öffentlichen und rituellen Dimensionen antiker Religionen vgl. Bernhard Linke, *Antike Religion* (München: Oldenbourg, 2014).

⁴ Zum Hellenismus vgl. Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus I–III* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 [= 1836–1843]); Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10 (Tübingen: Mohr Siebeck, ²1969); Hans Dieter Betz, *Art. Hellenismus*, TRE 15 (Berlin: de Gruyter, 1986), 19–35; Hans-Joachim Gehrke, *Geschichte des Hellenismus* (München: Oldenbourg, ²1995); Hellmut Flashar (ed.), *Die Hellenistische Philosophie*, *Die Philosophie der Antike* 4,1.2 (Basel: Schwabe, 1994); Burkhard Meissner, *Hellenismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007).

⁵ Vgl. hierzu Günter Neumann/Jürgen Untermann (ed.), *Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit* (Köln/Bonn: R. Habelt, 1980).

⁶ Hier sind neben der Septuaginta und den anderen zahlreichen Schriften des hellenistischen Judentums vor allem Philo und Josephus zu nennen. Philo von Alexandria bezeichnet Griechisch als ‚unsere Sprache‘ (De Congressu, 44) und Josephus schreibt seine Geschichte des jüdischen Krieges um 78/79 n. Chr. für vorwiegend römische Leser auf Griechisch (vgl. Bellum 1,3).

sogenannte ‚topische Horizont‘ ins Spiel⁷. Jede sprachliche Äußerung bezieht sich über die konkrete Situation immer auch auf den summarischen Horizont aller konkurrierenden Lebensweltbilder einer Gesellschaft. Eine Aussage wird nur dann für die Adressaten plausibel und hat Überzeugungskraft, wenn sie das vorhandene kulturspezifische Vorwissen aufnimmt und durch Ergänzung, Variation oder gegenläufige Neuinterpretation anschließt. Zugespitzt formuliert: Die griechische Sprache transportiert immer auch Elemente griechischer Weltbilder.

All diese grundsätzlichen Aspekte werden in breiten Teilen der Forschung heute nicht mehr wirklich bestritten, aber damit fangen die Fragen und Probleme erst an: Wie kann ein griechischer oder römischer Einfluss bei neutestamentlichen Autoren genau nachgewiesen werden? Wenn ja, was bedeutet das? Was ist eine Parallele? Was ist ein Vergleich? Wann liegt eine Analogie, wann eine Genealogie vor? Wann kann man von Einfluss oder Ähnlichkeit sprechen? Sind pagane Einflüsse theologisch negativ zu werten und jüdische positiv? Wenn ja, warum eigentlich? Ist das Christentum eine synkretistische Religion und verliert damit ihren Absolutheits- und Wahrheitsanspruch? Oder wurden nicht die meisten griechischen Begriffe und Vorstellungen schon durch das hellenistische Judentum gefiltert und damit jüdischen Vorstellungen angeglichen? All diese Fragen wurden natürlich bereits in der Forschungsgeschichte erörtert und deshalb hilft ein Blick in diese Geschichte, die Probleme zu benennen und Lösungen vorzubereiten.

2. DIE GESCHICHTE DER RELIGIONSGESCHICHTLICHEN ERFORSCHUNG DES NEUEN TESTAMENTS

Systematisches religionsgeschichtliches Fragen und Wissen gibt es spätestens seit Herodot (ca. 484–425 v. Chr.), als Fach an der Universität etablierte sich die Religionswissenschaft erst in der 2. Hälfte des 19. Jh.⁸ Im Hinblick auf das Neue Testament stellt zweifellos das 1751/52 veröffentlichte *Novum Testamentum Graecum* des schweizerischen Gelehrten *Johann Jakob Wettstein* (1693–1754) eine neue Stufe der Forschung dar⁹. Zwar greift Wettstein auf die sogenannte Observationenliteratur des 17. und 18. Jh. zurück¹⁰, aber er überragt seine Vorgänger in zweifacher Hinsicht: 1) Er bietet mehr

⁷ Der ‚topische Horizont‘ hat seinen Ort in der Fundamentalrhetorik; er versucht all jene Vorgänge zu erfassen, die zur Bildung von allgemein anerkannten Überzeugungen führen. Vgl. dazu Otto Kaiser/Peter Oesterreich, *Die Rede von Gott und der Welt. Religionsphilosophie und Fundamentalarhetorik* (Ulm: Universitätsverlag, 1996).

⁸ Vgl. hierzu Udo Tworuschka, *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015).

⁹ Zu Wettstein vgl. Gerald Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart*, ABG 7 (Leipzig: EVA, 2001); Udo Schnelle, Art. Johann Jakob Wettstein, *TRE* 35 (Berlin: de Gruyter, 2003), 723–727.

¹⁰ Vgl. Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, 50ff.

als 30 000 Parallelstellen aus der griechischen und lateinischen Literatur, den Kirchenvätern und der rabbinischen Überlieferung. Diese Texte erweisen sich bis heute als religionsgeschichtliche Fundgrube von höchstem Wert. 2) Er verbindet seine Textsammlungen mit hermeneutischen und theologischen Erwägungen und legt so die Grundlagen für eine vergleichende Religionswissenschaft. Zur Ermittlung der Bedeutung eines Wortes oder Ausdrucks ist nicht nur der unmittelbare literarische Kontext wichtig, sondern auch die Verwendung dieser Wörter in außerbiblischen Schriften. Für ein umfassendes Verstehen ist es zudem notwendig, sich ganz in das kulturgeschichtliche Umfeld der Erstleser zu versetzen, um durch die Kenntnis der Sitten, Vorstellungen und Ausdrucksweisen zu verstehen, wie die Apostel den Glauben wirkten. Für Wettstein war selbstverständlich, dass die neutestamentlichen Schriftsteller über manche Dinge „wie Platoniker“, über andere „wie die Juden ihrer Zeit“ sprachen¹¹. Wettsteins Materialsammlung diente in der weiteren Entwicklung vielfach als Fundgrube¹², bevor sich dann in der Wende vom 19. zum 20. Jh. neue Fragestellungen durchsetzten.

Hier ist zunächst die auf Göttingen zentrierte *Religionsgeschichtliche Schule* zu nennen (ca. 1890–1920); so genannt wegen der persönlichen Beziehungen ihrer Mitglieder (William Wrede, Hermann Gunkel, Wilhelm Heitmüller, Wilhelm Bousset, Rudolf Otto, Ernst Troeltsch u.a.m.) und ihres universalen religionsgeschichtlichen Fragehorizontes¹³. In der Religionsgeschichtlichen Schule löste man sich von idealistischen oder dogmatisch beeinflussten Fragestellungen und sah sich allein einem an der historischen Wahrheit orientierten Forschen verpflichtet¹⁴. Die Unerbittlichkeit histo-

¹¹ Johann Jakob Wettstein, *Novum Testamentum Graecum* II (Amsterdam 1752), 882: „... ut Platonoci ... ut ejus temporis Judaei ...“

¹² Vgl. z. B. Edmund Spiess (ed.), *Logos spermaticós* (Hildesheim: Olms, 1976 = 1871).

¹³ Zur religionsgeschichtlichen Schule vgl. Gerd Lüdemann/Martin Schröder, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987); Gunnar Sinn, *Christologie und Existenz*, TANZ 4 (Tübingen: Francke, 1991). Sinn, *Christologie und Existenz*, 24, schlägt folgende analytische Definition des Begriffs vor: „Die Religionsgeschichtliche Schule ist eine innertheologische Bewegung, die um das Jahr 1890 aus einem Freundeskreis Göttinger Gelehrter erwuchs und vornehmlich deutschsprachige protestantische Neutestamentler umfaßte. Mit dem Vordringen der ‚Dialektischen Theologie‘ um das Jahr 1920 verlor sie entscheidend an Einfluß. In ihrer Blütezeit setzte sie sich zum Ziel, unter besonderer Beachtung des Volksglaubens, speziell im Vergleich mit der spätjüdischen und hellenistischen Religiosität, Eigenart, Entwicklung und bisweilen Absolutheit der christlichen Religion aufzuzeigen. Ihr Profil gewann sie durch die Abgrenzung gegenüber der einseitig literarkritisch verfahrenen Exegese, der Methode der Darstellung neutestamentlicher Theologie nach ‚Lehrbegriffen‘ und der von Ritschl beeinflussten Theologie.“

¹⁴ Im Hintergrund steht das Programm des Historismus des 19. Jh.; vgl. Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1874), in: L. v. Ranke's Sämtliche Werke. Zweite Gesamtausgabe Bd. 33/34, VII: „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen; so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen.“ Das theoretische Fundament des Historismus und zugleich eine präzise Beschreibung seiner Grenzen findet sich bei Johann Gustav Droysen, *Historik*, ed. P. Leyh

rischen Fragens und auch die Unbestimmtheit des Erkennens gelten wie für jedes geschichtliche Phänomen auch für das Christentum. „Ein reines, uninteressiertes Erkenntnisinteresse, das jedes sich wirklich aufdrängende Ergebnis annimmt, muß ihn leiten.“¹⁵ Der Exeget darf sich weder am Kanonbegriff noch einer anderen dogmatischen Konstruktion orientieren: „Wo man die Inspirationslehre streicht, kann auch der dogmatische Begriff des Kanons nicht aufrechterhalten werden.“¹⁶ Dogmatische Setzungen konnten eine Sondergeschichte des Christentums nicht mehr begründen, sondern es wurde in die allgemeine Religionsgeschichte integriert und als ein synkretistisches Phänomen gewertet. Diese Aufgabe kann nur im Rahmen einer urchristlichen Religionsgeschichte bzw. einer Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie in Angriff genommen werden. Der für die Sache passende Name sollte lauten: „urchristliche Religionsgeschichte bzw. Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie.“¹⁷ Es geht also darum, auch die Lehren des frühen Christentums in all ihrer zeit- und religionsgeschichtlichen Bedingtheit und ihrer historischen Entwicklung zu erfassen, vor allem im Hinblick auf den Hellenismus. Weil die Praxis die Theorie bestimmte, muss die neutestamentliche Theologie in die weite Welt religiöser Erfahrungen, in eine breitere Religionsgeschichte eingeordnet werden. Damit wurde auch das Christentum zu einem synkretistischen Phänomen und die Frage nach der Absolutheit des Christentums stand auf der Tagesordnung. Wenn eine neue Religion sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihren Ausdrucksweisen aus anderen Religionen bzw. religiös-philosophischen Anschauungen erwächst, dann kann sie keine Einzigartigkeit mehr für sich in Anspruch nehmen! Die strengen Methoden der Geschichtswissenschaft vorurteilslos auf das Neue Testament und das gesamte Urchristentum anzuwenden, das war das Ziel der meisten Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule.

Hier zeigen sich freilich auch zugleich die Grenzen eines solchen Ansatzes, denn die Religionsgeschichtliche Schule ist nicht unwesentlich von einer hermeneutischen Naivität geprägt¹⁸. Vor allem der ‚objektive‘ Geschichtsbegriff, aber auch Termini wie Synkretismus, Religionsgeschichte oder Traditionsgeschichte bleiben vielfach unbestimmt und nicht wirklich reflektiert. Ebenso methodisch kaum fassbar sind die postulierten mündlichen Überlieferungen und die hinter ihnen stehenden religiösen Erfahrungen der frühen Gemeinden. Nicht mehr der neutestamentliche Text, sondern seine

(Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977 = 1857/1882).

¹⁵ William Wrede, Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, in: Georg Strecker (ed.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WdF 367 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 = 1897), (81–154) 84.

¹⁶ Wrede, *Ueber Aufgabe und Methode*, 85.

¹⁷ Wrede, *Ueber Aufgabe und Methode*, 153f.

¹⁸ Vgl. Henning Paulsen, Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule, in: ders.: *Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums*, WUNT 99 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1997), 426–461.

vermutete Vorgeschichte steht im Mittelpunkt. Hinzu kommt der Hang zu spekulativen Geschichtstheorien, wo im Kopf des Exegeten kurzerhand Jahrhunderte übersprungen werden und traditionsgeschichtliche Kontinuität behauptet wird. Als ein Beispiel sei W. Boussets spekulativer Gnosisbegriff genannt¹⁹, der die Gnosis aus einer vorchristlichen babylonisch-iranischen Mischreligion erklärte, dabei Jahrhunderte übersprang und durch die Aufnahme bei R. Bultmann einen großen Einfluss gewann²⁰. Die Religionsgeschichtliche Schule hatte eine große Wirkungsgeschichte, war aber zugleich nie unumstritten. Ein sehr eigenständiger Kritiker war *Adolf Schlatter* (1852–1938)²¹. Die Methodik der Arbeit Schlatters kann als historisch-philologische Texterklärung und -auslegung verstanden werden, die hermeneutisch bewusst auf dem Boden des biblischen Wahrheitszeugnisses steht. Konsequenterweise wendet sich Schlatter in umfangreichen Studien dem antiken Judentum und den neutestamentlichen Schriften auf ihrem jüdischen Hintergrund zu. Methodisch steht dabei das Erlernen und Beherrschen der Sprachen obenan. Umfassende philologische Kenntnisse sind für Schlatter notwendige Voraussetzung für alles historische und theologische Arbeiten. „Nach meiner Regel, daß das Auge das Denken erwecke und das Geschichtsbild aus dem Sichtbaren zu schöpfen sei, stand mir bei der neutestamentlichen Arbeit die Sprache oben an.“²² Besonders Philo und Josephus als den neutestamentlichen Autoren zeitlich nahestehende Personen wurden einer umfassenden historischen und philologischen Analyse unterzogen, um so die Evangelisten und Apostel des Neuen Testaments besser verstehen zu können. Mit der philologischen Kompetenz verbindet sich eine historische Gesamtschau, die der Apostelgeschichte folgend das entstehende frühe Christentum in großer Kontinuität zum Judentum sieht und zu einer ausschließlichen Betonung der biblischen Überlieferung gegenüber allen anderen historischen Phänomene führt. Dies veranlasste Schlatter zu einer vehementen Ablehnung dessen, was er das ‚griechische Denken‘ nennt. Dem Griechentum rechnete er den eigenmächtigen Empirismus und Rationalismus zu, der sich im Licht des Evangeliums als Ohnmacht des Menschen erwiesen hat. „Die Not, mit der uns das griechische Denken belastet hat, ist die Entstellung unseres Denkens zum Rationalismus; somit war die Ausscheidung der rationalistischen Traditionen aus meinem Denken meine Pflicht.“²³ Vertieft wurde die

¹⁹ Vgl. Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907).

²⁰ Vgl. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr & Siebeck, ⁴1961), 166–186.

²¹ Vgl. hierzu Werner Neuer, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche* (Stuttgart: Brockhaus, 1996).

²² Adolf Schlatter, Selbstdarstellung, in: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I*, ed. Ernst Stange (Leipzig: Meiner, 1925, 1–27) 20.

²³ Schlatter, Selbstdarstellung, 8; vgl. ferner: „Wenn wir uns mit der Passivität des Sehens und Hörens begnügen wollten, hätten wir den griechischen Standort nicht wirklich verlassen ...“ (a.a.O., 9). „Damit war ich auch von der griechischen Ethik befreit“ (a.a.O., 10).

negative Wertung des Griechentums durch die Auseinandersetzungen mit der Religionsgeschichtlichen Schule, der Schlatter vorwarf, die Geschichte Gottes in eine religiöse Idee aufzulösen und historisch den Einfluss des griechischen Denkens auf das frühe Christentum maßlos zu überschätzen.

Einen eigenständigen Typ religionsgeschichtlicher Forschung stellte im ersten Drittel des 20. Jh. das *Corpus Hellenisticum* dar²⁴. Angestoßen wurde es von Georg Heinrici (1844–1915), der im Kontext einer religionsgeschichtlich sehr aktiven Leipziger Fakultät arbeitete und als Erster über einen ‚neuen‘ Wettstein nachdachte²⁵. Wie die religionsgeschichtliche Schule sah das *Corpus Hellenisticum* das frühe Christentum tief in die hellenistische Welt eingebettet, ohne aber seine historische und inhaltliche Sonderstellung zu relativieren²⁶. Anders als bei der Religionsgeschichtlichen Schule führte die Aufdeckung und Beschreibung der Historizität/Kontextualität der Normative (speziell des Kanons) gerade nicht zu theologischen Werturteilen und Distanzierungen von Inhalten²⁷. Basis und Ausgangspunkt war hier allein der vorliegende neutestamentliche Text, der vor allem philologisch in den Blick genommen wurde und zu dem zahlreiche Parallelen auf Karteikarten gesammelt wurden. Das Projekt ging 1921 nach Halle über, wo Ernst von Dobschütz (1870–1934) es in besonderer Weise förderte. In Halle durchlebte es eine wechselvolle Geschichte. Nicht nur die Kriegszeit und die schwierigen Umstände in der DDR verhinderten geplante Veröffentlichungen, sondern auch unerwartete Schicksalsschläge. Hans Windisch (1881–1935) starb bereits ein gutes hal-

²⁴ Arbeiten zur Religionsgeschichtlichen Schule versuchen mitunter den Eindruck zu erwecken, als sei diese Richtung die einzig relevante Bewegung gewesen, die zu dieser Zeit religionsgeschichtlich gearbeitet habe; zur Kritik an dieser (bewussten oder unbewussten) historischen Fehleinschätzung vgl. Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, 223.

²⁵ Hier ist eine begriffliche Schärfung vonnöten: Wenn Heinrici, Deissmann und von Dobschütz gelegentlich von der Notwendigkeit eines ‚neuen Wettstein‘ sprachen, meinten sie etwas anderes als das aktuelle Projekt ‚Neuer Wettstein‘ in Halle. Ihnen schwebte mit dem *Corpus Hellenisticum* ein Projekt vor, das weit darüber hinausging: „Es zielte auf die Erarbeitung eines Sammelwerks, in dem nicht weniger als ‚alle bekannten und erreichbaren Parallelen zum NT‘ (Zitat Ernst von Dobschütz, Zum *Corpus hellenicum*, *ZNW* 24 [1925], [43–51] 44) aus der hellenistischen Welt erfasst und dargeboten werden sollten“ (Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, 125). Der ‚alte‘ Wettstein war dabei immer eine Art Vorbild, das man aber im Hinblick auf die Breite und Vollständigkeit weit hinter sich lassen wollte. Zu Heinricis Werk und seinen zeitgeschichtlichen Umständen vgl. umfassend Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, 122–192.

²⁶ Hierin liegt der entscheidende Unterschied zwischen beiden Richtungen; vgl. Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, 156: „Gegenüber den Thesen, das Christentum sei eine synkretistische Religion (Gunkel) bzw. gehöre in seiner paulinischen Ausprägung in den Zusammenhang der spätantiken Mysterienreligionen (R. Reitzenstein), betonte Heinrici die religionsgeschichtliche Unableitbarkeit, Eigenständigkeit und Originalität des frühen Christentums.“

²⁷ Vgl. Ernst von Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters* (Leipzig: Hinrichs, 1904), der gegen den synkretistischen Ansatz der Religionsgeschichtlichen Schule einwendet: „Wäre das Christentum von vornherein nichts weiter gewesen als ein derartiges synkretistisches Religionsgebilde ekstatisch-magisch-asketischer Art, es wäre nicht wert gewesen, jene Sekte der Ophiten etc. zu überdauern und nach den ehernen Gesetzen der Geschichte hätte es untergehen müssen ...“ (zitiert nach Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament* [Freiburg: Karl Alber, 1970], 400f).

bes Jahr nach seiner Berufung nach Halle und hinterließ eine empfindliche Lücke. 1939 kam das Corpus-Pagano-Hellenisticum zu Anton Fridrichsen (Uppsala), 1955 dann zu Willem van Unnik nach Utrecht, das Corpus Judaeo-Hellenisticum hingegen verblieb in Halle. Hervorzuheben sind nach 1945 im Besonderen die Arbeiten von Gerhard Dellling (1905–1986), Traugott Holtz (1931–2007) und Nikolaus Walter (1932–2013), die in unterschiedlicher Intensität am Corpus Hellenisticum weiterarbeiteten²⁸. Insbesondere Gerhard Dellling bemühte sich um eine Erweiterung des Materialbestandes, allerdings kam es auch unter ihm nicht zu der seit langem geplanten Veröffentlichung einer großen Sammlung von Parallelen. Auch die in den 70er/80er Jahren in Utrecht (Pieter Willem van der Horst) und Chicago (Hans-Dieter Betz) angedachten Projekte zur Erschließung hellenistischer Quellen für das Neue Testament wurden nie realisiert.

Nach dem 2. Weltkrieg verlief die Entwicklung insgesamt in unterschiedliche Richtungen. Zunächst dominierte die Sicht der Religionsgeschichtlichen Schule, befördert durch Rudolf Bultmann und seine Schüler. Bis in die 60er und 70er Jahre hinein war es selbstverständlich, einen starken Einfluss der Gnosis und der Mysterienreligionen auf das frühe Christentum anzunehmen. Eine Gegenposition vertrat Martin Hengel (1926–2009), der deutlich in der Kontinuität von Adolf Schlatter stand. Auch Hengel ist ein exzellenter Kenner des antiken Judentums und verbindet dies mit einer einflussreichen religionsgeschichtlichen Hypothese: „Was an ‚paganen Einflüssen‘ im Urchristentum vermutet wurde, kann durchweg auf jüdische Vermittlung zurückgehen. Nirgendwo läßt sich eine direkte bleibende Beeinflussung durch heidnische Kulte oder nichtjüdisches Denken nachweisen. Was man im Neuen Testament gemeinhin als ‚hellenistisch‘ bezeichnet, stammt in der Regel aus jüdischen Quellen, die sich freilich der ‚religiösen Koine‘ der hellenistischen Zeit weder entziehen wollten noch konnten.“²⁹ Der apologetische Akzent ist unübersehbar, ‚nirgendwo‘ lasse sich direkter Einfluss ‚heidnischen‘ Denkens nachweisen. ‚Heidnisches‘ Denken wird hier – wie bei Schlatter – offenbar als grundsätzlich unsachgemäß empfunden, während ‚jüdisches‘ Denken in heilsgeschichtlicher Kontinuität steht und deshalb auch historisch und theologisch als sachgemäß gilt. Hengel folgt u. a. Larry W. Hurtado, der im Hinblick auf den Logos-Begriff feststellt: “There is no evidence that the author of GJohn had direct acquaintance with Greek philosophy. In any case, whatever Greek philosophical origins or influences may have been behind the use of ‘Logos’ in GJohn were mediated, and

²⁸ Vgl. z. B. Gerhard Dellling, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* (Berlin: EVA, 1970).

²⁹ Martin Hengel, Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung, *ThBeitr* 28 (1997), (197–210) 198; vgl. ferner DERS., *Der Sohn Gottes* (Tübingen: Mohr & Siebeck, ²1977), 104ff.

thoroughly adapted, by the Jewish tradition on which the author drew.”³⁰ Jörg Frey geht sogar so weit, in diesem Kontext (in Anlehnung an M. Hengel) von einer neuen ‚religionsgeschichtlichen Schule‘ zu sprechen: „Im Anschluss an die Arbeiten Hengels und einige andere, interessanterweise v.a. britische Forscher hat sich inzwischen eine Bewegung in der Forschung formiert, die in ausdrücklicher Antithese gegen die Arbeiten der alten Religionsgeschichtlichen Schule die Herausbildung der urchristlichen Christologie nicht mehr aus hellenistisch-synkretistischem Einfluss, sondern dezidiert aus palästinisch- oder hellenistisch-jüdischen Sprachformen, ... versteht“³¹. Hier werden falsche Alternativen aufgestellt, denn man kann nicht von einer ‚neuen religionsgeschichtlichen Schule‘ sprechen, wenn der griechisch-römische Bereich fast ganz ausgeblendet wird!³² Die historisch und hermeneutisch entscheidende Frage lautet: Ist es theologisch sinnvoll und historisch möglich, zur Erhellung des Profils der neutestamentlichen Schriften einem Traditionsstrom, dem jüdischen, eine exklusive, ja alleinige Bedeutung zuzumessen? Im Einzelfall ist es natürlich denkbar, dass griechische Termini durch Vermittlung des hellenistischen Judentums im Neuen Testament aufgenommen wurden. Unhistorisch und religionsgeschichtlich eher unwahrscheinlich ist jedoch die generelle Aussage, dies gelte für alle Überlieferungsprozesse und geradezu nichts sei aus dem griechischen oder römischen Bereich direkt übernommen worden. Der Hinweis auf die Pluralität des Judentums und die tiefgreifende Hellenisierung Jerusalems reicht keineswegs aus, um den Umgang mit Themen wie Freiheit, Leiden, Gewissen, Logos, Geist in den Metropolen Kleinasiens oder Griechenlands zu erklären. Hier zeigen vielmehr die Schriften Senecas, Epiktets, Plutarchs und eines Dion von Prusa, in welchem Ausmaß in der griechisch-römischen Religiosität und Philosophie vergleichbare Fragestellungen behandelt wurden, die auch eine direkte Beeinflussung erwarten lassen. Zumal viele Gemeindeglieder in Griechenland, Kleinasien und Rom mit diesen Vorstellungen aufwuchsen, d. h. allein die Adressatenbezogenheit neutestamentlicher Schriften und die Rezeptionsprozesse auf Seiten der Gemeinde lassen sich nicht auf eine Filterfunktion durch das hellenistische Judentum beschränken.

Hier setzen die neueren Textsammlungen zum Verhältnis Neues Testament – Hellenismus an. Während für den jüdischen Bereich mit dem ‚Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch‘ (Veröffentlichung 1922–1928) von Paul Billerbeck

³⁰ Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 366.

³¹ Jörg Frey, Eine neue religionsgeschichtliche Perspektive: Larry W. Hurtados *Lord Jesus Christ* und die Herausbildung der frühen Christologie, in: Cilliers Breytenbach/Jörg Frey (ed.), *Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte* (Leiden: Brill, 2013, 117–169), 122. Frey interpretiert Paulus ausschließlich auf jüdischem Hintergrund, was m. E. sowohl eine Verkürzung/Vereinfachung seiner kulturellen Weite als auch seiner theologischen Anschlussfähigkeit darstellt.

³² Dies ist z. B. bei Hurtado, *Lord Jesus Christ*, der Fall, der auf den gesamten griechisch-hellenistischen Bereich faktisch nicht eingeht (im ausführlichen Stellenregister erscheinen Seneca und Epiktet nur je einmal!).

wenigstens eine Textsammlung zur Verfügung stand³³, die auch im akademischen Unterricht benutzt werden konnte, fehlte genau dies für den griechisch-römischen Bereich. Nur begrenzt geschlossen wurde diese Lücke durch die von Walter Grundmann 1967 hg. Textsammlung im Rahmen des dreibändigen Standardwerkes ‚Umwelt des Urchristentums‘ von Leipoldt/Grundmann³⁴. Zwar wird ein repräsentativer Querschnitt durch die Welt des Hellenismus geboten, aber die Anzahl der Texte ist relativ gering. Eine ausdrückliche Bevorzugung paganer Texte nimmt das 1987 erschienene ‚Religionsgeschichtliche Textbuch‘ von Klaus Berger und Carsten Colpe (1929–2009) vor. „Texte aus der paganen Umwelt des Neuen Testaments werden mit gewissem Vorzug angeführt“³⁵. Berger/Colpe bieten insgesamt ca. 630 Texte, eingeleitet mit sehr bedenkenswerten methodischen Überlegungen und Definitionen. Die englische Übersetzung durch Eugene Boring ‚Hellenistic Commentary to the New Testament‘³⁶ ist eine Erweiterung, da Boring ca. 350 neue Texte mitaufnimmt, die ihm im Rahmen des ‚Neuen Wettstein‘ zur Verfügung gestellt wurden.

Das Projekt ‚Neuer Wettstein‘ wurde 1986 in Göttingen von Georg Strecker (1929–1994) initiiert³⁷ und ging 1993 unter der Leitung von Udo Schnelle nach Halle über³⁸. Der ‚Neue Wettstein‘ bietet genuin griechische und römische Texte, aber auch zahlreiche Texte des hellenistischen Judentums (vor allem Philo und Josephus). Bisher liegen fünf Bände vor, die insgesamt ca. 18.000 Texte enthalten³⁹. Der ‚Neue Wett-

³³ Hermann L. Strack/Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I–IV (München: Beck, 1926–1928). Alleiniger Autor war Paul Billerbeck; vgl. Joachim Jeremias, Art. Paul Billerbeck, *TRE* 6 (Berlin: de Gruyter, 1980), 640–642.

³⁴ Johannes Leipoldt/Walter Grundmann (ed.), *Umwelt des Urchristentums* II (Berlin: EVA, 1979). Weitere Textsammlungen: Charles Kingsley Barrett, *Die Umwelt des Neuen Testaments*, WUNT 4 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1959). Nachfolge- und Neuausgaben: Charles Kingsley Barrett/Claus Jürgen Thornton, *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1991); Jens Schröter/Jürgen K. Zangenberg, *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr & Siebeck, 2013).

³⁵ Klaus Berger/Carsten Colpe (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 15; Begründung: „Wiederholung von Bekanntem sollte vermieden werden – vor allem aber: Der Gebrauch paganer Texte ist in methodischer und in systematisch-theologischer Hinsicht mit den weitaus größeren Problemen behaftet; für diese größeren Schwierigkeiten sollen Lösungsmodelle angeboten werden“ (ebd.).

³⁶ M. Eugene Boring/Klaus Berger/Carsten Colpe (ed.), *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1995).

³⁷ Vgl. dazu Georg Strecker, Das Göttinger Projekt »Neuer Wettstein«, *ZNW* 83 (1992), 245–252.

³⁸ Angesichts seiner Erkrankung übertrug Georg Strecker 1993 mir die Leitung des Projektes. 1996 konnte mit Bd. II/1.2 des Neuen Wettstein der Hauptertrag der Göttinger Zeit des Projektes (Leitung: Gerald Seelig [1957–2012]) veröffentlicht werden; zum methodischen Konzept vgl. Gerald Seelig, Einführung, in: *Neuer Wettstein* II/1, ed. Georg Strecker/Udo Schnelle (Berlin: de Gruyter, 1996), IX–XXIII. Die weiteren Bände wurden in Halle erarbeitet (Hauptmitarbeiter: Manfred Lang und Michael Labahn).

³⁹ *Neuer Wettstein* II/1.2, ed. Georg Strecker/Udo Schnelle (Berlin: de Gruyter, 1996); *Neuer Wettstein* I/2, ed. Udo Schnelle/Michael Labahn/Manfred Lang (Berlin: de Gruyter, 2001); *Neuer Wettstein* I/1.1, ed. Udo Schnelle/Michael Labahn/Manfred Lang (Berlin: de Gruyter, 2008); *Neuer Wettstein*

stein‘ nimmt ausdrücklich Impulse der Anfangszeit des Corpus Hellenisticum auf: Religionsgeschichtliche Offenheit, d. h. keine Präferenzierung irgendeiner Großtheorie, sondern Prüfung und Entscheidung im Einzelfall. Dafür muss das religionsgeschichtlich relevante Material zugänglich sein; dies versucht der ‚Neue Wettstein‘ zu bieten. Die religionsgeschichtliche Offenheit bleibt hier auf der Darstellungsebene gewahrt (zentrale Texte mit kurzen Einleitungen) und überlässt den Benutzern und Benutzerinnen die Entscheidung, sowohl hinsichtlich des religionsgeschichtlichen Primärhintergrundes als auch hinsichtlich möglicher Einflüsse auf den neutestamentlichen Text (sprachliche Parallele?/inhaltliche Parallele?/Analogie?/Genealogie?)⁴⁰. Nicht Selektion, die häufig in religionsgeschichtlichen Vor-Urteilen begründet ist, sondern eigenständige Interpretationen und Entscheidungen will der Neue Wettstein ermöglichen. Noch ein zweiter Aspekt der Anfangszeit des Corpus Hellenisticum wird mit dem ‚Neuen Wettstein‘ aufgenommen: Das Modell der religionsgeschichtlichen Offenheit soll den Blick auf die eigenständige und vielfach kreative Verarbeitung antiker Vorstellungen im entstehenden Christentum lenken. Sie zeigt sich vor allem in einer einzigartigen Literaturproduktion und der Ausprägung einer eigenständigen Sprach- und Denkwelt⁴¹. Weder die Synkretismus-Kategorie der Religionsgeschichtlichen Schule noch die einseitige Fixierung des Tübinger Modells auf den jüdischen Überlieferungsstrang werden dem gerecht.

3. DAS NEUE TESTAMENT ALS TEIL DES HELLENISMUS

Das Neue Testament ist ein Teil des Hellenismus, denn es hat unbestreitbar teil an der griechisch-römisch-orientalisch geprägten Einheitskultur des 1. Jh. n. Chr. Der Grad dieser Teilhabe wird allerdings sehr unterschiedlich bestimmt. Drei Modelle können m. E. unterschieden werden: 1) Es liegt eine starke indirekte und teilweise direkte Beeinflussung vor, bei der auch genuin griechische Vorstellungen eine Rolle spielen (z. B. Hans Dieter Betz, Hans-Josef Klauck, Udo Schnelle). 2) Es existiert eine gewisse Beeinflussung, die aber durch das hellenistische Judentum vermittelt und gefiltert wurde (z. B. Martin Hengel, Larry Hurtado, Jörg Frey). 3) Fast alle neutestamentlichen Autoren, vor allem Paulus, verbleiben innerhalb des Judentums, so dass von keiner wirklichen Beeinflussung gesprochen werden kann. So wird in Teilen der anglo-amerikanischen ‚new perspective‘ der griechisch-römische Bereich bewusst nicht wirklich be-

I/1.2 (1), ed. Udo Schnelle/Manfred Lang (Berlin: de Gruyter, 2013).

⁴⁰ Vgl. dazu Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, 260–333.

⁴¹ Vgl. dazu Udo Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 457–495.

rücksichtigt (z. B. E. P. Sanders, N. T. Wright)⁴² und die ‚Paul within Judaism Perspective‘ behauptet, Paulus habe das Fundament des Judentums nie verlassen, sondern nur nach Wegen gesucht, heidnischen Christusgläubigen den Zugang zum einen erwählten Volk Gottes zu ermöglichen⁴³.

Wie also lässt sich methodisch gesichert die Frage beantworten, wie stark das Neue Testament nicht nur vom Hellenismus allgemein, sondern auch von genuin griechisch-römischen Vorstellungen geprägt ist?

1) Zunächst muss ein angemessenes *Kultur- und Kommunikationsmodell* entwickelt werden. Bei der Entstehung des frühen Christentums haben wir es eindeutig mit *sich überlagernden Kulturräumen* zu tun, was in der Anfangszeit neuer religiöser Bewegungen der Normalfall sein dürfte⁴⁴. Der Mensch ist ein erzählendes und darin deutendes Kulturwesen und wenn sich Kulturräume überlagern, kann sich eine neue Identität nur erfolgreich ausbilden, wenn sie verschiedenartige Einflüsse aufzunehmen und zu integrieren vermag. Es gab und gibt immer ein Über- und Nebeneinander von gemeinsamen und differenten Welten und Lebensformen. Dabei sind Eindeutigkeit und Durchlässigkeit gleichermaßen Voraussetzungen für gelungene kulturelle Neuformungen. All dies vollzog sich nicht als absoluter Bruch mit der Vergangenheit, sondern in der Regel als Prozess der Anknüpfung, der Abgrenzung, des Umdeutens, des Ablegens und der Neubestimmung, wobei all diese Begriffe keine strikten Gegensätze darstellen, sondern über längere Zeit nacheinander und/oder nebeneinander ablaufen konnten. Hier lässt sich allerdings eine Grundbewegung beobachten: Im frühen Christentum vollzog sich schon sehr früh eine Wertegeneralisierung als kulturelle Synthese, indem verschiedene Wertemuster auf einer höheren Stufe zusammengefasst wurden⁴⁵. Sowohl Glaubende aus der jüdischen als auch der griechisch-römischen Welt konnten bei den Wertetraditionen der neuen frühchristlichen Welt Gemeinsamkeiten mit ihren eigenen religiösen Wurzeln entdecken, an die sie emotional teilweise immer noch gebunden waren. Bei der Wertegeneralisierung geht es um die Regulierung und den Ausgleich

⁴² Einen Forschungsüberblick zur ‚New Perspective‘ bieten z. B. Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2004); Jens-Christian Maschmeier, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven*, BWANT 189 (Stuttgart: Kohlhammer, 2010); Ivana Bendik, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“* (Stuttgart: Kohlhammer, 2010).

⁴³ Vgl. dazu Mark D. Nanos/Magnus Zetterholm (ed.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2015).

⁴⁴ Vgl. hierzu Udo Schnelle, Historische Anschlussfähigkeit. Zum hermeneutischen Horizont von Geschichts- und Traditionsbildung, in: J. Frey/U. Schnelle (ed.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, WUNT 175 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 2004), 47–78.

⁴⁵ Vgl. Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften* (München: Juventa, 1985), 41, wonach gesellschaftliche Wandlungsprozesse „durch eine Werteverallgemeinerung vervollständigt werden, wenn die verschiedenen Einheiten in der Gesellschaft angemessene Legitimation und Orientierungsweisen für ihre neuen Handlungsmuster erlangen sollen.“

kultureller Traditionen, sie ist in der Regel das Resultat von Kommunikation, Integration und Neubestimmung.

Innerhalb dieses komplexen Gesamtbefundes war eine erfolgreiche *Kommunikation* nur durch *bewusste Anschlussfähigkeit* zu erlangen. Die großen Erfolge der frühchristlichen Mission lassen sich nur aus einer Kombination völlig neuer Gedanken (z. B. Kreuzestheologie) mit der bewussten Anknüpfung, gezielten Aufnahme und absichtsvollen Neuinterpretation geläufiger religiös-ethischer Vorstellungen erklären (z. B. der Geist als Kommunikationsmittel zwischen Gott und Mensch)⁴⁶. Die frühchristlichen Theologen/Missionare waren in der Lage, verschiedene kulturelle Traditionen in sich aufzunehmen und schöpferisch weiterzuentwickeln, aber auch Grenzen zu setzen (z. B. beim Kaiserkult). Die Traditionsgebundenheit eines Autors erfährt in der Exegese zumeist nur eine einlinige Interpretation, wonach das Denken des Autors durch die Traditionen bestimmt wird. Traditionen werden aber nicht ungefiltert übernommen, sie verbinden sich mit neuen Elementen, werden angereichert, transformiert und teilweise okkupiert, um innerhalb eines neuen Koordinatensystems eine neue Bedeutung zu erhalten. Hinzu kommt, dass immer von einer doppelten Traditionsgebundenheit auszugehen ist: der Apostel/Missionare und ihrer Gemeinden!

2) Es muss festgelegt werden, welcher ungefähre *Schriftenkanon* als Bezugspunkt gelten soll. Bekanntlich wurden die Texte des Neuen Testaments von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann als Binnenliteratur minderer Qualität („Kleinliteratur“) betrachtet, die faktisch nur für den Gebrauch in den eigenen Zirkeln bestimmt waren⁴⁷. Bestimmend für diese Sicht war der Vergleich mit der klassischen attischen Literatursprache eines Thukydides, Xenophon, Isokrates, Demosthenes, Lysias, Plato und deren Nachahmern, die Eduard Norden als ‚Kunstprosa‘ klassifiziert hatte⁴⁸. Dieser Vergleich ist allerdings problematisch, denn nicht die Literatur des 5. oder 4. Jh. v. Chr. sollte der Ausgangspunkt sein, sondern allein die Literatur zur Zeit des Neuen Testaments. Autoren wie Philo, Josephus, Cicero, Seneca, Epiktet, Plutarch, Dion von Prusa,

⁴⁶ Vgl. nur 2Kor 3,17 und Joh 4,24; dazu die Vergleichstexte in: Udo Schnelle/Michael Labahn/Manfred Lang (ed.), *Neuer Wettstein* I/2, 226–234.

⁴⁷ Vgl. Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1971 = 1919), 2: „Die urchristliche Literatur hat sich aus privaten Niederschriften bis an die Grenze der großen Literatur entwickelt; nur zwei oder drei ihrer Texte gehören in die Nähe eines Philon oder Josephus. Alles übrige ist nichtliterarisch oder Klein-Literatur. Diese Entwicklung verläuft ohne direkte Fühlung mit der großen Literatur“. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 = 1921), übernimmt diese Sicht und will den Evangelien keine literarische Gattungsqualität zusprechen. So gilt: „Mk ist eben noch nicht in dem Maße Herr über den Stoff geworden, daß er eine Gliederung wagen könnte“ (DERS.: *Geschichte*, 375) und alle Evangelisten verfügen „nicht über die für die hohe Literatur ausgebildete Kompositionstechnik“ (a.a.O., 397).

⁴⁸ Vgl. Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* I.II (Leipzig: Teubner, 1898).

pseudepigraphische Briefe⁴⁹ und nichtliterarische Texte sind dann der hauptsächliche Vergleichspunkt. Die hellenistische Koine ist zwar von der hohen Literatursprache zu unterscheiden, was aber keineswegs heißt, dass sie eine unliterarische Sprache war und ausschließlich von Ungebildeten gesprochen wurde⁵⁰. Dann kommen auch die populären Systeme der griechisch-römischen Philosophie hinreichend in den Blick, die in allen Städten des Reiches präsent waren und in zweifacher Weise mit dem entstehenden Christentum vergleichbar sind: a) In ihnen kam den Göttern/Gott eine zentrale Rolle zu⁵¹, d. h. auf diesem spezifischen Hintergrund profilierte sich das frühchristliche Gottesbild. b) Die Popularphilosophie wies als Praxisunternehmen vor allem eine ethische Ausrichtung auf⁵², wiederum ein starker Vergleichspunkt mit der frühchristlichen Literatur. Was für die Philosophie des 1. Jh. n. Chr. gilt, trifft auch für die entstehende Theologie zu: Sie ist ein Heilmittel, um gut zu leben und gut zu sterben. Die Nachfolger des Sokrates und die Nachfolger des Jesus von Nazareth praktizierten einen vergleichbaren Lebensstil, traktierten vergleichbare Themen und produzierten vergleichbare Literatur. Hinzu kommen neben der gesamten jüdischen Literatur auch römische Dichtung (z. B. Vergil, Horaz, Ovid), Satire (z. B. Martial, Juvenal) und Geschichtsschreibung (z. B. Livius) als Zeugnisse zeitgenössischen Lebensgefühls.

3) Es muss geklärt werden, nach welchen *Kriterien die Textanalysen und Textvergleiche* durchgeführt werden. Liegt bei bestimmten Vorstellungen und Begriffen eine Parallele vor oder ein Vergleich, eine Bezugnahme, eine Transposition, eine Entlehnung, eine Antithese oder nur eine entfernte Ähnlichkeit?⁵³ Die Liste ließe sich leicht verlängern und es müsste in jedem Fall definiert werden, was genau unter diesen Kategorien zu verstehen ist. Ferner: Wann liegt eine Analogie, wann eine Genealogie vor? Wann kann man von Einfluss oder Ähnlichkeit sprechen? Während die ältere Forschung (z. B. die Religionsgeschichtliche Schule) dazu neigte, aus Ähnlichkeiten/Übereinstimmungen

⁴⁹ Zum Beispiel die Kynikerbriefe; vgl. hier Abraham J. Malherbe (ed.), *The Cynic Epistles* (Atlanta: SBL, 1977); Eike Müseler (ed.), *Die Kynikerbriefe* I.II (Paderborn: Schöningh, 1994).

⁵⁰ Vgl. Robert Browning, Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch, in: Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie* (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1997), 156–162, unterscheidet zwischen der volkssprachlichen und der literarischen Koine, zu der er z. B. das Neue Testament und Epiktet zählt. Vgl. ferner Marius Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments* (Paderborn: Schöningh, 2001), 29f. „Die Autoren des Neuen Testaments zeigen durchweg beachtliche literarische Fähigkeiten und sind sich ihres Griechisch vollkommen sicher“; vgl. ferner Stanley E. Porter/Andrew W. Pitts (ed.), *Language of the New Testament: Context, History and Development* (Leiden: Brill, 2013).

⁵¹ Vgl. Maximilian Forschner, *Die Philosophie der Stoa* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018), 10: „In der neueren Stoaforchung findet allmählich die Einsicht allgemeine Zustimmung, dass die Philosophie der Stoa in der (naturphilosophisch-pantheistischen) Theologie ihre geistige Mitte hat.“

⁵² Vgl. dazu Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform* (Frankfurt: Fischer, 2005); Heinrich Niehues-Pröbsting, *Die antike Philosophie* (Frankfurt: Fischer, 2004), 142–219.

⁵³ Vgl. hier Berger/Colpe, *Textbuch*, 18–26; Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, 260ff.

umfassende Genealogie mit Werturteilen abzuleiten, ist die aktuelle Forschung hier zu Recht sehr viel zurückhaltender. Kausale Zusammenhänge können nur selten oder gar nicht hergestellt werden und es geht dabei nicht um Ursachen oder Abhängigkeiten, sondern um Rezeptions- und Verstehenshorizonte!

4) Einlinige Ableitungen sind auch gar nicht zu erwarten, weil bei fast allen zentralen Begriffen (z. B. Gerechtigkeit, Freiheit, Gesetz, Glaube usw.) eine *doppelte Traditionstiefe* vorliegt, nämlich sowohl im Judentum als auch im Hellenismus⁵⁴. Dies bildete eine der entscheidenden Voraussetzungen für die erfolgreiche Rezeption des neuen Glaubens in gemischten Gemeinden und ist deshalb geradezu charakteristisch für das frühe Christentum.

5) Schließlich ist die kreative *eigenständige Verarbeitung* zentraler antiker Vorstellungen durch das frühe Christentum zu beachten. Eine ungebrochene Übernahme jüdischer oder griechischer Vorstellungen war überhaupt nicht möglich, weil der Ausgangspunkt des frühen Christentums singulär und völlig neu war: Ein Gekreuzigter ist auferstanden von den Toten und Gottes Sohn. Sowohl für das jüdische als auch für das griechisch-römische kulturelle System galt es undenkbar, einen Gekreuzigten als Sohn Gottes zu verehren, was Paulus in 1Kor 1,23 betont: „Wir aber verkündigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit.“⁵⁵ Das frühe Christentum schuf eine neue sprachliche und gedankliche Welt, die natürlich an jüdische und griechisch-römische Vorstellungen anknüpfte, zugleich aber eine eigenständige und zu großen Teilen neue Sinnwelt bildete.

4. FAZIT

Die uns bekannten Missionsgemeinden stammen ausnahmslos aus dem *griechisch-römischen Kulturbereich*, so dass allein schon aus diesem Grund mit einem beachtlichen Einfluss griechisch-römischen Denkens gerechnet werden muss. Für die religionsgeschichtlich orientierte Exegese ergeben sich daraus für die Ebene der Theorie und der Praxis drei Postulate: 1) *Religionsgeschichtliche Offenheit*; d. h. bei jedem Text muss gesondert gefragt werden, ohne präjudizierende Großtheorien: Welche Bezüge lässt ein neutestamentlicher Autor in seinen Text, seine Sinnbildung einfließen, wie versteht er sie innerhalb seines eigenständigen theologischen Ansatzes und wie konnten die ange-

⁵⁴ Ein Beispiel: Wenn Paulus in Röm 12,2 ‚das Gute‘ (τὸ ἀγαθόν) mit dem Willen Gottes identifiziert, dann war dies sowohl für geborene Juden als auch für geborene Völkerchristen gut rezipierbar; vgl. TLev 13,6, wo es dem Willen Gottes entspricht, „in euren Herzen Gutes zu säen“; nach Galen, *Über die Unverdorrenheit*, 63, ist „das Gute ein Wissen um die göttlichen und menschlichen Dinge.“

⁵⁵ Vgl. Justin, Dialog 90,1, wo Tryphon sagt: „Beweisen musst du uns jedoch, ob er gekreuzigt werden und eines so schmachvollen und ehrlosen, im Gesetz verfluchten Todes sterben musste; denn so etwas können wir uns nicht einmal denken“ (vgl. ferner 10,1–2: Die Christen setzen ihre Hoffnung auf einen gekreuzigten Menschen).

schriebenen (überwiegend heidenchristlichen) Gemeinden dies rezipieren? Dabei sind im Idealfall immer sämtliche Bereiche geschichtlicher Lebensäußerungen zu berücksichtigen; rechtliche, wirtschaftliche, politische, alltags- und mentalitätsgeschichtliche, frömmigkeitsgeschichtliche, lokalgeschichtliche, psychologische, soziologische, religiöse und theologische. Alle Aspekte kultureller Welten müssen abgeschritten werden, um so ein historisches Phänomen wie das frühe Christentum wirklich erfassen und verstehen zu können. 2) Das Postulat der *doppelten Traditionstiefe*. Bei fast allen zentralen Begriffen und Vorstellungen neutestamentlicher Schriften gibt es starke Hinweise auf eine (zumindest) doppelte Vorgeschichte, sowohl im jüdischen als auch im griechisch-römischen Bereich. Ich plädiere also dafür, die neutestamentlichen Schriften weder exklusiv auf einem alttestamentlich-jüdischen noch einem griechisch-römischen Hintergrund zu verstehen, sondern immer im Einzelfall zu fragen. Dabei wird sich in den meisten Fällen zeigen, dass eine doppelte Traditionstiefe vorliegt, die gerade die Voraussetzung für eine erfolgreiche Rezeption in gemischten Gemeinden war. Hier ist zu betonen: Die Rezeption und Transformation griechisch-römischer Vorstellungen begann nicht erst in der Alten Kirche, sondern bereits mit Paulus! Er war wie kein anderer in der Lage, jüdisches und griechisch-römisches Denken miteinander zu verbinden und schuf so ein offenes argumentatives theologisches System, an dem man denkend partizipieren konnte⁵⁶. Paulus und Johannes waren keine Philosophen, aber ihre Texte haben philosophisches Potential und sie sind offen für eine philosophische Interpretation⁵⁷. 3) Trotz oder gerade wegen der doppelten Verankerung zeigen fast alle neutestamentlichen Texte gegenüber den von ihnen aufgenommenen Traditionen ein *erkennbares Eigenprofil*. Die kritische Brechung durch die Christologie und Soteriologie verhinderte eine direkte Aufnahme geläufiger religiöser Muster und ermöglichte neue und zumeist kreative eigenständige Interpretationsprozesse. Fast alle neutestamentlichen Autoren schmiedeten im Feuer der Christologie/Soteriologie eine neue Begriffswelt. Insofern ist die religionsgeschichtliche Fragestellung eine Voraussetzung der theologischen Interpretation und kann diese in keiner Weise miteinschließen oder gar an ihre Stelle treten. Vielmehr ist umgekehrt der Theologiebegriff als Sinnbildung so zu fassen⁵⁸, dass er religionsgeschichtliche Fragestellungen aufnehmen und organisch integrieren kann.

⁵⁶ Vgl. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken* (Berlin: de Gruyter, 2014).

⁵⁷ Bei Paulus ist dies bei zentralen Fragen (Freiheit, Gerechtigkeit, Geist, Lebens-Begriff, Ethik u.a.m.) unbestreitbar; zu Johannes vgl. Udo Schnelle, *Philosophische Interpretation des Johannes-evangeliums*, in: Jan G. van der Watt/R. Alan Culpepper/Udo Schnelle (ed.), *The Prologue of the Gospel of John*, WUNT 359 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 2016), 159–187; Troels Engberg-Pedersen, *John and Philosophy* (Oxford: University Press, 2018).

⁵⁸ Vgl. dazu Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 15–29.

LITERATUR

- André, Jean-Marie. *Griechische Feste, Römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike*. Leipzig: Reclam, 2002.
- Barrett, Charles Kingsley, *Die Umwelt des Neuen Testaments*, WUNT 4. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1959.
- Barrett, Charles Kingsley/Thornton, Claus Jürgen, *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1991.
- Bendik, Ivana, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- Berger, Klaus/Colpe, Carsten (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Betz, Hans Dieter, Art. Hellenismus, *TRE* 15. Berlin: de Gruyter, 1986, 19–35.
- Boring, Eugene M./Berger, Klaus/Colpe, Carsten (ed.), *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1995.
- Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907.
- Browning, Robert, Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch, in: Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1997, 156–162.
- Bultmann, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸1970 = 1921.
- *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr & Siebeck, ⁴1961.
- Dibelius, Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr & Siebeck, ⁶1971 = 1919.
- Delling, Gerhard, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*. Berlin: EVA, 1970.
- Dobschütz, Ernst von, *Probleme des apostolischen Zeitalters*. Leipzig: Hinrichs, 1904.
- Zum Corpus hellenicum, *ZNW* 24 (1925), 43–51.
- Droysen, Johann Gustav, *Geschichte des Hellenismus I–III*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 [= 1836–1843]).
- Droysen, Johann Gustav, *Historik*, ed. P. Leyh. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977 = 1857/1882.
- Engberg-Pedersen, Troels, *John and Philosophy*. Oxford: University Press, 2018.
- Flashar, Hellmut (ed.), *Die Hellenistische Philosophie*, Die Philosophie der Antike 4,1.2. Basel: Schwabe, 1994.
- Forschner, Maximilian, *Die Philosophie der Stoa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018.
- Frey, Jörg, Eine neue religionsgeschichtliche Perspektive: Larry W. Hurtados *Lord Jesus Christ* und die Herausbildung der frühen Christologie, in: Cilliers Breytenbach/Jörg Frey (ed.), *Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*. Leiden 2013: Brill, 117–169.
- Gehrke, Hans-Joachim, *Geschichte des Hellenismus*. München: Oldenbourg, ²1995.
- Hadot, Pierre, *Philosophie als Lebensform*. Frankfurt: Fischer, ²2005.
- Hengel, Martin, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10. Tübingen: Mohr & Siebeck, ²1969.
- *Der Sohn Gottes*. Tübingen: Mohr & Siebeck, ²1977.

- Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung, *ThBeitr* 28 (1997), 197–210.
- Hurtado, Larry W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Jeremias, Joachim, Art. Paul Billerbeck, *TRE* 6 Berlin: de Gruyter, 1980, 640–642.
- Kaiser, Otto/Oesterreich, Peter, *Die Rede von Gott und der Welt. Religionsphilosophie und Fundamentalarhetik*. Ulm: Universitätsverlag, 1996.
- Koch, Dietrich-Alex. *Bilder aus der Welt des Urchristentums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Kümmel, Werner Georg, *Das Neue Testament*. Freiburg: Karl Alber, ²1970.
- Leipold, Johannes/Grundmann, Walter (ed.), *Umwelt des Urchristentums II*. Berlin: EVA, ⁵1979.
- Linke, Bernhard. *Antike Religion*. München: Oldenbourg, 2014.
- Lüdemann, Gerd/Schröder, Martin, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Malherbe, Abraham J. (ed.), *The Cynic Epistles*. Atlanta: SBL, 1977.
- Maschmeier, Jens-Christian, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven*, BWANT 189. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- Meissner, Burkhard, *Hellenismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Müseler, Eike (ed.), *Die Kynikerbriefe I.II*. Paderborn: Schöningh, 1994.
- Nanos, Mark D./Zetterholm Magnus (ed.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis: Fortress, 2015.
- Neuer, Werner, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*. Stuttgart: Brockhaus, 1996.
- Neumann, Günter/Untermann, Jürgen (ed.), *Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit*. Köln/Bonn: R. Habelt, 1980.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich, *Die antike Philosophie*. Frankfurt: Fischer, 2004.
- Norden, Eduard, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance I.II*. Leipzig: Teubner, 1898.
- Parsons, Talcott, *Das System moderner Gesellschaften*. München: Juventa, 1985.
- Paulsen, Henning, Traditions- und religionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule, in: ders.: *Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums*, WUNT 99. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1997, 426–461.
- Porter, Stanley E./Pitts, Andrew W. (ed.), *Language of the New Testament: Context, History and Development*. Leiden: Brill, 2013.
- Ranke, Leopold von, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514*. Leipzig: Duncker & Humblot, ³1874.
- Reiser, Marius, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*. Paderborn: Schöningh, 2001.
- Schlatter, Adolf, Selbstdarstellung, in: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I*, ed. Ernst Stange. Leipzig: Meiner, 1925, 1–27.
- Schnelle, Udo, Art. Johann Jakob Wettstein, *TRE* 35. Berlin: de Gruyter, 2003, 723–727.

- Historische Anschlußfähigkeit. Zum hermeneutischen Horizont von Geschichts- und Traditionsbildung, in: Jörg Frey/Udo Schnelle (ed.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, WUNT 175. Tübingen: Mohr & Siebeck, 2004, 47–78.
- *Paulus. Leben und Denken*. Berlin: de Gruyter, ²2014.
- *Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2016.
- *Die ersten 100 Jahre des Christentums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²2016.
- Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums, in: Jan G. van der Watt/R. Alan Culpepper/U. Schnelle (ed.), *The Prologue of the Gospel of John*, WUNT 359. Tübingen: Mohr & Siebeck, 2016, 159–187.
- Schnelle, Udo/Labahn, Michael/Lang, Manfred (ed.), *Neuer Wettstein I/2*. Berlin: de Gruyter, 2001.
- Schnelle, Udo/Labahn, Michael/Lang, Manfred (ed.), *Neuer Wettstein I/1.1* Berlin: de Gruyter, 2008.
- Schnelle, Udo/Lang, Manfred (ed.), *Neuer Wettstein I/1.2 (1)*. Berlin: de Gruyter, 2013.
- Schröter, Jens/Zangenberg, Jürgen K., *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr & Siebeck, 2013.
- Seelig, Gerald, Einführung, in: *Neuer Wettstein II/1*, ed. Georg Strecker/Udo Schnelle. Berlin: de Gruyter, 1996, IX–XXIII.
- *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart*, ABG 7. Leipzig: EVA, 2001.
- Sinn, Gunnar, *Christologie und Existenz*, TANZ 4. Tübingen: Francke, 1991.
- Spiess, Edmund (ed.), *Logos spermaticós*. Hildesheim: Olms, 1976 = 1871.
- Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–IV*. München: Beck, 1926–1928.
- Strecker, Georg, Das Göttinger Projekt »Neuer Wettstein«, *ZNW* 83 (1992), 245–252.
- Strecker, Georg/Schnelle, Udo (ed.), *Neuer Wettstein II/1.2*. Berlin: de Gruyter, 1996.
- Tworuschka, Udo, *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015.
- Westerholm, Stephen, *Perspectives Old and New on Paul*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2004.
- Wettstein, Johann Jakob, *Novum Testamentum Graecum II*. Amsterdam 1752.
- Wrede, William, Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, in: Georg Strecker (ed.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WdF 367. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 = 1897, 81–154.

József SZÉCSI

NOTES TO THE RABBINICAL BECKGROUND OF 1CORINTHIANS 11,4.5.10.14–15

ABSTRACT

Head dresses Jews were wearing in the first centuries constituted an important factor of the rules of how to stand in front of God. The rules for covering the head of Jewish men in ancient times and in the first century were not standard, but certain tendencies and expectations were already present. The rules concerning the head dresses for women after their marriage were much more concrete. The passage in the Epistle of Paul also provides information in this regard. The practice which the Epistle 1 Corinthian presents to us, is the picture of a tradition that endures up to our time, and that talks about this tradition that has determining principles in the background, and involves theological remarks as well. Contrary to the sentence we find in 1 Corinthians 11,4 nowadays we cannot find Jewish men praying with uncovered head, without a kippa or hat. To have the proper picture of the the practice accepted in the first centuries the texts of the New Testament serve as indispensable sources.

1CORINTHIANS 11,4¹

πάς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων
Every man praying or prophesying
κατὰ κεφαλῆς ἔχων
having his head covered
καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ
dishonoureth his head (Christ)

We cannot answer the question whether Jewish men in the first century covered their heads constantly or not. The practice was very varied. According to Rabbi Jehoshua (cca. 90) it was common practice for men to appear publicly with their heads covered, as this was expected to do by the women too. The Genesis Rabba 17 (12a) says: “Once they asked Rabbi Jehoshua: Why are the men going with uncovered heads, and women with covered heads? He answered as follows: The reason is the same, it is to avoid to commit a sin that would be shameful in front of the people. This is why women cover their heads. (They are the ones who brought sin upon the world).”

¹ κεφαλή, -ῆς – head, καταισχύνω – dishonour

To go with covered heads was a general practice for women, as it was generally accepted for men to have their heads uncovered. Nedarim 30b: "Men cover their head quickly, then they suddenly take off their hats, women on the mean time, go always with covered heads, and children don't wear headcovers at all." From this practice it seems that men could decide whether to wear headcover or not, and young boys did not cover their heads. It seems that no concrete tradition came out to be established from this practice. This could be the case probably in Palestine.

It is possible that the covered head only in Babylon served as a sign of a married man, and uncovered head served for that of an unmarried man. Kiddusin 29b: "Rab Chisdá (+309) praised Rab Hamnuna (cca. 290) like a significant, important person in front of Rab Huna (+297). Somebody told him: When he comes to you, send him to me. When he, Rab Hamnuna visited him, Rab Huna saw that he did not wear his scarf (turban on his head). He said to him: Why don't you wear your scarf? He answered to him: Because I am not married. Then he (Rab Huna) turned his face and said: Look! Now you cannot see my face, still, you know that I am a married man."

In Palestine the uncovered head was also a symbol of freedom for men, and this is why Palestinian Jews – especially law obeying men – emphasized on covering their heads all the time, thus showing to the public that they consider themselves to be under the rule of God, and the fear of God governed them. Targum Onkelos Exodus 14,8: "The Lord hardened the heart of the Pharaon, the king of Egypt persecuted the sons of Israel, because the sons of Israel were walking with uncovered heads (בריש גלי beresh gele)...." Targum Judicum 5,9: Deborah prophesised as such: "I was sent to glorify the Scribes of Israel! When danger appeared, they did not stop to follow the Torah, and now it is proper that they sit in the Synagogues with uncovered heads (as free men), they learn the words of the Torah, they glorify and magnify the Lord!"

It occurred that a prestigious person, when a man of lesser rank appeared in front of him with uncovered head, considered this act as a sign of lack of honour and that of arrogance. Kiddushin 31a: "Rab Huná ben Jehoshua (cca. 350) sai: I don't go even four cubits with uncovered head (begilluj harosh – naked head). He said: The Shehina whiles on my head!"

The Kiddusin 33a had this message for us: "Rabina (cca. 420) was sitting in front of Rabbi Jirmejá Difti. Then a man came with uncovered head. He said: how reckless this man is!" But on the same ground others took the naked head as a sign of respect and humility.

With tis contradictory standpoints no common practice could be formed. The majority of people most probably followed the rule that Rabbi Jochanan (†279) later made a practice, that is, during wintertime men covered their heads with turbans against the cold, and in summertime they left their heads uncovered. Beráchót 2,4c: "Rabbi Jochanan during winter put on his head together with the turban (the teffilin for head

and hand), but during the summer, when he did not cover his head, put on only the teffilin for hand.

As during the first century there was no tradition that obliged Jewish men to have their heads covered, Jewish men had no obligation to wear hats in front of God during veneration times and religious occasions either. The old Halacha prescribes only that one can not step in front of God naked, thus during reciting the “Shema Israel” a man had to cover his nakedness up to his chest only. Berachot 2,14 : “When somebody stands or works somewhere naked, he has to cover himself with straw or something for being able to recite the Shema by heart. Somebody teaches that it is not praiseworthy to stand naked, as God not created man naked, as it is written “When I made the cloud the garment thereof, and thick darkness a swaddling band for it” (Job 38,9), so, when a garment covers you, and you have a swaddling band you can pray with the Shema, but you can’t recite the (Blessing of the 18), until you cover your heart (chest) as well.”

We don’t have old reports about covering the head during praying. Although it is, without doubt, that the strictly Law obeying circles strive to develop religious customs in that direction. They took as a custom from the previous period that the person in mourning (Ezekiel 24,17.22; Micah 3,7), and the leprous person (Leviticus 13,45) had to sit covered up to the moustache. This precept was extended by the Halacha to those who for some reason were excommunicated.²

The fraternal alliance (*chaver*) of the Pharisees was established to assist the strict observance of the law of cleanliness, and that of the tithe. In the gospel of John we read (7,47.49): “The Pharisees answered them...But the people who knoweth not the law are cursed.” The Pharisees volunteered that during state of emergency in the country, when the days of fasting failed to achieve to obtain mercy, they sit covered in the manner of mourners and excommunicated in front of God until Heaven had pity on the country. Taanit 14b: Following a (recent unsuccessful community fasting day), the members of the fraternity did not greet each other, and to those ignorant in law (*am haarec*) who greeted them, answered only turning faces away, while sitting sad and covered like those cursed and excommunicated, like the ones whom God rejected (although in a benevolent way), until God had mercy upon us.

In all those cases the intention was to express by covering oneself in front of God that man feels the punishing hand with pain and mourning. But covering did not confined only to those cases. The very orthodox with the leadership of the rabbinical scholars started to use this practice – of covering oneself in front of God – also in other occasions, thus, they covered themselves during prayer.

Avot d'Rabbi Nathan 6 (3c): “Nakdemon (Nikodemus) ben Gorjon (cca. 80) went to the Synagogue, covered himself, and stood during prayer”³ Mark 12,38: “And he

² Taanit 14b – excommunication and cursing out of the Synagogue

³ Sabbat 10a; Megilla 16a

said unto them in his doctrine, Beware of the scribes, which love to go in long clothing, and salutations in the marketplaces!” Beráchót 7,11d: “Rabbi ben Chilla ben Abba (kb. 320) said:” A man finishing his meal stood silent and said blessing (that is recited after meal). He was eating while standing. (Another) was eating while sitting, he sat down and recited the blessing. (Also another) man, while eating, sat at a table, covered himself and recited the blessing. When man acts like this, he is similar to the serving angels, as it is written (Isaiah 6,2): “Above it stood the seraphim: each one had six wings, with twain he covered his face, and with twain he covered his feet, and with twain he did fly.” Berachot 51a: There are ten different blessings for the cup. He obliged himself to cover while (reciting the blessing at the table). *Rab Ashi* (kb. 300) placed scarf over his head while recited the blessing.

They covered their heads during introductory prayers in Synagogues. They covered their heads during the verdicts of a court (Rosh Hashana 17b), when absolved from an oath (Shabbat 10a), when visiting the sick, and while waiting for the Shabbat (Shabbat 12b).

The prayer shawl (tallit – טלית) also served as a shroud as well, and this was long and wide enough to cover the entire body, including the head⁴. Now the purpose and meaning of covering oneself was different than before. The worshiper, or for example a judge wanted to express that they are aware of the presence of God, and for this reason they cover themselves humbly and with respect in front of Him. Shabbat 25b: Rab Jehuda (+299) and Rab (+247) said this: This is what happened to Rabbi Jehuda ben Eliah (cca. 150): Before the onset of the Shabbat a man brought some hot water to wash his face, his hands and feet, than he sat on a cloth on which there were tzitzit ציצית ritual fringes, (this is how he waited for the Shabbat to come), and this is how he resembled the angel of the Lord of Shabbaot. Sabbat 119a: “Rabbi Chanina (cca. 225) stood up, and covered himself on the Eve of the Shabbat and said: “We want to go to meet the Shabbat, to meet the king!” In the text the word Shabbat – שבת stands in a feminine form: the queen – המלכה. Shabbat Hamalcha, that is Shabbat Queen, here takes the form of the bride whom her “groom”, the people of Israel receives with joyful heart.”

This is where we could see the root of the custom to be originated according to which when one had no prayer shawl, at least he covered his had. We do not have enough literary source about this subject, but it seems certain that by the beginning of the 4. century covering the heads while praying was a custom widely accepted.

Pesikta 77a: “Oh, my people, what have I done unto thee?” (Micah 6,3). Rabbi Berachia (cca. 340) said: Our situation is similar to when a king sent an order to the city. What did the people of the city do? Took the order in their hands, stood up on their

⁴ Mark 12,38: “And he said unto them in his doctrine: beware of the scribes, which love to go in long clothing and love salutation in the marketplaces!”

feet, uncovered their heads, they wobbled and trembled. This also how God spoke to Israel: my command is the praying of the Shema, but I do not put the burden on you to stand up upon your feet when praying, to uncover your heads when you sit in your house, when you walk by the way, and when you lie down, and when you rise up (Deuteronomy 6,7). Thus the praying of the Shema appear in these texts happening undoubtedly with uncovered heads.

1CORINTHIANS 11,5⁵

πάσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα
Every women that preyeth or prophesieth,
ἀκατακαλύπτω τῆ κεφαλῇ
With her head uncovered,
καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς·
dishonoureth her head,
ἐν γὰρ ἕστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῆ ἐξυρημένη.
for that is even all one as she were shaven.

The halacha demanded the Jewish women to always cover their heads whenever they were outside their house. To leave the house with uncovered head was such an abominable act, that for this offence a husband could abandon his wife and he was not obliged even to pay her the amount set out in the kethuba, the letter of marriage. On the other hand, the forceful bolding of a woman's head was considered to be such a grave outrage that the Mishna ordered the culprit to pay 400 zuz⁶ retention money. Although, as we could see from a remark in the Babylonian Gemara, women within their homes and perhaps in the adjacent courtyards as well, did not observe this precept very diligently. Only the very strictly orthodox women were those who followed this rule even in their own homes.

Besides the rule of covering the head we also know about the custom of covering the face. Among the curses that, according the tradition, God uttered upon Eve, it was the command that she had to walk covered like those in mourning. This is why she had to cover her face right down to the line of her lips. This is coinciding with the remarks of Rashi⁷ to the Shabbat 80a, saying that well-mannered (secluded) women walked covered, and left only one eye uncovered to be able to see. The importance for a well-mannered woman to cover her face even in her own home can perhaps be seen from the fact that not even the closest relatives of the husband could ever know the face of his wife.

⁵ ἀκατακάλυπτος, -ον – bare, uncovered, unveiled, (abst.) manifest καταισχύνω – abash, ξυράω – prune, shave, shave himself

⁶ zuz: 4 zuz was 1 shekel

⁷ Rabbi Shlomo Jicchaki (1040–1105), RASI

Concerning this important obligation for women to cover their heads and hide their faces, our sources don't say anything specific how this was actually carried out, in which manner, and with what kind of material did they cover themselves. We can't think about the veiled Eastern women use today. The Mishna talks about Jewish women wearing veils only Arab countries.

In Erez Israel women did not wear any veils. We can read only once in the Ketubbot 72a an obiter remark about whether a woven basket could serve as a lawful cover for the head when a woman puts this on her head. Listening to the sources we can presume that no special materials were used to cover the head and face, and the obligation was fulfilled and accepted as such when the hairstyle of a woman followed the custom of the day.

First, they held the hair of a woman in tresses (קלע – kela קליעא – kelia קליעא – kelita), then they placed a woollen kerchief on top of the head that hanged down right to the eyes, using this as a spacer, they combined the tresses over it on top of the head. Depending on the length and thickness of the tresses the pile of hair was higher or lower on the top of one's head. Around the front, over a (פריעה – peria) that served as a lining, adjusted a frontlet that reached from ear to ear, and then they decorated this with ribbons hanging down to the chin. Parallel to the kerchief they put a (סתר – satar)-t, a small overlay on the pile of the tresses, and called this (כפה – kippa), and this served to hold the tresses together, as the name (kaval-tie, truss) also indicates. Then came the hairnet (שבכה שבכה – sevacha, szevach, sivcha, szevacht) that held the tresses together, and determined the final form of the hairstyle. This was tied with the ribbons hanging from its sides. The hairnet and frontlet was decorated extensively, mainly with ribbons sewn to them, and hanging down in front of the face. One source besides the hairnet mentions a veil as well.

This hairstyle, including the ribbons and kerchiefs, was the one that was accepted as headcover a Jewish woman was obliged to wear. From this point of view the tractate of the Sota is instructive and describes the procedures against an adulteress that had to be carried out against her in holy places. The aim of the procedures was to humiliate and outrage the accused. This was achieved by stripping (פריעה – peria) and uncover the head and the chest of the women in front of the eyes of the public. Stripping the head was done by the priest tearing down and ruining (סתר – satar) the women's hair dress. He took the כפה – kippa, the small underlay of the tresses, treaded over it, and savaged it with his feet. Thus the command of Numbers 5,18 was fulfilled: "And the priest shall set the woman before the Lord, and uncover the woman's head!" The woman thus stood in front of the public as someone whose head was uncovered, and that meant she was dishonoured in the strongest way possible.

According to all this "the stripping of the head of a woman" literary means "ruining and destroying her hairdo". Vice versa, to prepare a hairdo of a woman that follows the

rules means “covering the head” as obligation. In Jewish approach a proper hairdo meant covering the head, it meant ribbons, strings and kippa that hanged over the face and covered that.

In the text of 1Corinthian 11,5 we read: “...for that is even all one as if she were shaven”, that is, they considered a women with her hair cut of as being ugly and distorted.

1CORINTHIANS 11,10⁸

διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ
For this cause ought the woman
ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς
to have power on her head
διὰ τοὺς ἀγγέλους.
because of the angels.

According to the Halacha the uncovered head of a bride (רֹשׁ פָּרֻא – rosh parua) with which she appeared in the procession on the day of her marriage, served as the sign of her virginity. If we take it in consideration that the uncovered head was also the sign of freedom (1Corinthian 11,4: Every man praying or prophesying, having his head uncovered, dishonoure his head.), then the appearance of the bride with uncovered head meant that she was free, and she was a virgin who was so far not under the rule of any men (רֵשׁוּת – reshut). Only with marriage will a woman be cast under the rule of the man, and from that point of time the husband will have power over her. The sign of the changed situation of a woman is the covered head. With the act that as a married woman, following the Jewish law, she always leaves her house with covered head, she recognises that se is under the rule of her husband. 1Corinthian 11,5: “But every woman who prayeth or prophesieth with her head uncovered dishonoureth her head: for that is even all one that she were shaven.” For this says the Apostle Paul in the 1 Corinthian 11,10: ”For this cause ought the woman to have power on her head because of the angels.” The woman is obliged to wear on her head a head cover, the symbol of power, the sign of her husband’s power over her. The head-cover itself, the symbol of man’s power is used here as the abstract notion of “power” (ἐξουσία – רֵשׁוּת – reshut).

The request that because of the angels should a woman wear the head-cover, could be based on the demand that she must not tempt the angels to have sexual desire. The old Jewish tradition several times mentioned that members of the spiritual world often had erotic passion for the daughters of men, and for this reason consequently they had sexual intercourse with them. But these stories always talked about wicked spirits or fallen angels only. Paul however in the 1Corinthian 11,10 speaks about ἀγγελοῖν

⁸ ὀφείλω – debited; ought to; ἐξουσία, -ς – possibility, capacity, power

general, and because he understands by those only the good angels, the thought of sexual temptation is out of question here. The can not be the explanation of the words *δια τους αγγελους*.

Among the angels serving in front of God there is a special class of the guardian angels assigned to individual persons.⁹ The number of them was disputed. Rabbi Abin (cca 325) and Rabbi Acha (cca. 320) talked about one guardian angel,¹⁰ Rabbi Eliezer ben Jose Ha-Gelili (cca. 150) know two of them.¹¹ According to Rabbi Eliezer ben Jose Ha-Gelili both guardian angels are good angels, they are the angels of peace.¹² It seems that Rab Chisda shares this view¹³. On the other hand, Rabbi José ben Jehuda believes that one angel is good, the other is bad.¹⁴ Rabbi Jicchak (cca. 300) has the opinion that the number of angels grows according to the numbers of commandments a man fulfilled: "If a man fulfills all the commandments, he will be given many angels".¹⁵ Rabbi Jehoshua ben Levi (cca. 250) talks about thousands and ten thousands angels who surround the Jews protectively. He is pointing to one of them whom he describes as the copy of the man, and in whom he probably sees the real guardian angel of a person.¹⁶ It seems, that Rabbi Levi (cca. 300) mostly shared his views.¹⁷ The Berachot 60b on the other hand speaks about guardian angels without naming them or giving their number.

The most outstanding task if the guardian angels is to defend man from the persecution of demons.¹⁸ They accompany man in all his way, especially during travel, and defend him from dangers.¹⁹ For this people prefer to call them angels who wait on.²⁰ The guardian angels participate in the proper halachic behaviour of a man. When a Jew, returning from the Synagogue from the Friday night service, finds the Shabbat

⁹ Matthew 18,10 and Acts 12,15

¹⁰ Midrash Kohelet 10,20 and parallels at Matthew 18,10-ben

¹¹ Shabbat 17,2; Matthew 18,10; in the same way Rabbi Jose ben Jehuda (kb. 180) és Rab Chisda (†309) also (see Shabbat 119b; Matthew 18,10; and Rabbi Zeriqa (cca. 300; Chagiga 16a Matthew 18,10)

¹² Shabbat 17,2, Matthew 18,10

¹³ Shabbat 119b; Matthew 18,10

¹⁴ Shabbat 199b; Matthew 18,10

¹⁵ Midrash Tanchuma (משפטים – mishpotim) 99a; Matthew 18,10

¹⁶ Midrash Psalms 55,3 Acts 12,15 and Tanchuma 99a (משפטים – mishpotim) Matthew 18,10.

¹⁷ Tanchuma 99a

¹⁸ Tanchuma 99a (משפטים – mispótim); Matthew 18,1 és Midrash Psalms 55§3; Act 12,15.

¹⁹ Shabbat 17,2; Matthew 18,10; Genesis Rabba 59 (37b); Matthew 18,10.

²⁰ Shabbat 17,2 and 119b; Matthew 18,10 and Chagiga 16a; Taanit 11a Mt 18,10.

22 Shabbat 119b, Matthew 18,10.

23 Midrashs Kohelet 10,20 és Chagiga 16a; Matthew 18,10.

24 Sábbat 119b és Táánit 11a; Matthew 18,10.

25 Rabbi Levi a Tanchuma 99a (משפטים – mispotim; mispot-) Matthew 18,10.

26 Matthew 18,10 and Act 12,15

candle lit and the table set properly, then the good guardian angel says: “Be like this also on the next Shabbat!”, and the wicked angel replies reluctantly: “Amen!”²¹ But if he doesn’t find this arrangement, then the wicked guardian angel says: “Be like this also on the next Shabbat!”, and the good angel replies reluctantly: “Amen!” Here the good angel undoubtedly looks like the defender of piety, and he is disappointed to see when a house is ignoring the coming of the Shabbat, while the wicked angel is obviously contended about this. The guardian angels had to report in front of God directly or indirectly about the acts of their defenders,²² and this meant salvation and peace, or bad luck and punishment for the defended according to his situation before God²³. Finally, when man’s earthly time reached its end, the guardian angel can be the executer of God’s punishment. In this case he will be handed over to the authority of the wicked angels.²⁴

Because the guardian angels were part of the faith of the young Christian communities too,²⁵ it is easy to find some connections of the Jewish notion and that in the 1Corinthian 11,10. Women had to understand that the angels, the defenders of the world’s order appointed by God, want them to keep and to acknowledge the old order of creation, and want them to recognise man’s rule over them. Women must not make the guardian angels to be sad by taking off the cover of their head, as this is the sign of the woman being under the rule of man, and this would seem that she is not respecting the old order of creation. The sadness would make the angels indict the woman in front of God and testify against her. This is why the woman has to cover her head, not least ‘because of the angels’, for the angels could fulfil their task joyfully, and that they wouldn’t have to change their status of guardian to become accusing angels.

Sota 43: “The wicked angel, who is called *Usielnek*,²⁶ if he would see a woman with uncovered head!” Rabbi Simeon ben Jochai said: When the woman’s hair is uncovered, there come the wicked angels and sit upon her, and destroy everything what is in the house.”

The *חכמי הקבלה* (the wisemen of the Kabbala, the wisemen of the tradition) write that every woman has to strongly respect the seemliness, especially (*בפרט*) concerning the hair, how many evil suffering come from this from earth and from heaven for herself, for her husband and her children, and bring poverty upon the house. This is why it is said that when a woman’s hair lock unravel (that is from her hair-do and float around her head), the evil spirits (*רוחיות*) come, they sit on it, and spoil everything in the

²¹ Shabbat 17,2; Matthew 18,10; Genesis Rabba 59 (37b); Matthew 18,10;

²² Shabbat 17,2; Matthew 18,10; Genesis Rabba 59 (37b); Matthew 18,10;

²³ Sabbat 119b és Taanit 11a; Matthew 18,10.

²⁴ Shabbat 17,2; Matthew 18,10; Genesis Rabba 59 (37b); Matthew 18,10;

²⁵ Shabbat 17,2; Matthew 18,10; Genesis Rabba 59 (37b); Matthew 18,10;

²⁶ Shabbat 17,2; Matthew 18,10; Genesis Rabba 59 (37b); Matthew 18,10;

house. The Gemara lists three things that mean shame for a woman: if she speaks on a high tone and loud voice, if she reveals her body, and if her hair falls down.²⁷

But this passage, as the passage about “the wise men of the Kabbala” shows as well, is from a later date. But that the freely floating hair of a woman was a subject of concern in older times as well can be seen from the Shabbat 57b that writes about a special hair strep that served to hold and cover the loosely floating hair (איסטמא – istema = στεμμα or בייוני – bizioni) around the head.

An idea connected with this was a thought that the evil spirits wanted to do the strongest damage possible on the house. They see the proof for this in the Gemarah speaking about the falling hair of a woman being a shame.

For this Rabbi Seshet (cca. 260) sees it as a reference to the saying of Berachot 24a ...”the woman’s hair is wanton (ערוה – erva)”, and because the law is eye for eye, the punishment comes through that the sin was committed with. Because the women sinned with her hair, the evil spirit take hold on her hair.

This quotation does not add anything to the interpretation of the words of 1 Corinthians 11,10 (δια τους αγγελους), not just because of its later date, but also because it is about evil spirits, while the 1 Corinthians 11,10 speaks about the good angels.

ICORINTHIANS 11,14²⁸

οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς
Do not even nature itself teach you,
ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾶ ἀτιμία αὐτῷ ἐστίν,
If a man have long hair, it is a shame unto him,

In Ezekiel 44,20 concerning the priest it is ordered: “Neither shall they shave their heads (יגלחו – jegallechu), nor suffer their locks to grow long, they shall only poll (קסמו – kasom jichszemu) their heads.”

This precept for the hairdo of the priest – that seems to want to hold a balance between the style of a shaved head and a long hair – most probably was an indication for all Jewish men of Jesus’ time to have a proper hair style. That is, as we would say it today, their hair was half long, although that still meant a longer hair than what we call half-length today.

But they did not let it grow longer than a certain length. They thought it would make them ugly and distorted (מנוול – menuval), and they would cut it when it grew unruly and longer than permitted.

The fizzy locks, that a previous era would think nice, they considered to be toff and sinful.

²⁷ Shabbat 17,2; Matthew 18,10; Genesis Rabba 59 (37b); Matthew 18,10;

²⁸ Shabbat 17,2; Matthew 18,10; Genesis Rabba 59 (37b); Matthew 18,10.

ICORINTHIANS 11,15

γυνή δὲ εἰάν κομᾶ δόξα αὐτῇ ἐστίν;
But if a woman have long hair, it is a glory to her,
ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται (αὐτῇ).
for her hair is given to her for covering.

That a woman grew her hair long they listed among the curses that fell on Eve after the fall. But this not mean we can take it that they saw the woman's long hair as ατιμία-atimia, despicable. On the contrary, in Jewish view the long and strong hair an ornament for a woman, and the shaven head was seen as ugly disfigurement.

BIBLIOGRAPHY

- GERRITZEN, Ch.: Lexikon der Bibel. Köln, 2003.
WIENER, G. B.: Biblisches Realwoerterbuch zum. Leipzig, I.1847, II.1848.
STRACK, H.–BILLRBECK, P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.
III. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. München, 1926.
Halakhah.com Babylonian Talmud Online in English halakhah.com
Midrash Online – Search Midrash Online – zapmeta.ws www.zapmeta.ws/Midrash+Online
online Talmud – Internet Sacred Text Archive www.sacred-texts.com/jud/talmud.htm
The Mishnah: A new integrated translation and commentary...emishnah.com

Gábor SZLÁVIK

DER MONTANISMUS ALS WIDERSTANDSBEWEGUNG IM FRÜHEN CHRISTENTUM? – BEITRÄGE ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE EINER „KETZERISCHEN“ SEKTE PHRYGIENS*

Das Thema meines früheren Vortrags war und das Objekt meiner jetzigen Erörterungen ist die religiöse Bewegung der Montanisten: die Geschichte einer prophetischen Sekte, die im westlichen Teil Kleinasiens entstand und sich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu einer innerkirchlichen Bewegung entwickelte.¹

Diese Bewegung, die später (in viertem Jahrhundert) nach seinem Initiator, dem Propheten Montanos Montanismus genannt wurde,² konnte binnen kurzer Zeit bedeutende missionarische Erfolge vorzeigen. Von ihrem Entstehungsgebiet Mittelphrygien ausgehend, verbreitete sie sich schnell auf das ganze Gebiet der Anatolischen Halbinsel. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts existierten schon starke montanistische Gemeinden auch im Westen des Imperium Romanum.³

* Dieser Artikel ist ein stark verkürzter aber da leicht modifizierter und stellenweise vermehrter bzw. veränderter Teil eines längeren Vortrags, den ich früher (im November des Jahres 2007) in Bern als Gastvortrag erhalten habe. Etliche Tage nach diesem Vortrag diente mir der Text zum Diskussionspapier zu einem Kollegenseminar, welches in Basel veranstaltet wurde.

¹ Aus den neueren Bearbeitungen einzelner Aspekte der montanistischen Bewegung in der deutschsprachigen Fachliteratur siehe jüngst die Monografie von V.-E. Hirschmann, *Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart 2005 (Historia Einzelschriften – Heft 179.). Im Folgenden Hirschmann (2005).

² Nach seinem Stammgebiet wurde der Montanismus von seinen orthodoxen Gegnern zuerst (bis etwa 250 n. Chr., z.B. in der reichen ionischen Hafenstadt Smyrna) als eine Häresie unter den Phrygern (*kata Phrygas*) oder kurz phrygische Häresie (*hairesis tón Phrygón*) bezeichnet. Vgl. dazu Clem[ens von Alexandria], *Strom[ateis]* VII 17,8. u. IV 13,93. Im Westen des Reiches, vor allem in Südgallien und in Africa proconsularis nachdem sich die montanistische Lehre auch da verbreitet hatte, wurde die dortige Anhängerschaft mit dem Name *cataphryges* bezeichnet – also Häresie »gemäß den Phrygern«. Siehe dazu vor allem Frg. Kanon Muratori, lin. 84 sq; vgl. noch Origenés, *In Titum: qui cataphryges nominantur* und noch Epiphanius in seiner Schrift *'Ancyrotos'* 13.

³ Die Ausbreitung nach Westen spielte sich vor allem auf dem Gebiet von *Africa proconsularis* oder in den südgallischen Gemeinden wie auch in der Reichshauptstadt Rom schon ziemlich früh ab, nämlich während der achtziger und neunziger Jahre des 2. Jahrhunderts. – Kurz siehe dazu Christine TREVETT: *Montanism – Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, S. 46ff; 55ff. u. 66ff. Im Folgenden: Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (1996).

Allein schon die Entwicklungsgeschichte der montanistischen Bewegung (oder Bewegungen⁴) wäre ein interessantes Thema, wie es schon in der Zusammenfassung der früheren Vorlesung dargestellt wurde. Aber im Rahmen dieses Vortrags möchte ich vorwiegend *über den Charakter dieser Bewegung* sprechen. Über die wesentlichen Züge einer Sekte, die sich selbst als „*neue Prophetie*“ bezeichnete⁵ und ihren Zweck in der Rückkehr zu den Ideen des Urchristentums sah.

In der erforderlichen Kürze werde ich hier die folgenden Fragen aufwerfen oder, wo es möglich ist, behandeln:

Erstens: In seiner ersten Phase⁶ scharte sich der Montanismus um drei charismatische Prophetengestalten, unter denen sich zwei Frauen befanden. Montanos erklärte sich selbst für den *Paraklet*, der von Christus im Johannesevangelium verheißen worden war (Joh XIV,16–18;26. u. ö.). Sein prophetischer Anspruch wurde aber nur in einem erweiterten Kreise akzeptiert, als sich zwei Frauen, *Priska* (Kurzform von Priscilla⁷) und *Maximilla* zu ihm gesellten.⁸ Die beiden Frauen mit prophetischer Begabung, die stets an der Seite des Montanos standen,⁹ blieben den späteren kirchlichen Schriftstellern in weit lebendigerer Erinnerung als der Gründer der Sekte Montanos selbst!¹⁰

– Wie können wir diese bedeutungsvollen Umstände interpretieren?

– Was soll die prophetische Äußerung von Maximilla bedeuten, wonach ihr Christus, während sie sich schlafen gelegt und geträumt hatte, *in der Gestalt einer Frau* (!) erschienen sei?¹¹ Ein orthodoxer kirchlicher Schriftsteller hielt es später für einen ausgeprägten Charakterzug der montanistischen Sekte, dass sie das Geschlecht des wiederkehrenden Christus unbestimmt gelassen hatte (Eph[anios], Pan[arion] XLIX, 2,5.)!

⁴ Die Benennung des Montanismus ist bekanntlich ein *Sammelbegriff* für die Bewegung bzw. Bewegungen der sogenannten Montanisten. – Jüngst siehe dazu M. ORTNER: Griechisch-römisches Religionsverständnis und Mysterienkulte als Bausteine der christlichen Religion, PhD.-Diss., Wien 2009, S. 345. mit Anm. 932. Zitiert nach der Internetausgabe: http://othes.univie.ac.at/8093/1/2009-10-02_6501818.pdf; Stand: 25.11.2018.

⁵ Mit dieser Benennung erwähnt die Sekte der Montanisten ein um 340 n. Chr. gestorbener kirchlicher Schriftsteller, Eusebios von Kaisareia: Kirchengeschichte (*Ekklesiastiké Historia*, mit lateinischem Werktitel *Historia ecclesiastica*) V 19,2; vgl. V 16,4. bzw.14. Im Folgenden Euseb. HE.

⁶ Allem Anschein nach, zwischen 156 – 179 n. Chr.

⁷ So in Apg XVIII,2;18;26. u. Röm 16,3; 1Kor 16,19; vgl. 2 Tim 4,19.

⁸ Euseb. HE V 16,9. – Während der weiteren Geschichte der montanistischen Bewegung, gegen Ende der ersten Phase, erfahren wir über das Auftreten von drei weiteren Propheten (Proklos, Theodotos und Themisón). Wir erfahren auch noch von der Existenz einer weiteren Prophetin. Es war Quintilla, die in den letzten Jahren der Frühphase der montanistischen Bewegung eine weit anerkannte Hauptfigur der Sekte geworden ist.

⁹ Tertullianus, Adv. Praxean. I,5.: Montanus, Priska und Maximilla. Später auch in dieser Reihenfolge in der Kirchengeschichte von Eusebios: HE V,14.

¹⁰ Euseb. HE V 14, 16,12; 22; 17,4. usw.

¹¹ Siehe unten Anm. 16.

Wir sollten nicht vergessen, dass die Prophetin Maximilla ihre Äußerung in einem geistlichen Umfeld getan hatte, in der das männliche Geschlecht des Erlösers (Heilands) stets über alle Zweifel erhaben war.

Zweitens: Die erwähnten prophetischen Äußerungen können wir freilich nicht so interpretieren, dass die zwei Prophetinnen die wahren Gründer der montanistischen Bewegung gewesen wären. Die Bedeutung dieser Frauengestalten innerhalb der Bewegung ist aber an sich schon erklärungsbedürftig.¹²

Die akzentuierte Anwesenheit des weiblichen Elements, d. h. der Auftritt der Prophetinnen, verweist darauf, dass das Ideengut des Montanismus mit den phrygischen Kulturen (vor allem mit Kult der phrygischen »Großen Mutter«) immer noch stark verknüpft war.¹³ – Aber wie weit können wir die Entstehung der Montanismus allein auf seine phrygischen Wurzeln zurückführen? Sollen wir überhaupt die Ausbildung einer geistigen Bewegung bloß mit seinem religiösen Hintergrund erklären?¹⁴ Und in engem Zusammenhang damit: Wären die Wurzeln des phrygischen Heidentums wirklich eine genügende Erklärung der Frage, warum der Montanismus, der *eine innerkirchliche Bewegung par excellence* war, später durch die Großkirche als eine Ketzerei abgeurteilt wurde?

Drittens: Welches waren die wesentlichen Züge dieser lokalen Volksbewegung, die man – mit gewissem Recht – auch als *eine innerkirchliche Bewegung von „ethnischem“ Charakter* in Betracht ziehen kann? Es scheint nämlich mindestens wahrscheinlich zu sein, dass in Phrygien ein starkes patriotisches Gefühl herrschte.¹⁵ Eine der montanistischen

¹² Siehe dazu A. JENSEN: *Prisca–Maximilla–Montanus: who was the Founder of ‚Montanism‘*, *Studia Patristica* XXVI (1993), 147–150. und – vermutlich mit starker Übertreibung – Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (1996), S. 159–162 (Ch. 4.2: *Priscillianism or Montanism: who founded and led the New Prophecy?*); Mit solider Annäherung siehe noch Hirschmann (2005), S. 99–119. (III.5: *Die montanistischen Prophetinnen*) u. 99–119. (III.7: *Die Organisation der Neuen Prophetie*).

¹³ So A. STROBEL: *Das heilige Land der Montanisten: Eine religionsgeographische Untersuchung* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. XXXVII), Berlin – New York 1980; 294f. Im Folgenden Strobel, *Das heilige Land der Montanisten* (1980).

¹⁴ Ausführlicher siehe dazu Hirschmann (2005), S. 54–138. (III.1–7: *Suche nach den Wurzeln*) und da zu allererst S. 54ff. u. 67ff. bzw. S. 74–90. (III.3: *Die montanistische Prophetie*).

– Aus den früheren Literatur siehe bes. W. SCHEPELERN: *Der Montanismus und die phrygischen Kulte: eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1929 (= Univ. Habil. Schr. Originalausgabe Kopenhagen 1928), S. 25ff. u. 135ff; vgl. noch 207–211. K. ALAND: *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*. In: K. Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, 105–148; 105ff. Im Folgenden: Aland, *Bemerkungen zum Montanismus* (1960) und W. H. FRENDE: *Montanism: a Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church*, *Bulletin of the John Rylands Library [BJRL]* 70,3 (1988), S. 25–34.

¹⁵ So schon (G.) N. BONWETSCH: „Montanismus“. In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. XIII³, Leipzig 1903; Spalten 417–426; Sp. 18. und jüngst M.-F. BASLEZ: *Vom Kult der Kybele zum phrygischen Christentum – Ausblicke auf eine regionale religiöse Identität*. In: *Trivium* 4 (2009) [= deutsch-französische Online-Zeitschrift; mit Seitennummerierung],

Prophetinnen habe nämlich vorhergesagt, dass das himmlische Jerusalem auf den Boden von Phrygien herabkommen werde!¹⁶

*

Eine Menge von Fragen – zu einem riesigen, fast uferlosen Thema, wo Frage und Antwort einander organisch ergänzen können!

Da wir uns hier mit einem detaillierten Thema beschäftigen, in dem wie in einem organischen Gebilde ein Spross an den andern anknüpft, werde ich mich auch diesmal nur auf die Entfaltung eines kompakten Teils des Themas fokussieren.

EINLEITEND: DIE WICHTIGSTEN QUELLEN ZUM THEMA¹⁷

Um die Ideen der montanistischen Bewegung zu rekonstruieren, stellt das *Panarion* von Epiphanos eine der wichtigsten Quellen dar. Dieser spätere Kirchenschriftsteller wirkte im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts und war Metropolit von Salamis (Salamis auf der Insel Zypern). Sein voluminöses Werk, das *Panarion*, widmete Epiphanos den

S. 1–20. Siehe hier bes. S. 2–5 ([Kap.] 1: *Der Nachweis einer regionalen Identität*). Zitiert nach der Internetausgabe: trivium–3518.pdf; Stand: 25.11.2018.

¹⁶ In der Nähe einer westphrygischen Gemeinde, in der Nähe von Pepuza hielten sich Montanus und seine Prophetinnen auf. Und hier in der Gegend zwischen zwei Städtchen warteten die Gläubigen auf das Herabkommen des neuen Jerusalems aus dem Himmel (vgl. Apocal. XXI,2: *kai tén polin tén hagían Ierusalém kainén eidon katabainusan ek tu uranu*) auf die phrygische (!) Erde: siehe dazu W. TABBERNEE: Revelation 21 and the Montanist „New Jerusalem“, *Australian Biblical Review* 37 (1989), 52–60. Über diese Ebene, die sich zwischen Pepuza und Tymion ausbreitete, sprach einst Priscilla-Priska (oder Quintilla, eine andere montanistische Prophetin, die eine Nachfolgerin Maximilla war), mit den folgenden prophetischen Wörtern: „*Christus kam zu mir unter dem Erscheinungsbild einer Frau und in einem glänzenden Gewand und gab mir Weisheit ein und offenbarte mir, dass dieser Ort heilig sei und hier das Jerusalem aus dem Himmel herabkommen werde*“ (Épiph. Pan. XLIX 1,1–3; bes. XLIX 1,3.: *tutoni ton topon einai hagion kai hóde tén Hierosalémé ek tu uranu katiénai*).

– Mit der Bezeichnung „dieser Ort“ (*tutoni ton topon*) war offenbar das größte Dorf der oben genannten Gegend gemeint, nämlich Pepuza. Das ehemalige Pepuza ist die Provinzhauptstadt der gleichnamigen Provinz Uşak. Die moderne Stadt, die 211 km nordöstlich von dem heutigen Izmir (von dem ehemaligen Smyrna) liegt. Zur Identifikation des ehemaligen Pepuzas siehe P. LAMPE: The Phrygian Archeological Surface Survey Project of the University of Heidelberg and the Discovery of Pepouza and Thymion. A Preliminary Report, *Zeitschrift für antikes Christentum* 6 (2002), 117–120., bzw. W. TABBERNEE – P. LAMPE: Pepouza and Thymion. The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate, Walter de Gruyter [Publisher], Berlin–New York 2008; bes. S. 15ff; 39ff. u..85ff.

¹⁷ Siehe dazu (G.) N. BONWETSCH: *Texte zur Geschichte des Montanismus. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 129 (hrsg. von H. Lietzmann), Bonn 1914; Aland, *Bemerkungen zum Montanismus* (1960), S. 143–148. und neuerdings W. Tabbernee, *Remnants of the New Prophecy. Literary and Epigraphical Sources of the Montanist Movement* (*Studia Patristica* [StPatr] XXI; ed. E. A. Livingstone), Leuven 1989; S. 193–201.

„Gläubigen“. Mit diesem Buch, das zwischen 374–377 n. Chr. geschrieben wurde, wollte er ihnen, d. h. den orthodoxen, „eine mit Medikamenten gefüllte Büchse“ geben – und das gegen sage und schreibe 80 verschiedene Ketzereien! Um sein Ziel zu verwirklichen, teilte er mehrere wörtliche Zitate von Schriften der Häretiker mit – die später wegen ihrer ketzerischen Anschauungen durch die Großkirche vernichtet wurden. Obwohl Epiphianos ein orthodoxer Schriftsteller von starker antimontanischer Gesinnung war, gebührt ihm vorwiegend Dank dafür, dass wir von dem Gehalt mehrerer montanistischen Prophetien Kenntnis haben. Ohne die späteren Mitteilungen dieses Anhängers der Orthodoxie und Tendenzschriftstellers wären auch diese Fragmente der „Häretiker“ verloren gegangen. Mit mehreren nützlichen Informationen dient für uns noch Irenäus, Bischof von Lugdunum, des heutigen Lyon,¹⁸ Clemens von Alexandria¹⁹ und Didymos, „der Blinde“.²⁰

Zum besseren Verstehen der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Montanistischen Bewegung unentbehrlich ist das voluminöse Werk eines kirchlichen Schriftstellers (welches im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts verfasst wurde und von Erscheinen Jesu Christi bis zum Jahre 324 reicht), die Kirchengeschichte des Eusebios‘ von Kaisareia.²¹

Aufgrund der gebotenen Kürze wird sich meine Untersuchung im Folgenden auf die erste Phase der montanistischen Bewegung beschränken. (Dieser Zeitabschnitt beginnt entweder um 156 n. Chr. – oder dann im Jahre 172,²² wobei mir der erste Termin wahrscheinlicher erscheint. Damals, also am Anfang der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, hat Montanos nämlich sein prophetisches Wirken begonnen. Die erste Phase des Montanismus hat dann im Jahre 179, mit dem Tod der Prophetin Maximilla geendet, die für die letzte der drei Gründergestalten der Sekte galt.) Laut ihrer grund-

¹⁸ Schon früh, vor dem Auftreten Tertullians, der gegen Ende seines Lebens immer mehr zu einem überzeugten und kriegerischen Anhänger der montanistischen Ideen geworden ist (siehe unten Anm. 49), können wir zu den bedeutendsten Verteidigern des Montanismus auch eine so bedeutender Persönlichkeit der alten Kirche rechnen, wie der aus dem westkleinasiatischen Großstadt, aus Smyrna stammende Irenäus, Bischof von Lugdunum, des heutigen Lyon (gest. um 200). In seinem Hauptwerk, im *Epideixis* [Adversus haereses], welches ungefähr 180 n. Chr. veröffentlicht wurde, liefert Eirénaïos auch eine Kurzfassung des montanistischen Glaubens. In: *Epid.* bes. 66. u. 99; vgl. J. E. HAFNER: *Selbstdefinition des Christentums: Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2003, S. 341 (ff.); vgl. noch 346ff–357 (5.4.3: *Irenäus’ Hauptwerk „Adversus haereses“*).

¹⁹ In: *Stromateis*.

²⁰ In: *De Trinitate*.

²¹ *Ekklesiastiké Historia*. Die ist ein wahres *opus magnum* eines scharfsinnigen Theologen; ein auf Griechisch verfasstes, vollständig erhaltenes, zehn Bücher umfassendes Werk. Vgl. dazu David S. WALLACE-HADRILL: Eusebius von Caesarea. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 10, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982, S. 537–543; bes. 539–540.

²² Neuerdings siehe dazu P. DIEMLING: *Neuoffenbarungen: Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Texte und Medien des 19. und 20. Jahrhunderts*, Potsdam 2012; S. 103. Im Folgenden: Diemling, *Neuoffenbarungen* (2012).

sätzlichen Charakterzüge, die diese prophetische Sekte damals noch merklich innehatte, können wir über eine solche geistige-religiöse Bewegung reden, welche die Rolle einer Brücke zwischen den orientalischen Kulturen und dem Christentum gebildet hatte.²³

UNSIKERHEIT DER GROSSKIRCHE VON BEURTEILUNG DER FRÜHEREN MONTANISTISCHEN LEHREN: ORTHODOXIE ODER KETZEREI?²⁴

Während der ganzen Geschichte der montanistischen Bewegung betrachteten die Vertreter der Großkirche den Montanismus im Grunde genommen als eine Form von Orthodoxie. Dieser hatte nämlich die wichtigsten Glaubensregeln nur wenig bedroht. Die Lehren von Montanos standen in Einklang mit der Trinitätslehre der Kirche. Abgesehen von einigen Merkmalen, die zumeist formal zu nennen sind, unterscheidet sich der Montanismus von der „katholischen“ Kirche der Zeit nur in der Buße und ihrer Auffassung.

Der Montanismus wurde auch deswegen als eine Form von Orthodoxie betrachtet, weil er keine wesentlichere Verbindung mit der *Gnosis* hatte.²⁵ Frauen, wie sie sich in der engeren Umgebung des Gnostikers Markiön befanden und die besondere Glaubensfähigkeiten aufzeigen konnten,²⁶ waren hier nicht zu befürchten.

In der Zeit, in der unsere Geschichte spielt, war die Gnosis nämlich der gefährlichste Rivale der Orthodoxie innerhalb der Kirche. Sie wurde schon vom Apostel Paulus verurteilt. Paulus selbst wies die Gnosis, die im Wesentlichen den allerhöchsten Stand der Erkenntnis Gottes bedeutete, als falsche Richtung zurück (1 Tim 6,20–21.). Er hatte dies vor allem deshalb gemacht, weil die Anhänger dieser frühchristlichen Sekte ihr Ziel, mit Gott vereinigt zu werden, durch den Weg der philosophischen Annäherungen erreichen wollten.

Für die Montanisten, die das Wiederkommen des Erlösers und die (wörtliche) Auferstehung des Leibes verkündeten, schien so all das, was die Gnosis als Weg zu Gott anbieten konnte, kaum verfolgungswert. In diesem Sinne wurden die Montanisten mit

²³ Nach dem Tod des Montanus und der Priska führte Maximilla die Bewegung weiter: vgl. bes. Epiphan. pan. XLVIII 2,4. u. 12,4.

²⁴ Ausführlicher siehe dazu W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism* (Supplements to *Vigiliae Christianae*), Brill [Publisher], Leiden–Boston 2007, 1–43 (Part One; Ch. One: *Ecclesiastical Opponents to Montanism Ca. 165–199. C.E.*). Im Folgenden: Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments* 2007. Aus der früheren Literatur – kurz – siehe noch z. B. L. J. ASH JR.: *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, *Theological Studies* 37,2 (1976), S. 227–252; bes. 237–243 (*The Anti-Montanist Polemic*). Im Folgenden: Ash, *ThSt* 37,2 (1976).

²⁵ So schon Th. BAUMEISTER: *Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkodation des Christentums im 2. Jahrhundert*, *Trierer Theologische Zeitschrift [TThZ]* 87 (1978), S. 44–60.

²⁶ Irénaïos, 'Adversus haereses' ['Gegen die Häresien'] I 13,2 sk: „*sanctiores feminas*”.

Recht von den Vertretern der Großkirche als orthodox betrachtet. Sie waren Orthodoxe, aber solche, die in der Nähe der bald kommenden Endzeit durch die „neue Prophetie“ vereinigt waren.²⁷

Die zahlreichen scharfen Regeln, die die asketische Lebensführung verkündeten, bedeuteten nur die praktische Seite der montanistischen Bewegung. Unter den wichtigsten Vorschriften der Sekte, die ein Gläubiger konsequent befolgen sollte, werden wir hier vor allem die Fastenpraxis der Montanisten benennen.²⁸

Als weitere Regel galt das Verbot einer zweiten Ehe. Schließlich bestand auch die Auflage, dass die Anhänger der Sekte den religiösen Verfolgungen nicht ausweichen durften. Die Forderung des offenen Zugestehens des Glaubens gegenüber den römischen Behörden, was die Anhängern der „neuen Prophetie“ sogar auf Kosten des eigenen Lebens auf sich nehmen mussten, bildete einen charakteristischen Zug dieser prophetischen Bewegung.²⁹ In diesem Falle, dem Suchen des Martyriums, galt ein solches Verhalten als Vollendung der Nachfolge Jesu. Als Vorbild, dem die Gläubigen folgen sollten, diente hier der bekannte Passus innerhalb der »Offenbarung des Johannes«, welcher

²⁷ Montanos selbst und auch seine Prophetinnen haben vorhergesagt, dass der Tag des Kommens Christi bevorstehe. Und nachdem der Herr wiedergekommen sei, sagten sie, werde er zusammen mit seinen Märtyrern auf der Erde tausend Jahre lang herrschen – wie das einst in *Offenbarung des Johannes* vorausgesagt worden war (XX,1–6 ff.).

– Dementsprechend bedeutete das Wesen der montanistischen Lehren das Warten auf das bevorstehende Ende der Welt. Dies bedingte für die Gläubigen, sich auf eine unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi gefasst zu machen. Sie trafen sowohl geistige wie auch sittliche Vorbereitungen dafür.

²⁸ Um das Kommen des Tausendjährigen Reiches zu beschleunigen, war bei den Montanisten vorgesehen, dass die Mitglieder der montanistischen Gemeinden zweimal wöchentlich (besser gesagt: an zwei halben Tagen der Woche) fasten sollen: Aland, *Bemerkungen zum Montanismus* (1960), 105ff. u. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments* (2007), S. 110ff. Schon in der Frühzeit des Montanismus ergänzte sich dies mit dem Verlangen nach einer langwierigen und sich wiederholenden Fastenzeit. Anstatt des Fastens von vierzig Tagen, die im Alltagsleben der Kirchengemeinden nur einmal jährlich üblich war, wurde allen Gliedern der montanistischen Gemeinschaften eine Fastenzeit von dreimal jährlich vierzig Tagen zur Pflicht gemacht. Als Vorbild galt hier für die Montanisten offenbar die Prophetin Hanna, die in Erwartung der Erlösung Jerusalems Tag und Nacht fastete (Lk II,36f.).

²⁹ Siehe dazu das 9. Kapitel der Schrift von Tertullianus: *De fuga in persecutione* und da die bekannte Schlussfolgerung in 9,4: *'Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur, qui est passus pro vobis.'*

– Zu der hier nur erwähnten Frage siehe u.a. F. C. KLAWITER: *The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: a Case Study of Montanism*, *Church History [ChH]* 49,2 (1980), S. 251–261. u. W. TABBERNEE: *Early Montanism and Voluntary Martyrdom*, *Colloquium XVII* (1985), S. 33–44. u. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments* (2007), S. 201–243 (Part Two; Ch. Six: *Montanism and Voluntary Martyrdom*) bzw. 244–249 (Part Two; Ch. Seven: *I. Tertullian's Attitude to Flight during Persecution ca. 196/7–ca. 208/9*); 249–253 (Part Two; Ch. Seven: *II. Tertullian's Attitude to Flight during Persecution ca. 196/7–ca. 208/9*); 253–254 (Part Two; Ch. Seven: *III. 'Montanists' other than Tertullian and Flight during Persecution*).

sich mit dem neuen Himmel, der neuen Erde und zum Teil dem neuen Jerusalem beschäftigt (Apocal. XXI, 1–8. bzw. 9–10.).³⁰

All diese Züge konnten freilich schon für sich selbst zu wesentlichen Streitpunkten im Verhältnis zur Großkirche werden.³¹ Das größte Problem bedeutete aber von Anfang an der soziale Gehalt der montanistischen Prophetien. Montanos und seine Anhängerschaft wollten zur – angeblichen – Gütergemeinschaft der urchristlichen Gemeinden zurückkehren; in einen idealisierten Zustand der Entstehungszeiten, in denen eine strenge Hierarchie innerhalb der Kirche noch kaum bekannt war. Der Anspruch einer solchen Wiederkehr, der von den Montanisten in radikaler Form verkündet wurde, konnte dann auch nur zur Ablehnung der montanistischen Lehren durch die Großkirche führen.³²

Das andere Grundproblem, durch das die Beziehung der phrygischen Sekte mit der Großkirche schon in der Frühzeit belastet worden war, bedeutete *das Prophetentum*.

PROPHETENAMT UND PROPHEZEIEN IN DER FRÜHPHASE DER MONTANISMUS

Schon die wahre Tradition Israels war von Propheten überliefert worden. Damals war aber nicht nur an männliche Propheten gedacht worden. Im Alten Testament hören wir auch von Frauen, auf denen die besondere Gnade Gottes ruhte. Als Beispiel sei hier nur die Schwester des Moses, Miriam³³ angeführt. In den alttestamentlichen Büchern sind dann auch Prophetinnen, wie Hulda³⁴ oder Deborah³⁵ erwähnt.

Dementsprechend spielte die Gabe der Prophetie auch in den Gemeinden des ersten Jahrhunderts noch eine wichtige Rolle. Im Geistesleben der ersten christlichen Gemeinden bedeutete »*Prophetie*« eine Gabe des Heiligen Geistes.³⁶ Auch der Apostel Paulus redet von ihr oft als von einer Geistesgabe. In einem berühmten Passus des ersten Korintherbriefes, in dem er über die Liebe spricht, wurden die prophetischen Eingebungen zweimal erwähnt (1 Kor XIII, 2. u. 8.). In einem anderen Briefe, der von Paulus an die Epheser gerichtet wurde, sprach er über Apostel, Evangelisten, Hirten, Lehrer und

³⁰ Vgl. dazu Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments* (2007), S. 115ff. bzw. S. 115. Anm. 79.

³¹ Ausführlicher siehe dazu J. FISCHER: Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jh., *Annuaire historiae Conciliorum [AHC]* 6 (1974), S. 241–273.

³² Zusammenfassend siehe dazu Strobel, „Das heilige Land der Montanisten“ (1980), S. 294ff.

³³ Das 1. Buch Mose (*Exodus*), 15, 20f.

³⁴ Das 2. Buch von den Königen, 22, 14–20.

³⁵ Das Buch von den Richtern 5.

³⁶ Vgl. 1 Kor XIV, 1–5. bzw. Apg. VIII, 29. Siehe noch Apg. XI, 28. u. XXI, 10ff. (der Prophet Agabus) u. noch XXI, 8f. (Philippus und seine vier Töchter). – Zur letztgenannten Stelle siehe den Kommentar von Jürgen ROLOFF: *Das Neue Testament Deutsch. Teilband 5: Die Apostelgeschichte. Übersetzt u. erklärt von J. R., Neues Göttinger Bibelwerk, Göttingen 1981. = Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1988, S. 310.*

auch Propheten (Eph IV, 11 f.). Hier steht eine Art von Hierarchie der früheren Kirche vor uns, bei der die Propheten an zweiter Stelle aufgezählt werden! Aber der Prophet, der verkündet, was Gott ihm offenbart hatte (1 Kor XIV, 26–32.), hat nicht nur im inneren Leben der einigen Gemeinden eine bedeutende Rolle gespielt.

Im Laufe des nächsten Jahrhunderts hat sich diese Situation schrittweise geändert. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts galt schon das prophetische Auftreten in der damaligen Kirche als ziemlich ungewöhnlich. An die Stelle der wandernden Propheten, durch deren Wirken die Gemeinden der verschiedenen Regionen miteinander verknüpft waren, tritt immer mehr die kirchliche Hierarchie.

Im Falle der montanistischen Propheten tauchte aber ein anderer Aspekt auf. Vor allem die unmittelbare Form der prophetischen Äußerungen stellte hier den ausschlaggebenden Faktor dar, durch den die heftigen Angriffe der „orthodoxen“ Presbyter (Kirchenältesten) und Bischöfe hervorgerufen wurde.

Der Gründer der Sekte, der Prophet Montanos, erklärte sich, wie gesagt, für den *Paraklet*, welcher von Christus im Johannesevangelium verheißen worden war. „*Der Vater wird euch in meinem Namen (d.h. im Namen Jesu) den Helfer senden, der an meine Stelle tritt, den Heiligen Geist*“ – so lautet der einschlägige Passus, der sechsundzwanzigste Vers des vierzehnten Kapitels. Montanos offenbarte schon von Anfang an, dass er jener *Paraklétos* sei, der an einer anderen Stelle des Johannesevangeliums auch als »*Geist der Wahrheit*« bezeichnet worden war. (Siehe dazu den siebzehnten Vers des vierzehnten Kapitels.

Aber Montanus, der namensgebende Gründergestalt der Sekte, erklärte sich nicht nur als den solchen, sondern verstand sich auch als Werkzeug des von Jesus Christus in den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13–16; bes. 14, 12 ff.) verheißenen Parakleten.

Neuestens wurde darauf hingewiesen, dass die Verwandtschaft des Gedankengutes zwischen dem Montanismus und den Neuoffenbarungen, die ebenfalls den Anspruch stellen, Ausdruck direkter Gotteseinwirkung zu sein, sich kaum deutlicher als durch direkte Aussprüche Montanus' illustrieren lässt: „*Weder ein Engel noch ein Sendbote, sondern ich, der Herr, Gott, der Vater, ist gekommen.*“ und noch „*Ich bin der Herr, Gott, der Allmächtige, wohnend in einem Menschen.*“ (Epiph. Pan. XLVIII 11, 9³⁷ u. XLVIII 11, 1.).

Als Montanos über die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Jesu und das nahe Ende der Zeit sprach, galt ihm daher das Prophetentum als das wichtigste Verbreitungsmittel für seine Lehren. Als Erscheinungsform der Prophezeiung kam in diesem Falle ein schon fast eigenartiger, früher aber gewohnter Zug in Betracht – die Revelation des vom Heiligen Geist erfüllten Propheten. Montanos, der sich als der letzte große Prophet vor der Wiederkunft Jesu verstand, hatte seine Äußerungen in tiefer, schon an Ohnmacht grenzender Trance vor der versammelten Menge getan.

³⁷ Vgl. Jes 63, 9.

Diese Form der Prophezeiung bedeutete teilweise eine Wiederkehr zum Erbe des Apostolischen Zeitalters. Wie Marki3n, wollte auch Montanos alle Mitglieder seiner Herde zu den Ideen der fr3hchristlichen Gemeinden zur3ckf3hren. Diesen Versuch machten sie beide aber in einer Zeit, als die Kirche ihren Platz in der Welt, „im Lande des Kaisers“ suchte.³⁸ Andererseits, wie wir bald sehen werden, hatte eine derartige Form des prophetischen Auftretens jene Praxis 3berschritten, die durch die Kirche noch anerkannt werden konnte.

Montanos und seine „Prophetinnen“, nachdem sie durch den Heiligen Geist ergriffen worden waren, haben die 3u3erungen des Paraklet („des „Helfers“ oder „Tr3sters“) im ekstatischen Zustand 3bermittelt. Und sie haben es so gemacht, dass sie offenbar nicht mehr im vollen Besitz ihrer geistigen F3higkeiten waren. Die ekstatische Prophezie wurde hier also nicht von einer dritten Person 3bermittelt, wie bei den Alttestamentlichen Propheten, oder wie bei Johannes in seinen „Offenbarungen“. Im Falle der montanistischen Prophetien waren alle prophetischen 3u3erungen direkte, unmittelbare Rede des Heiligen Geistes. Als Mittel der 3bertragung wurde der Mund des Propheten benutzt.³⁹

Nach einer Angabe unserer „orthodoxen“ kirchlichen Quellen hat der in erster Person prophezeiende Montanos oft ge3u3ert, dass er der *Parakl3tos* sei (Didymos, ‚De trinitate‘ III,41.). Mit dieser 3u3erung hat er aber nicht 3ber sich selbst behauptet, dass er identisch mit dem Parakl3tos w3re. (Wie bekannt, wurde der Parakl3tos durch die Gro3kirche zu jener Zeit immer mehr als „der Geist der Wahrheit“⁴⁰ oder „der Heilige Geist“⁴¹ interpretiert.) Mit dieser 3u3erung von gro3er Bedeutung wollte er seiner Zuh3rerschaft „blo3“ den Umstand mitteilen, dass sich der Heilige Geist durch ihn 3u3ere. Laut unserer kirchlichen Quellen wollte aber der „Prophet“ Montanos auf diese Weise doch die 3berzeugung seiner Gefolgschaft best3rken, dass er mit dieser Person identisch sei. Nach den 3u3erungen der Verteidiger der Orthodoxie wollte Montanos nicht nur ein Organ des Geistes sein, sondern beanspruchte dar3ber hinaus, die Ver-

³⁸ Vgl. dazu Strobel, „Das heilige Land der Montanisten“ (1980), S. 294ff.

³⁹ So Epiph. Pan. XLVIII 11,9. und T. D. BARNES: *Tertullian – A Historical and Literary Study* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1985 [Rev. Ed; 1971 1st. Edn], 131: „All three [sc. Montanos, Prisca (or Priscilla) and Maximilla] spoke as the mouthpieces of God himself: their possession was truly divine, not the doing of a mere angel or messenger from heaven“. Ausf3hrlicher siehe dazu Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (1996), S. 163–170 (Ch. 4.3.1–4f.: *The Oracles and visions of Priscilla, Maximilla and Quintilla*). Kurz vgl. dazu Ash, *ThSt* 37,2 (1976), S. 229f (*The Roots of Early Christian Prophecy*).

– Zu mehreren Aspekten des Themas, die ich hier weder noch erw3hnen kann, siehe den Aufsatz von H. KRAFT: Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, *Theologische Zeitschrift* XI (1955), S. 249–271. Neuerdings vgl. noch A. DAUNTON-FEAR: *The Ecstasies of Montanus*. In: *Studia Patristica XVIII* (szerk. E. A. Livingstone), Oxford 1982, S. 648–651.

⁴⁰ Joh XIV,16f; XV,26; XVI,13.

⁴¹ Joh. XVII,7.

körperung des *Paraklétos* zu sein. Die Verkörperung „*dieses Helfers*“,⁴² der im Geiste der frühchristlichen Lehren im Johannesevangelium verheißen worden war.⁴³ Aber die letztgenannte Behauptung scheint nicht allzu wahrscheinlich zu sein.

SCHLUSSWORT

Der Montanismus, der *eine Art Volksbewegung von religiösem Charakter* war,⁴⁴ kam in gewisser Hinsicht als Fortführung des messianischen Glaubens der jüdischen Aufstände in Betracht. Ganz wie einst die Prediger der Anfangszeiten, hat auch Montanos nicht über den sich schon einmal erschienenen Christus gelehrt. Er lehrte vielmehr über den lange ersehnten Christus, der am Ende der Welt kommen wird. Gerade auch deshalb fanden die Lehren der Montanisten eine so große Resonanz bei der ländlichen Bevölkerung der inneren Regionen West-Kleinasiens. Damals war hier in vielen Gemeinden die lebendige Naherwartung (*Parusieerwartung*)⁴⁵ verblasst.⁴⁶

Als ausschlaggebender Faktoren für den Anfangserfolg der Montanisten in Phrygien kommt auch deren äußere Erscheinung und Auftreten in Betracht. Unter Äußerlichkeit

⁴² Joh XIV,16: „*Helfer*“ oder „*ein anderer Beistand*“.

⁴³ Zur direkten bzw. indirekten Wirkung des Johannesevangeliums auf die Formung der montanistischen Lehren siehe ausführlicher R. E. HEINE: *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy. The Second Century*, Vol. 6,1 (1987–1988), S. 1–19.

⁴⁴ Zur kurzen Begriffsbestimmung der montanistischen Bewegung in neuerer Zeit siehe V. E. HIRSCHMANN: *Die phrygische Opposition. Zu Novatianern und Montanisten im westlichen Kleinasien*. In: H. M. Schellenberg et alii (= V. E. Hirschmann – A. Kriekhaus) hrg., *A Roman Miscellany – Essays in Honour of Anthony R. Birley on his Seventieth Birthday* (Monograph Series Acanthina 3), Uniwersytet Gdańsk, Gdańsk 2008, S. 42–48; 43: „eine prophetische Bewegung mit chiliastischem Grundgedanken, die die Hinwendung zum Martyrium forcierte“.

⁴⁵ Auch die letzte große montanische Prophetin, Maximilla, hat vorhergesagt, daß nach ihrem Tod kein anderer Prophet auftreten werde und derzeit das nahe Ende der irdischen Welt kommen solle (Epip. Pan. XLVIII 2,4.); vgl. dazu Aland, *Bemerkungen zum Montanismus* (1960), S. 145 (Orakel Nr. 13.).

⁴⁶ Das Gefühl der *synteleia* [sc. *aiónos*] (Mt XIII,49; XXIV,42ff; Hebr. IX,26.) bzw. das Versprechen der baldigen Erlösung war von sich aus dazu geeignet, die Gruppe der armen – vorwiegend noch heidnischen – Bevölkerung zu gewinnen. Eine große Zahl von Inschriften, die in diesem Raum gefunden wurden, zeigt, dass viele Bauern auf kaiserlichem Großgrundbesitz arbeiteten und sich dieser Typus des Grundeigentums hier schon im beträchtlichem Maße verbreitet hatte. Gerade diese betreffenden Schichten der einheimischen Bevölkerung, die vorwiegend außerhalb der städtischen Organisation lebten, wurden durch die anziehende Steuerschraube ins Elend getrieben.

– [2] Auch auf die niederen Schichten der städtischen Bevölkerung der Region hat die einfache Lebensführung der montanistischen Gemeinden eine gewisse Wirkung ausgeübt. Teils deswegen, weil die arme städtische Bevölkerung auch hier im Schatten des Wohlstands lebte. Zudem waren sie hier dem Despotismus den örtlichen Curien (d.h. dem Ratsherrenkollektiv der autonomen Landstadt) fast völlig ausgeliefert – mit einträchtiger Unterstützung der kaiserlichen Zentralgewalt. Zusammenfassend vgl. dazu D. H. WILLIAMS: *The Origins of the Montanists Movement: A Sociological Analysis*, *Religion* 19 (1989), S. 331–351. u. bes. 338.: „The combination of natural disasters and political/religious oppression – a perceived breakdown in the present order – made conditions ripe for millennial expectations“.

verstehen wir hier vor allem die Begeisterung der montanistischen Propheten, mit der sie ihre öffentlichen Auftritte verbanden. Ihre Verzückung, die offenbar bewusst hervorgerufen wurde, steigerte sich dann bis zur *Ekstase* oder streifte schon manchmal die Grenzen des *Paroxysmus*.

Der orthodoxe Kirchenschriftsteller Epiphanius hat ein Wort des Montanos überliefert, das mit großer Wahrscheinlichkeit authentisch ist. „*Siehe, ein Mensch ist wie eine Lyra*“ – sagte der Prophet Montanos –, „*und ich fliege hinzu, wie das Plektron* (d. h. wie das Plättchen zum Schlagen der Saiten). *Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der ist Herr, der die Menschenherzen außer sich bringt* (d. h. in Ekstase versetzt!) *und den Menschen Herzen gibt*“ (Pan. XLVIII,4.).⁴⁷

Für den Verfasser des *Panarion* gilt dieser Spruch als Beweis von erstem Rang dafür, dass die Worte der montanistischen Propheten „*zweideutig unausgewogen und ohne reine Einsicht*“ sind. Gleichermassen äußerte sich der sogenannte Anonymos. Ein Schriftsteller von antimontanistischer Gesinnung, den Eusebios in seiner »*Kirchengeschichte*« oft zitiert.

Es kam schon zur Sprache, dass die Prophetinnen Priscilla-Priska und Maximilla als die frühesten Begleiterinnen der Gründergestalt der montanistischen Bewegung galten. Nach diesem sogenannten Anonymos hat Montanos diese zwei Frauen „*erweckt*“ und sie mit dem „*falschen Geist erfüllt*“, so dass sie, wie er, ebenfalls „*unsinnig*“ (*ekphronós*), *wirr* (*akairós*) und *fremdartig* (*allogriotropós*) „*sprachen*“ (Euseb. HE V 16,9.).

Phänomene solcher Art sprachen das Publikum an, da es für derartige Sachen sehr empfänglich war. Die Wirkung wurde zudem durch die überragende Rolle des weiblichen Elements für die ganze Bevölkerung verstärkt.

Hier ist daran zu erinnern, dass der phrygische Kult zu einer starken Anhebung der religiösen Bedeutung der Frau geführt hatte. Beim Kult der „*Großen Mutter*“ z. B. lag naturgemäß die Ausübung der Kultakte hauptsächlich bei den Frauen. Die überragende Rolle des weiblichen Elements bei den Montanisten, die schon in den ältesten Quellen erwähnt worden war,⁴⁸ dürfte also die Sekte von Anfang an im Kreise der einheimischen Bevölkerung bekannt gemacht haben.

Die Frage, inwiefern diese Erscheinungsformen eine Wirkung auf die wohlhabenden Oberschichten mit höherer Bildung ausüben konnten, ist heute schwer zu beantworten. Aber der Umstand, dass ein so hervorragender Denker der frühen Kirche wie Tertullian, der in der zweiten Hälfte seines Lebens ein ergebener Getreuer der montanistischen Ideen wurde,⁴⁹ lässt sich gewiss nur mit dem inneren Gehalt des Montanismus

⁴⁷ Zur oben zitierten Epiphanius-Stelle siehe bes. Strobel, *Das heilige Land der Montanisten* (1980), S. 278. (ff.) u. vgl. noch Aland, „*Bemerkungen zum Montanismus*“ (1960), S. 143ff.

⁴⁸ Siehe dazu Apollónios, in: Euseb. HE V 17,4.

⁴⁹ Siehe dazu Timothy D. BARNES: *Tertullian – A Historical and Literary Study* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1985, bes. S. 130–142 (Part Two Ch. X: *The New Prophecy*) und jüngst Henrike Maria ZILLING: *Tertullian – Untertan Gottes und des Kaisers*, Ferdinand Schöningh [Verlag], Paderborn–München–Wien–Zürich 2004, bes. S. 44f; 45ff; 48–51ff; siehe noch 240 (Personen-

erklären. Und diese Tatsache, dass die Einwohnerschaft einer Stadt wie das relativ reiche Thyateira, das am nördlichen Rand des lydischen Lykostaes lag, ein Jahrhundert lang montanistisch blieb, scheint nur mit beiden oben genannten Umständen begründbar zu sein.⁵⁰

All diese Erscheinungen fallen aber in eine Periode, die ihren Anfang mit dem Tod von Montanos und seinen „Prophetinnen“ genommen hat.

ABKÜRZUNGEN GRIECHISCHER UND LATEINISCHER AUTORNAMEN UND WERKTITEL

Epiph. Pan. – Epiphanius: Panarion (‘eine mit Medikamenten gefüllte Büchse’ anders etwa „Hausapotheke“; mit lateinischem Werktitel auch als *Adversus haereses* bekannt und meist als *Haereses* zitiert)

Euseb. HE – Eusebios von Kaisareia (Caesarea Maritima in Palästina), *Ekklesiastiké Historia* [mit lateinischem Werktitel *Historia ecclesiastica*] (Kirchengeschichte)

Didym. Trinit. – Didymos, ‘De Trinitate’ (‘Über die Dreieinigkeit’)

Euseb. HE – Eusebios von Kasareia/Caesareia, *Ekklesiastiké historia* (‘Kirchengeschichte’; meist mit dem lateinischen Werktitel bekannt und zitiert: *Historia ecclesiastica*)

Tertull. Pud. – Tertullian(us), ‘De pudicitia’ (‘Über die Keuschheit’)

Tertull. Adv. Praxean – Tertullian(us), ‘Adversus Praxean’ (‘Gegen Praxeas’)

ABKÜRZUNGEN MODERNER FACHWERKE

Aland, *Bemerkungen zum Montanismus* (1960) – Kurt ALAND: *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*. In: K. Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1960, S. 105–148.

Ash, *ThSt* 37,2 (1976) – L. James ASH JR.: *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, *Theological Studies* 37,2 (1976), S. 227–252.

und Sachregister; s.v. *Montanismus*, *Montanist*, *montanistisch*).

⁵⁰ Im Raumgebiet von Thyateira kam die Mehrzahl jener Inschriften zum Vorschein, die die berühmte Formel *kreistianos ... khreistianéi* („ein Christ ... für eine Christin“: *Tituli Asiae Minoris* [TAM] V,2; 1299.) tragen. Die älteste dieser, die wir kennen, wurde im Jahre 248/249 erstellt. Die Mehrheit der Inschriften, die zu diesem Typus gehören, entstanden aber etwas später, in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Auf anderen Inschriften, die meist auch in der *khóra* (d. h. im Territorium) von Thyateira gefunden worden waren, wird nicht selten frei heraus das montanistische Christentum des Aufstellers bekannt. Als gutes Beispiel dient die oft zitierte Gedenkinschrift, wo sowohl der Montanismus des Ehepaares, wie auch ihr „pneumatisches“ Christentum stark betont werden: „*Lupikinos Moutanéi synbiói kreistianéi pneumatikéi mnémés charin*“ – so lautet der Text der Inschrift. Auf Grund ihrer inhaltlichen und formalen Merkmale können diese Inschriften auf die Jahre um 300 n. Chr. datiert werden.

– Vgl. dazu E. P. GIBSON: *The ‘Christians for Christians’ Inscriptions of Phrygia*, *Harv. Theol. Stud.* 32, Missoula MT 1978 (29 Inschriften!) u. z. T. noch Strobel, „Das heilige Land der Montanisten“ (1980), S. 86ff. u. bes. 104–112ff.

- Diemling, Neuoffenbarungen (2012) – Patrick DIEMLING: Neuoffenbarungen: Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Texte und Medien des 19. und 20. Jahrhunderts, Universitätsverlag Potsdam, Potsdam 2012.
- Hirschmann (2005). – Vera-Elisabeth HIRSCHMANN: *Horrenda Secta*. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005. (Historia Einzelschriften – Heft 179.).
- Strobel, Das heilige Land der Montanisten (1980) – Alfred STROBEL: Das heilige Land der Montanisten: Eine religionsgeographische Untersuchung (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. XXXVII), Walter De Gruyter [Verlag/Publisher], Berlin – New York 1980.
- Tabbernee, Fake Prophecy and Polluted Sacraments (2007) – William TABBERNEE: Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. (Supplements to *Vigiliae Christianae* [etc.]. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 84), Brill [Publisher], Leiden–Boston 2007.
- Trevett, Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy (1996), – Christine TREVETT: *Montanism – Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

LITERATUR

- BARNES, Timothy D.: *Tertullian – A Historical and Literary Study* (Oxford Early Christian Studies), Clarendon Press, Oxford 1985 [Rev. Ed; 1971 1st. edn], bes. S. 130–142 (Part Two Ch. X: *The New Prophecy*); vgl. noch S. 315. In: Index Names and Subjects; s.v. *Montanism, Montanus, New Prophecy*.
- BASLEZ, Marie-Françoise: Vom Kult der Kybele zum phrygischen Christentum – Ausblicke auf eine regionale religiöse Identität. In: *Trivium* (Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales/Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften) [= deutsch-französische Online-Zeitschrift; mit Seitennummerierung], 4 (2009), S. 1–20 (Texte integral; Aus dem französischen übersetzt von A. Wittenburg). Zitiert nach der Internetausgabe: [trivium-3518.pdf](#); Stand: 25.11.2018.
- BAUMEISTER, Theofried: Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkommodation des Christentums im 2. Jahrhundert, *Trierer Theologische Zeitschrift* [TThZ] 87 (1978), S. 44–60.
- BERGER, Klaus: Gnosis/Gnostizismus I. In: *Theologische Realenzyklopädie* [TRE], Bd. 13, Walter de Gruyter [Verlag/Publisher], Berlin–New York 1984, S. 519–535.
- BONWETSCH, Nathanael (Gottlieb): „Montanismus“. In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. XIII³, Leipzig 1903; Sp[alten] S. 417–426.
- ders.: *Texte zur Geschichte des Montanismus*. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 129 (hrsg. von Hans Lietzmann), A. Marcus u. E. Webers Verlag, Bonn 1914.
- DAUNTON-FEAR, Andrew: *The Ecstasies of Montanus*. In: *Studia Patristica XVIII* (ed. Elisabeth A. Livingstone), Oxford 1982, S. 648–651.

- FISCHER, Johannes: Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jh., *Annuario historiae Conciliorum* [AHC] 6 (1974), S. 241–273.
- FREND, W[illiam] H[ugh] C[lifford]: Montanism: a Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church, *Bulletin of the John Rylands Library* [BJRL] 70,3 (1988), S. 25–34.⁵¹
- GIBSON, Elisabeth P.: The ‘Christians for Christians’ Inscriptions of Phrygia, *Harv. Theol. Stud.* 32, Missoula MT [Montana] 1978.
- KRAFT, Heinrich: Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, *Theologische Zeitschrift* XI (1955), S. 249–271.
- HAFNER, Johann Ev[angelist]: Selbstdefinition des Christentums – Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Herder [Verlag], Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2003; siehe hier bes. 329–368 (5.4: *Umwelt von Irenäus*).
- HEINE, Ronald E.: The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy. *The Second Century*, Vol. 6,1 (1987–1988), S. 1–19.
- ders.: *The Montanist Oracles and Testimonia* (North American Patristic Society, Patristic Monograph Series 14), Mercer University Press, Macon, G[eorgi]a 1989.
- HIRSCHMANN, Vera-Elisabeth: Die phrygische Opposition. Zu Novatianern und Montanisten im westlichen Kleinasien. In: H. M. Schellenberg et alii (= V. E. Hirschmann–A. Kriekhaus) hrsg., *A Roman Miscellany – Essays in Honour of Anthony R. Birley on his Seventieth Birthday* (Monograph Series Akanthina 3), Uniwersytet Gdańsk, Gdańsk 2008, S. 42–48. JENSEN, Anne: *Prisca–Maximilla–Montanus: who was the Founder of ‚Montanism‘*, *Studia Patristica* XXVI (1993), S. 147–150.
- KLAWITER, Frederick C.: The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: a Case Study of Montanism, *Church History* [ChH] 49,2 (1980), S. 251–261.
- ORTNER, Max: Griechisch-römisches Religionsverständnis und Mysterienkulte als Bausteine der christlichen Religion, PhD.-Diss., Wien 2009; siehe hier bes. 333–348 (VIII.1–3.1: *Kybele-/Attis Kult und Christentum*). Zitiert nach der Internetausgabe: http://othes.univie.ac.at/8093/1/2009-10-02_6501818.pdf; Stand 25.11.2018.
- PAULSEN, Henning: Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons, *Vig(iliae) Chr(istianae)* XXXII (1978), S. 19–52.
- TABBERNEE, William: Early Montanism and Voluntary Martyrdom, *Colloquium* XVII (1985), S. 33–44.
- ders.: Revelation 21 and the Montanist “New Jerusalem”, *Australian Biblical Review* 37 (1989), S. 52–60.
- ders.: Remnants of the New Prophecy. Literary and Epigraphical Sources of the Montanist Movement (*Studia Patristica* [StPatr] XXI; ed. Elisabeth A. Livingstone), Leuven 1989; S. 193–201.

⁵¹ Siehe noch ders. (= W. H. C. FREND): Montanismus. In: *Theologische Realenzyklopädie* [TRE]; Studienausgabe Teil. II, Berlin–New York, W. de Gruyter [Verlag/Publisher]; Bd. 23 (Berlin–New York 1994), Sp[alte] 271. lin. 41. – Sp. 279. 16.

- ders. *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources. Illustrating the History of Montanism* (North American Patristic Society, Patristic Monograph Series 16). Mercer University, Press, Macon G[eorgi]a 1997.
- ders.: *Prophets and gravestones. An imaginative history of Montanists and other early Christians*. Hendrickson/Baker Academic [Publisher], Peabody, Ma[ssachusetts] 2009.
- WILLIAMS, D[aniel] H[arrison]: *The Origins of the Montanists Movement: A Sociological Analysis*, *Religion* 19 (1989), S. 331–351.
- ZILLING, Henrike Maria: *Tertullian – Untertan Gottes und des Kaisers*, Ferdinand Schöningh [Verlag], Paderborn–München–Wien–Zürich 2004.

WEITERE ABKÜRZUNGEN

s.v. – sub voce [unter dem Stichwort...]

Szabolcs Anzelm SZUROMI O.Praem.

LEGAL RECOGNITION OF THE CHURCH IN THE ROMAN EMPIRE – THE STATUS OF “RELIGIO LICITA” –*

INTRODUCTION

While Christianity was wide-spreading within the Roman Empire was unavoidable the confrontation between the state authority and the new religion.¹ It manifested at the very beginning in several accusations which had been answered by the great apologetic writers of the 2nd century, e.g., Aristides, St. Justine, Tatianos, Athenagoras, St. Theophilus of Antioch, Meliton of Sardes, Hermas, and St. Irene. The Roman religion systematically was criticized by Tertullian (†220) in his work *Apologeticum* (e.g., 21.1).² Beside the external offense, was caused a great difficulty by those tendencies – wide-spreading heresies – which inclined from the original Christian teaching. Nevertheless, its contra effect on the internal structure and on the clear definition of the orthodox teaching of the Church, had made a positive effect. Because the developing Christian ecclesiastical structure recognizable distinguished itself from the already state-tolerated Jewish religious community, moreover her members did not make any participation in the divine-cult of the Emperor, it was noticed legally as sacrilegious high treason. On this legal basis had appeared the anti-Christian decisions within the Empire. However, here we must keep in mind Emperor Trajan’s famous Rescript 97 (†117) in 111, underlining: “There is no official persecution against member of Christian faith, but if some of them is accused legally, the case must be investigated”. The different official statements and legal decisions had concluded indeed a strong wave of persecution against Christians throughout the Roman Empire.³

* This paper has been written in the *St. Michael’s Abbey of the Norbertine Fathers* (Orange, CA), in the *Christendom College* (Front Royal, VA), and in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest). It was presented at the 29th *International Biblical Conference* (Szeged, August 27th 2018).

¹ BARNES, T. D., *Legislation against the Christians*, in *Journal of Roman Studies* 58 (1968) 32–50.

² AMES, C., *Roman Religion in the Vision of Tertullian*, in *A Companion to Roman Religion*, 467. RÜPKE, J., *Religion of the Romans*, Cambridge 2007. 35.

³ CRAKE, J. E. A., *Early Christians and Roman Law*, in *Phoenix* 19 (1965) 70. BARNES, T. D., *Legislation against the Christians*, in *Journal of Roman Studies* 58 (1968) 50. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 24–26.

Gabriel Adrianyi summarized in 1975, that between 284 and 305 – which is the epoch of Emperor Diocletian’s ruling – the imperial government had appeared with unquestionable “absolute and theocratic” significances. The Emperor claimed to be recognized as the supreme divinity (*dominus imperii Romani*) and his cult had received every legal and administrative guarantee. This concept had indeed a strongest confrontation with the widespread Christian teaching within the Empire. The conclusion was radical as we can read in any historical recollection, analysis, treatise or even modern handbooks: Diocletian’s Decree on February 24th 303 about demolition the Christian church-buildings, burning their holy books, removal from their ecclesiastical position of Christian officers and their tortures, finally to force them for mandatory imperial cult with a sanction of execution.⁴

I. HISTORICAL BACKGROUND

The opinion about Christians was not united among the functionaries of the Roman imperial system. Already Constantius Chlorus (i.e. Marcus Flavius Valerius Constantius Herculus, father of Constantine the Great), Roman co-emperor, from 293 to 306 was respectful toward Christians, even during the era of Diocletian’s persecution. The current scholarly research emphasizes several doubts about his relation to Christianity (i.e. possibly baptized), particularly because the description of this “exclusive relation” lies on Eusebius’s work: *Life of Constantine*, which historical authenticity is questionable at several points. Nevertheless, from further secular sources can be well proved, that Constantius Chlorus belonged to that high class of Roman families, which did not sympathize the way how Diocletian dealt with Christians.

When the legions of Britannia proclaimed him Emperor, right after his father death, and saved from danger the Empire, getting married with daughter of Emperor Maximinus (†310) Constantine the Great took the title Augustus. Since the death of Galerius (†311) he could continue his father’s respect toward Christians. Together with Gaius Valerius Licinius (co-emperor between 308 and 324), who was his brother-in-law, had defeated Maximinus Daia at the Milvian Bridge on October 28th 312. According to the description of the Battle by Eusebius of Caesarea and Lactantius, Constantine credited the victory to “God of Christians”. This historical turning point therefore made not merely military effect, but religious too. Constantine met Licinius in February 313 in Milan and took in the political situation of the Empire. One of the conclusions was that decree which guaranteed the cult-freedom in the Empire, in Greek form pro-

⁴ ADRIÁNYI, G., *Az egyháztörténet kézikönyve* (Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae IV), München 1975. 47–48.

mulgated in Nicomedia on June 13th 313 in the name of both Emperors.⁵ This is the document which entered in the history under the name “Edict of Milan”.⁶ Socrates the Church historian recalls this moment as follows: “The emperor Constantine, having thus embraced Christianity, conducted himself in a manner worthy of his profession (...) Licinius had recourse to an apology (...) Notwithstanding the solemn obligation under which he had bound himself; his perjury soon became apparent; for he cased not to prejudice in every possible way the interest of Constantine, and to exercise the greatest severities on Christians.”⁷

Part II within this mentioned document essentially promoted the development of the ecclesiastical institutional system.⁸ The confiscated Church-property had been returned, Christian priests had become free from public services, the Sunday celebration had become mandatory, the crucifixion form of execution was stamped out, etc.

Nevertheless, this uncomplete list was far away from a new “state religion” status, which is very clear from Part I of the same Decree. That brilliant theological composition could give religious freedom without renouncing the classical Roman imperial religion. The difference is essential if we compare the declaration of 313 with Tiridates III’s decision (287–330) in 301, when after a long torture and imprisonment of St. Gregory the Illuminator (about †325), by his personal influence, officially introduced Christianity as state religion for Armenians.⁹

Must be mentioned here, that less than a decade later of the victorious Milvian Bridge Battle, Licinius had turned against the Christians, which revolution was repressed by Constantine in 324.

2. GENRE OF THE DECREE OF 313

The most popular name of the famous Decree is “Edict of Milan”, distinguishing the document from the “Edict of Serdica” or “Edict of Toleration” issued by Emperor Galerius (293–305) in 311. There are still different concepts and opinions among scholars on the “Edict of Milan” real legal status and genre. However, some facts cannot be doubted, which are the two original textual traditions of the document. One of them

⁵ Cf. e.g., PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts, I: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends*, Wien-München 1960.² 39–40.

⁶ SZUROMI, SZ.A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 25.

⁷ SOCRATES, *Hist. Eccl. I. 3: The Ecclesiastical History of Socrates*, London 1853. 4.

⁸ VÖ. BARCELO, P. A., *Die Religionspolitik Kaisers Constantin des Grossen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke*, in *Hermès* 116 (1988) 76–94.

⁹ YIGUERIMIAN, J.–OTADUY, J., *Armenia [Iglesia]*, in DGDC I. 465–471, especially 466. About the Armenian Apostolic Church and her canonical discipline, cf. SZUROMI, SZ. A., *Influence on the Ancient Conciliar Collections which Basically Maintained an Existence in Armenian on the Universal Ecclesiastical Legislation*, in *Ius Missionale* 10 (2016) 151–171.

is in Lactantius' work *De Mortibus Persecutorum* in Latin; another is in Eusebius of Caesarea's *Historia Ecclesiastica* in Greek. The Latin text begins with the description of negotiation between the two Emperors.¹⁰ Eusebius' text currently accepted as the official documents' copy for Palestine (possible to Caesarea). From our point of view – which shared with several scholars – there is a problem with term “edict” based on the official Roman law genre-system.

The category of “edict” basically meant an official proclamation which happened by the initiation of the “magistratus curules” consulted with the Roman people, and this process was called “ius edicendi”.¹¹ It had become a written proclamation on “album” and called “edictum”. For our deliberation on the Milan Decree is essential, that this form – genre – category of edict basically was an instrument wherein the “magistratus” proclaimed or edited his program at the beginning of his office, in order to clarify the procedure during the time of his term. The Milan declaration – nor Part I, nor Part II – does not have this character.

Obviously, the genre of “edict” had some development in the Roman law. Such as the “edictum” by the “praetor” or “aediis curulis”. Nevertheless, this alteration was in relation with the law on temporary goods, or with marriage law. We can say similar about those edicts which were issued by a “praefectus” or “proconsul”. As legal source, the “edictum” – which basically was a “formula” for different procedure, and definitely not “legislatio” – was questionable until the so-called “lex-Cornelia de edictis praetorum” (67 B.C.).¹² The most significant change had happened in regarding the legal importance of “edict”, when Salvius Iulianus – based on the order of Emperor Hadrianus – composed the constant material of edicts into a systematic order (about 130) and the Emperor declared it *Edictum perpetuum*.¹³

From the afore-mentioned development of praetor-law, is sufficiently clear, that the technical term “edict” cannot be used for that legal act which was done by Constantine the Great and Licinius. A very similar conclusion can be seen if we analyze the genre and category of imperial “decretum”¹⁴ which sources had been already collected during the last decade of the 3rd century.¹⁵ A “decretum” was generally pronounced to manage singular cases. The word “decretum”, derived from the verb “decerno”, means a decision of the magistrate, which was made on the ground of “imperium” and not on the

¹⁰ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 48, 2–12.

¹¹ FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, Budapest 1996. 83.

¹² FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, 83–84.

¹³ FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, 84.

¹⁴ FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, 93.

¹⁵ FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, 93.

ground of judicial or legislative competence¹⁶ (e.g., D. 1. 4. 1. 1; D. 1. 16. 9. 1; D. 26. 3. 2; D. 36. 1. 81; D. 37. 1. 3. 1; etc.). Those who exercised public authority had the necessary power to make decisions of this kind; thus the “pontifices” (D. 11. 7. 8)¹⁷, the “principes” and the “Caesar” (D. 1. 1. 7; D. 1. 4. 1; D. 4. 6. 1; D. 5. 2. 28)¹⁸, the “senatus” (D. 24. 1. 32)¹⁹, the “consules”, “proconsuls” and the “gubernatores” (D. 1. 16. 9. 1; D. 4. 4. 3; D. 27. 1. 16)²⁰; or the “decuriones” (D. 3. 5. 30)²¹ were legally able. It is quite clear that the basic meaning of “decretum” also cannot express the genre of the Milan document.

Regarding the decision of Milan therefore the proper category of administrative acts within the Roman law is “rescriptum”.²² A “rescriptum” is derived from the Latin verb “re-scribere” (to write back, to answer), and like “praeceptum” it is one of the types of decrees from the age of the Caesars which has been in use since the reign of Emperor Hadrian. The Caesar issued such a decree in answer to a request addressed personally to him, and in this he gave the frameworks within which the lower grade tribunal was permitted to pass judgement in the concrete case (i.e. procedure with “rescriptum”).²³ If we consider the first and second part of the Milan document, as compared with its conclusion, and the procedure to place it into effect, the proper name of the decision of 313 should be “Rescript of Milan” (the “rescript” term takes place in the document’s concluding section). Naturally – in the wide sense – we can also use “Decree of Milan”.²⁴

¹⁶ D. 26. 3. 3: Mulier liberis non recte testamento tutorem dat: sed is dederit, decreto praetoris vel proconsulis ex inquisitione confirmabit nec satisdabit pupillo rem salvam fore. Sed et si curator a matre testamento datus sit filiis eius, decreto confirmatur ex inquisitione. MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta* (retr. KRÜGER, P.), Berolini 1928.¹⁵ 336.

¹⁷ D. 11. 7. 8: Ossa quae ab alio illata sunt vel corpus an liceat domino loci effodere vel eruere sine decreto pontificum seu iussu principis, questionis est: et ait Labeo expectandum vel permissum pontificale seu iussionem principis, alioquin iniuriarum fore actionem adversus eum qui eiecit. (...). MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta*, 155.

¹⁸ D. 5. 2. 28: (...) Hadrianus decrevit hereditatem ad filium pertinere ita, ut libertates et legata praestentur. hic illud adnotatum quod de libertatibus et legatis adicitur: nam cum inofficiosum testamentum arguitur, nihil ex eo testamento valet. MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta*, 80.

¹⁹ D. 24. 1. 32: (...) Si inter virum et uxorem societas donationis causa contracta sit, iure vulgato nulla est, nec post decretum senatus emolumentum ea liberalitas, ut actio pro socio constituitur, habere poterit: quae tamen in commune tenuerunt fine praestituto, revocanda non sunt. (...). MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta* (retr. KRÜGER, P.), 316.

²⁰ D. 1. 16. 9: (...) Ubi decretum necessarium est, per libellum id expedire proconsul non poterit: omnia enim, quaecumque causae cognitionem desiderant, per libellum non possunt expediri. (...). MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta* (retr. KRÜGER, P.), 15.

²¹ MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta* (retr. KRÜGER, P.), 47.

²² Cf. SZUROMI, SZ. A., *Canon law historical background of categories of the canonical singular administrative acts*, in *Studia Canonica* 49 (2015) 643–660, especially 651–652.

²³ FÖLDI, A. – HAMZA, G., *A római jog története és institúciói*, 92.

²⁴ SZUROMI, SZ.A., *Canon law historical background*, 647–648.

3. PROBLEMS WITH EXPRESSION “RELIGIO LICITA”

If we take a glance into the decisive monumental work of Edward Gibbon (1734–1794), on *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (first edition in six volumes 1776–1789)²⁵, we can find a strong critics on the term “religio licita”. Edward Gibbon’s relation to the Catholic Church, later on to Christianity and faith are not the reason why we remember him. However, that problem which is underlined in his masterpiece is a considerable one. Is it proper to use for the status of Christians after the famous Decree of 313 the expression “religio licita”? Well, if our primary intention to emphasize, that this mentioned date gave only legal basis to exist without persecution because Christian faith within the Empire; but had not make the Church “state religion”, the answer can be “yes”. On other hand, the question is still there: “religio licita” is only a description of the station of Christians in the Roman Empire since 313 until the decision of Theodosius the Great (379–392) in 380 (i.e. *Edict of Thessalonica*) when they became “only legitimate imperial religion”? If it is the real meaning of “religio licita” there is no further question. Nevertheless, here must be clarified the nature of “religio licita” as compared with the legal background of the 4th century at the Mediterranean Area.²⁶ The Roman law did not know “religio licita” as *terminus technicus*. Based on our current knowledge, there is no Roman law source wherein we can find these combined two words. William H. C. Friend explained in 1967 that “A *religio* was *licita* for a particular group on the basis of tribe or nationality and traditional practices, coupled with the proviso that its rites were not offensive to the Roman people or its gods”, nevertheless, it does not mean that the described situation was an official legal category within the Roman law system.²⁷

At the same time I have to emphasize that there were several expressions for those legal cases when the Empire did not force a religion or a religious community – sometimes recognized as “collegium” – to fulfill all of the mandatory prescriptions sanctioned by law on the Roman religious basis. Basically it was the so-called “tolerance act”, like the already mentioned “Edictum Tolerantiae” by Emperor Galerius in 311.²⁸ It was the way of acceptance the religion of Israelites, and we can see the similar – in theological argumentation much more advanced form – declaration of tolerance which took place in the Decree of Milan. The scholarly description therefore uses several formula on “religio licita”. Only some examples:

²⁵ Last edition: GIBBON, E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, New York 1997.

²⁶ PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 40.

²⁷ FRIEND, W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Garden City-New York 1967. 106.

²⁸ ORLIN, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*. Routledge 2015. 1090.

- a) “tolerance and favor” (Georg Grupp [1908])²⁹;
- b) “guarantee of religious freedom” (Szaléz Horváth [1932])³⁰;
- c) “deals with religions by toleration” (Hubert Jedin [1980])³¹;
- d) “favorable change”; “imperial favor” (Richard Fletcher [1999]).³²

Among the four listed expressions Richard Fletcher’s realization seems to be the most precise one. Fletcher has summarized well the “double face” of Constantine the Great’s life. On one hand Constantine had made a favorable change for Christians on the day-to-day basis within the Roman Empire; on other he did not make Christianity the official religion of it.³³ Without mentioning but describing the contents of “*religio licita*”, Prof. Fletcher uses another expression, which is the “open-handed patronage”.³⁴ He gives several examples for this “imperial favor”, i.e. building St. Peter Basilica, landed endowments to the Roman See, handing over the imperial palace at the Lateran, building the Basilica of Holy Sepulchre in Jerusalem. This imperial “patronage” contained also several new legislative acts and intervention into ecclesiastical internal doctrinal and disciplinary affairs.³⁵ Prof. Fletcher underlines Eusebius of Caesarea’s role in the creation an image of a Christian emperor through the “Oration in Praise of Constantine”.³⁶ This is the image what we can read in crystal-clear form in St. Augustine’s influential work on City of God (*De civitate Dei*, Book V, Ch. 24):

“We call those Christian emperors happy who govern with justice, who are not puffed up by the tongues of flatters or the services of sychophants, but remember that they are men. We call them happy when they think of sovereignty as a ministry of God and use it for the spread of true religion; when they fear and love and worship God; when they are in love with the Kingdom in which they need fear no fellow shares; when they are slow to punish, quick to forgive; when they punish, not out of private revenge, but only when forced by the order and security of the republic, and when they pardon, not to encourage impunity, but with the hope of reform; when they temper with mercy and generosity the inevitable harshness of their decrees. (...)”³⁷

²⁹ GRUPP, G., *Constantine, Historical Appreciation*, in *The Catholic Encyclopedia*, IV. New York 1908. 297–301, especially 298–299.

³⁰ HORVÁTH, SZ., *Konstantin*, in BANGHA, B. (ed.), *Katolikus Lexikon*, Budapest 1932. 104–105, especially 104.

³¹ JEDIN, H. (ed.), *History of the Church, I: From the Apostolic Community to Constantine*, New York 1980. 416–432, especially 416.

³² FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity*, New York 1999. 18–23, especially 19.

³³ FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, 18–23.

³⁴ FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, 19.

³⁵ FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, 22.

³⁶ FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, 23–24.

³⁷ SAINT AUGUSTINE, *The City of God* (The Fathers of the Church 8), Washington D.C. 1962. 296–297.

4. “DECREE OF MILAN”: ITS UNITY AND DATE

Rev. Francis S. Betten, S.J. (†1942; St. Ignatius College, Cleveland, Ohio), has made a translated, commented version based on the two text-forms of the Decree, based on the critical edition of Conrad Kirch. This professor of Vienna used that very important text of the Decree in the *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, which followed Lactantius’ version. However, Prof. Kirch inserted into his edition those alterations which can be found in Eusebius’ version. This so-called “reconstructed text” was published in the *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae*.³⁸ The reconstructed text was published in English by Prof. Betten in *The Catholic Historical Review* (1922).³⁹ Here I use this text to give a more precise demonstration on the contents, theological concept, and on the structure of the famous Decree. I do not intend merely review Prof. Betten’s commentary on the text, rather to give: 1) the reconstructed text (in English); 2) significant differences within the two main parts of the text and its structure; 3) comparison of Part Two with five relevant quotations from Constantine the Great. These can give a detailed basis for a new concept about the composition and original date of the Decree of Milan.

4.1. THE RECONSTRUCTED TEXT⁴⁰

“Part I. 1: Constantine Augustus, and I, Licinius Augustus, at a propitious juncture meeting in Milan, and taking under consideration the whole range of public interest and safety, have come to the conclusion, that among all matters conducive to the public weal those ought to be settled in the very first place, by which the reverence due to the Deity is safeguarded (to wit) that we give to the Christians as well as to all (others) free permission to follow the religion which each one chooses, in order that whatever Deity there is on the heavenly throne may be propitiated and show itself favorable to ourselves and to all that arc under our power.

Hence, listening to the demands of both public welfare and sound reason, we have thought it our duty to enact that leave shall be refused to no one whatever who has given his heart either to the teachings of the Christians or to that (other) kind of religion which he himself feels to be the most suitable to him; so that the Supreme Divinity, worshipped by us with full freedom, may be able to show to us in all things its wonted favor and benevolence.

³⁸ KIRCH, C., *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae*, Freiburg 1910.

³⁹ BETTEN, F., *The Milan Decree of A.D. 313 – Translation and Comment*, in *The Catholic Historical Review*, VII/2 (July/1922) 191–197.

⁴⁰ Here I use the text of BETTEN, F., *The Milan Decree of A.D. 313 – Translation and Comment*, 192–194.

The Lordship will therefore take notice of our pleasure that all the restrictions which are contained in former instructions concerning the Christians (*super Christianorum nomine*) and which appear to be very ill advised (sinister) and out of keeping with our clemency, are all and entirely cancelled; and that each and every one desirous to observe the religion of the Christians may do so without any fear, and without any disadvantage to himself. We thought it our duty to express this to thy Lordship in the plainest terms, so that thou knowers we give to the afore-said Christians free and unlimited permission to practice their religion. Thy Lordship understands, that for the tranquility of our times the same freedom as to religion and observance is likewise expressly and liberally granted to others, so that everyone may enjoy the fullest permission to worship what he chooses. We take this step with the intention of preventing the appearance as if we meant to slight anything deserving of honor or religious veneration.

Part II. As to the Christians we deem it our duty to issue still another enactment, (namely) concerning the places (buildings) in which they formerly were accustomed to assemble, and about which a well-known rule was laid down in the communications sent heretofore to thy Fidelity. Those persons who appear to have bought these identical places either from our treasury or from anybody else shall restore the same to the Christians without money and without charging any price, setting aside all deception and delay. Likewise those who have received them as presents shall immediately surrender them to the same Christians. If the present owners, however, whether they acquired them by purchase or by gift, shall wish to receive anything (as compensation) from our bounty, let them apply to our representative, so that provision may be made for them also by our clemency. It be thy duty to see to it that all this property be returned to the community of the Christians without any procrastination.

And since the Christians, as is well known, possessed not only those places where they used to meet, but also others which belonged not to individuals but to them as corporation, that is to the churches, we comprise all these in the aforesaid ordinance (of restitution). And thou wilt cause them to be returned without hesitancy and without litigation, to the same Christians, that is, to their corporation and communities; observing, however, the above mentioned caution, (to wit) that those who faithful to our order restore them without charging any price may expect indemnity from our benevolence.

Conclusion: In all these affairs thou shalt be obliged to yield to the body of the Christians thy most efficacious assistance, to the end that our ordinance be carried out as speedily as possible, and that at the same time through our clemency care be taken of the maintenance of public order. In this way the divine favor towards us, which as

expressed above we have experienced on the most momentous occasions, will forever prosper our future enterprises and the happiness of our people.

But in order that the tenor of this our gracious rescript may come to the knowledge of all, thou shalt have copies of it certified by thy signature, posted up everywhere, and shalt promulgate it broadcast; so that the firm determination of our clemency may not remain in obscurity.”

In order to understand more precisely the structure and the significant elements of contents, we must use comparative textual analytic method within the text – comparison between the two parts – and also with external sources.

4.2. SIGNIFICANT DIFFERENT WITHIN THE TWO MAIN PARTS OF THE TEXT AND THEIR STRUCTURE

- a) “Part I. 1: Constantine Augustus, and I, Licinius Augustus (...) in all things its wonted favor and benevolence.” *It belongs very possibly to the original document as the introductory theological argumentation of the decree, written in 313.*
- b) “The Lordship will therefore take notice (...) deserving of honor or religious veneration.” *This section is dedicated only to Christians, which is fundamentally differs from the first section of Part I, talking only about harms of Christians, written in very possible that time when the restitutions had realized in 319.*
- c) “Part II. As to the Christians we deem it our duty (...) may expect indemnity from our benevolence.” *The entire Part II is one unified style on the property of Christians which can be well dated, very possibly in 321.*
- d) “Conclusion: In all these affairs (...) the happiness of our people.” *First part of the Conclusion has a distinctive new style, vocabulary and influence of Christian theology, similar to the text of the Council of Nicaea (325).*
- e) “But in order that the tenor of this our gracious rescript (...) our clemency may not remain in obscurity.” *The second – closing part of the Conclusion is in harmony with the beginning of the entire document, therefore it is very possible also belongs to the original document, written in 313.*

4.3. COMPARISON OF PART TWO WITH FIVE RELEVANT QUOTATION FROM CONSTANTINE THE GREAT AND SOME IMPORTANT HISTORICAL – DATES – FACTS

As for comparison, here I would like to use some texts from Emperor Justin’s *Codex iuris civilis* which show close relation with the “Decree of Milan” in contents, themes and terminology.

- a) *Constantine the Great writes in 321: “Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. non sint cassa iudicia. nihil est quod magis hominibus debetur, quam ut supremae vo-*

- luntatis, post quam iam aliud velle non possunt, liber sit stilus et licitum quod iterum non redit arbitrium.”⁴¹
- b) *Constantine the Great on heretics in 326*: “Privilegia, quae contemplation religionis indulta sunt, catholicae tautum legis observatoribus prodesse oportet. haereticos non solum his privilegiis alienos esse volumus, sed et diversis muneribus constringe et subici.”⁴²
- c) *Constantine the Great about Israelites in 315*: “Iudaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralem fugerit sectam et ad dei cultum respexerit, saxis aut alio furioris genere, quod nunc fieri cognovimus, ausus fuerit attemptare, mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus.”⁴³
- d) *Constantine the Great about those who are staying in the Church in 316*: “Iam dudum placuit, ut in ecclesia catholica libertatem domini suis famulis praestare possint, si sub adspectu plebis adsistentibus Christianorum antistitibus id faciant, ut propter facti memoriam vice actorum interponatur qualiscumque scriptura, in qua ipsi vice testium signent. Unde a vobis quoque ipsis non immerto dandae et relinquendae sunt libertates, quo quis vestrum pacto voluerit, dummodo vestrae voluntatis evidens appareat testimonium.”⁴⁴
- e) *Constantine the Great on the same question in 321*: “Qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserint libertatem, eandem eodem iure donasse videantur, quo civitas Romana sollemnitatibus decursis dari consuevit. sed hoc dumtaxat his, qui sub adspectu antistitum dederint, placuit relaxari. clericis autem amplius concedimus, ut, cum suis famulis tribuunt libertatem, non solum in conspectu ecclesiae ac religiosi populi plenum fructum libertatis concessisse dicantur, verum etiam cum postremo iudicio dederint libertates seu quibuscumque verbis dari praeceperint, ita ut ex die publicatae voluntatis sine aliquot iuris teste vel integre competat directa libertas.”⁴⁵

5. THE THEOLOGICAL CONCEPT OF PART I

As we see above, section first of Part I of the Decree is not merely tolerates the Christian faith, but cancels every restriction which impeded the free practice of religious liberty in the Empire (even there are two expressive references to Christians as exam-

⁴¹ Cod. 1.2.1: KRÜGER, P. (recognavit et retractavit), *Codex Iustinianus* (Corpus Iuris Civilis II), Berlin 1954 (repr. Hildesheim 2008) 12.

⁴² Cod. 1.5.1: KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, 50.

⁴³ Cod. 1.9.3: KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, 61.

⁴⁴ Cod. 1.13.1: KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, 67.

⁴⁵ Cod. 1.13.2: KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, 67.

ples). The question however is much more complicated from theological point of view, because it is in direct relation with the Roman religion and the imperial-cult, including even the cult of the Emperor. The section uses a brilliant form of a “retor” style theological argumentation. The text makes distinction between “Supreme Divinity” and the “Deity” in general sense. Through this punctilious distinction the Decree could reach two goals – which seemed to be irreconcilable. First: It give theological – and legal – fundament to accept any religion which did not accept the polytheism – there was already a profound intention by the Neo-Platonist school dissolving the conflict between the traditional polytheism and some forms of monotheism – introducing a theoretical possibility to publicly accept Deity not on earthly but on Heavenly Throne. Second: The expression of not earthly “Supreme Divinity” was sufficient – only temporary – to save the traditional Roman religion, and to protect the religious status of the Emperor too. Within this content is essential, that there is no reference to “One True God” or the any preferable status of those who places the “Supreme Divinity” outside of the earthly society. Therefore, the Decree eliminated the conflict between those who accepted the classical religious idea of Rome and those – expressively Christians but others too – whose political and legal status previously meant problems for the state and gave reason to be without civic rights, even to be persecuted, because their faith – believing in one God.

CONCLUSION

Summarizing the new religious situation which was the effect of the so-called Decree of Milan in 313, I would like to underline the followings:

1) The Decree of Milan (or Rescript of Milan) was addressed basically to the imperial governors not to any religion.⁴⁶ This new regulation was focusing primarily to establish some type of religious liberty while tried to protect the traditional polytheistic religion within the Roman Empire. Therefore, the previously persecuted religions which did not want accept entirely or partly – i.e. religious cult of the Emperor – the Roman imperial religion and before the law they had loss their rights (to private and public property, to offices, to follow their religious conviction) were permitted based on the new decree to freely follow that. However, it has not changed essentially the official religious concept of the state, and had not made Christianity a state religion.

2) The Roman law did not know “*religio licita*” as “*terminus technicus*”. However, there were several expressions for those legal cases when the Empire did not force a religion or a religious community to follow the traditional form of “Roman religion”, if the particular religious group or nation was not offensive to the Roman people or its gods.

⁴⁶ Proved well by BETTEN, F., *The Milan Decree of A.D. 313 – Translation and Comment*, 192.

3) For this new status of different religious movements which “placed Supreme Divinity on Heavenly Throne” only the Christians were granted with full rehabilitation based on the second section of Part I and on Part II. This supports well the un-uniformity of the text. The two sections about restoring Christians regarding their rights and properties strongly link to later legislation of Constantine the Great which – based on textual similarities – can be well dated between 319 and 321. There is also a distinctive part at the end of the Decree, which uses very close theological formulation to the textual tradition of Council of Nicaea (325).

4) Even the composers of the original redaction of the Decree of Milan (first section of Part I; last section of the Conclusion) intended to pacify the religious situation of the Empire, dissolving the most essential conflicts, but protecting the traditional Roman religion, the document could not reach this goal. Constantine the Great rapid new legislations – which are testified by the new supplements as second, third, and fourth redaction strata – had improve the religious, legal and political status of Christians in West. Licinius revolution had failed in 324. After Constantine’s death in 337 an obscure epoch had begun, and the descendants of Constantine had confused the faith, life, independence and authenticity of Christianity through several “pro-Christian” decisions, which concluded into the reign of Julian (361–363).⁴⁷ Nevertheless, from 379 a new era arose with Theodosius the Great (†395) who not only restored the good name of Christianity as the last emperor of both parts of the Roman Empire, but protected the Catholic teaching – defined at the Council of Constantinople I (381) – and made Christianity “imperial religion” (C.Th. 16.1.2).

⁴⁷ In detailed cf. JEDIN, H. (ed.), *History of the Church*, I. 426–432.

Csaba TÖRÖK

Πᾶσα γραφή θεόπνευστος
LITERARISCHE PARALLELE UND MÖGLICHKEITEN DER INTERPRETATION

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text von 2Tim 3,16 wird oft als Begründung einer christlichen Inspirationsdogmatik verwendet, doch ist es fraglich, ob die übertriebenen systematisch-theologischen Aussagen in Zusammenklang mit dem Originaltext stehen, oder vielmehr die Glaubensüberzeugungen der späteren Generationen wiedergeben. Es scheint uns daher notwendig, den Text von 2Tim 3,16 mit der Hilfe der (ausser)biblischen Parallelen zu analysieren, und um so der Bedeutung dieser Schriftstelle näherzukommen.

SCHLÜSSELWÖRTER

Inspiration, Pneuma, Schrift, Autorschaft, Interpretation

Der Text des 2Tim 3,16 bedeutet einen sehr wichtigen Referenzpunkt der christlichen Inspirationstheologie, jedoch erhebt diese Schriftstelle etliche exegetische und systematische Fragen, die neu zu bedenken sind. Wir versuchen aufgrund der biblischen und ausserbiblischen, hellenistischen Parallelen eine kontextualisierte und literarisch begründete theologische Interpretation darzubieten, die zum Weiterdenken der Inspirationsproblematik von Nutzen sein könnte.

I. DER TEXT DES 2TIM 3,16

Die grössere Texteinheit (2Tim 3,10–17) enthält eine kraftvolle Mahnung und Ermutigung zum apostolischen Dienst für Timotheus. Unser Satz befindet sich in der zweiten Hälfte der Texteinheit (2Tim 3,14–17),¹ wo eine sehr schön strukturierte Hinführung vor unsere Augen tritt:

¹ Es ist fraglich, ob der V. 14 zur ersten oder zweiten Hälfte der Texteinheit gehört. Einige Autoren meinen, die meinen, dass der V. 14 von der ganzen Lehre der Schrift spricht, so gehört mit dem V. 15 zusammen, so z.B. GOODRICK, Edward W.: *Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible*, in JETS 25 (1982/4), 479–487; hier: 479. Andere behaupten aber, dass der weitere Kontext des Satzes auf die Lehre weist, die Timotheus von Paulus selbst bekommen hat, siehe V. 10. Es ist daneben noch zu

¹⁴ σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστῶθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες, ¹⁵ καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίσει εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ¹⁶ πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανάρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ¹⁷ ἵνα ἄρτιος ᾦ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐζηρητισμένος.

– Der V. 14 spiegelt den ermutigenden Ton der ganzen Einheit wider: „du aber bleibe bei dem, was du gelernt und wovon du dich überzeugt hast. Du weißt, von wem du es gelernt hast“.

– Es wird uns eine gewisse „Glaubenstheologie“ im V. 15 vorgetragen, die gleichzeitig einen christologischen Schwerpunkt und eine eschatologische Ausrichtung aufzeigt:

„du kennst von Kindheit an die heiligen Schriften [*die Schrift als Grundstein des Glaubens*], die dir Weisheit verleihen können, [*die im V. 16 betonte „Nützlichkeit“ der Schrift*] damit du durch den Glauben an Christus Jesus [*die Christozentrik der Schrift und des Glaubens*] gerettet wirst [*die eschatologisch-soteriologische Ausrichtung*]“.

Mit Recht schreibt Karl Heinrich Rengstorf, die Bedeutung von διδασκαλία in den pastoralen Briefen analysierend, dass: „Die Beziehung zur geschichtlichen Offenbarung Gottes, wie sie die Schrift bezeugt und wie sie in Jesus sich vollendet hat, geht mehrfach aus dem Zusammenhang hervor...“.² Diese Christozentrik bezieht sich nicht nur und ausschliesslich auf die Botschaft Jesu wie sie aus dem Kerygma zu verstehen ist, sondern auch auf die Deutung und Nutzen der ganzen Schrift (siehe unten); und verknüpft die beiden Verse 15 und 16.– Im V. 16 wird die (pastorale) *Funktion* der Schrift betont: „Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit“.

– Der V. 17 führt den Aspekt des Dienstes in der Kirche ein: „so wird der Mensch Gottes zu jedem guten Werk bereit und gerüstet sein“.

Der V. 16 steht im Herzen der ganzen Argumentation, und ist – diesem Kontext gemäss – entsprechend zu deuten. Der Text hat aber zwei problematische Punkte, die näher zu prüfen sind: das Wort γραφὴ und die Bedeutung von θεόπνευστος.³

bemerken, dass die dreifache Einheit vom christozentrischen Glauben, von Inspiration und von Sendung–Ankündigung–Dienst eben in der johanneischen Theologie erkennbar ist. Diese Angelegenheit könnte – an einer anderen Stelle – als Grund zu weiteren vergleichenden Analysen dienen. Siehe dazu STOCK, Klemens: *Die Inspiration der Heiligen Schrift nach dem Johannesevangelium*, in *Biblica* 96 (2015/4), 525–549; hier: 542–545.

² RENGSTORF, Karl Heinrich: Art. διδασκαλία, in *ThWNT* 2, 163–165; hier: 164.

³ Siehe dazu OBERLINNER, Lorenz: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief* (Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament. Apostelgeschichte und Briefe), Herder, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2002, 147–149. Die wichtigere Fachliteratur ist auf der Seite 151 zu finden.

1.1 Γραφή⁴

Das Wechsel im Wortgebrauch von V. 15 und 16 ist unübersehbar: im ersten spricht der Autor von *ἱερὰ γράμματα*,⁵ im zweiten ist aber von *γραφή* die Rede. Es entsteht daher die Frage: sollen wir eine inhaltliche Differenz voraussetzen, oder können wir behaupten, dass beide Wörter als Synonymen verwendet werden? Davon hängt auch die Übersetzung von *πᾶσα* im V. 16 ab:⁶

– Ist *πᾶσα γραφή* als die ganze (heilige) Schrift zu verstehen (kollektive Bedeutung)?
– Oder sollten wir diese Ausdrucksform lieber als „jede einzelne Schriftstelle“ übersetzen (distributive Bedeutung)?

Falls wir eine wirkliche, inhaltliche Differenz in der Wortwendung von V. 15 und V. 16 voraussetzen, dann sollen wir die zweite Variante für richtig halten. „Mit der Deutung von *γραφή* als »Schriftstelle« ergäbe sich allerdings die Möglichkeit eines umfassenden Verständnisses, nämlich die Einbeziehung »neutestamentlicher« Texte bzw. sogar schon von abgeschlossenen neutestamentlichen Schriften.“⁷ Daher kann man – aber nicht unbedingt vorbehaltlos – mit V. Hasler einverstanden sein, der meint: „Neben die heiligen Schriften von v. 15 »tritt nun das apostolische Schreiben«.“⁸

1.2 DIE FRAGE VON *θεόπνευστος*⁹

Der griechische Ausdruck ist ein *hapax legomenon* im Neuen Testament, und kommt in der späteren Literatur auch selten vor.¹⁰ Es ist gut möglich, dass das erste dokumentierte Vorkommen des Wortes eben 2Tim 3,16 ist. Die patristische Theologie verwendet erst vom II. Jahrhundert an diesen Ausdruck: Origenes braucht ihn viermal, Cle-

⁴ Siehe dazu SCHRENK, Gottlob: Art. *γραφή*, in ThWNT 1, 749–761; GOODRICK, Edward W.: *Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible*, 480–483; HOUSE, H. Wayne: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, in *Bibliotheca Sacra*, 1980. January–March, 54–63; hier: 56–57.

⁵ Das Judentum der Diaspora hat mit Vorliebe das *ἱερὰ γράμματα* als Bezeichnung der Heiligen Schrift verwendet, siehe PHILON (*De Vita Mosis*, II, 292) und IOSEPHUS FLAVIUS (*Ant. Iud.* X, 210). Siehe dazu noch RENGSTORF, Karl Heinrich: Art. *διδάσκω*, in ThWNT 2, 138–150; hier: 150, Fussnote 64.

⁶ Siehe dazu HOUSE, H. Wayne: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, 54–56, wo er für die zweite Variante plädiert.

⁷ OBERLINNER, Lorenz: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, 147; ezen a véleményen van – Cookot idézve – HOUSE, H. Wayne: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, 56.

⁸ Ebenda, Fussnote 40. Dieser Standpunkt ist natürlich fraglich, da die Frage nach der Intention des Autors des Textes nicht mit ausreichender Sicherheit beantwortet kann. Darauf aufmerksam gemacht hat bereits MURRAY, John: *The Inspiration of the Scripture*, in *Westminster Theological Journal* 2 (1940/2), 73–104; hier: 88.

⁹ Siehe dazu SCHWEIZER, Eduard: Art. *θεόπνευστος*, in ThWNT 6, 452–453; GOODRICK, Edward W.: *Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible*, 483–485; H. Wayne House, *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, 57–63; MILLER, Edward L.: *Plenary Inspiration and II Timothy 3:16*, in *The Lutheran Quarterly* 17 (1965/1), 56–62.

¹⁰ Siehe Pseudo-Phocylides 129: *τῆς θεόπνευστου σοφίας λόγος ἐστὶν ἄριστος*.

mens von Alexandrien einmal; im IV. Jahrhundert können wir acht Autoren identifizieren, die ihn verwenden.¹¹ Wir können es gleichzeitig feststellen, dass nicht-christliche Autoren des II. Jahrhunderts wie Plutarch, Vettius Valens und Pseudo-Phocylides dieses Wort nutzen. „Wenn der Apostel Paulus war es, der das Wort konstruiert hat, dann ist es bestürzend, dass wir es auf heidnischen Lippen nach so kurzer Zeit wiederfinden. Doch ist es möglich“.¹²

Die Etymologie des Partizips scheint klar zu sein: es wurde aus den Worten θεός (Gott) und πνέω (wehen) gebildet, aus dem Aorist-Stamm des Verbes. Daher können wir es im passiven Sinn als „von Gott eingegeben“ übersetzen,¹³ auch wenn einige Wissenschaftler und Theologen für die aktive Deutung des Partizips eintreten.¹⁴ Die passive Übersetzung wird von innerbiblischen Parallelen unterstützt, wie z.B. 2Pt 1,21b: „vom Heiligen Geist getrieben [ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι] haben Menschen im Auftrag Gottes geredet“.

Fraglich ist daneben die Position des Partizips in der Struktur des Satzes. Wir haben zwei Varianten vor uns:

– Der θεόπνευστος ist ein Attribut von πᾶσα γραφή (attributive Position): „jede von Gott eingegebene Schrift...“.¹⁵

– Der θεόπνευστος bildet zusammen mit ὠφέλιμος das Prädikat des ganzen Satzes (prädikative Position): „jede Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich“. Das könnte die Präsenz von καὶ vor ὠφέλιμος erläutern.

Autoren wie A. J. Hultgren sind jedoch der Meinung, dass diese Frage „von keiner Relevanz“ ist, indem wir am Ende zum gleichen Resultat kommen.¹⁶ E. Schlarb meint daneben,¹⁷ dass es nicht das Partizip θεόπνευστος, sondern das ὠφέλιμος betont wird¹⁸ – es ist eine Einstellung, die sich auf die Weiterführung des V. 17 mit ἵνα (als Einleitung eines Zwecksatzes) berufen kann: „damit der Mensch Gottes zu jedem guten Werk bereit und gerüstet sei“.

¹¹ Für die exakte Fundstellen siehe Art. θεόπνευστος, in LAMPE, George W. H. (szerk.): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford UP, Oxford, 1961, 630.

¹² GOODRICK, Edward W.: *Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible*, 484.

¹³ Eine gründliche morphologische und lexikographische Analyse finden wir in HOUSE, H. Wayne: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, 58.

¹⁴ CREMER, Hermann: *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1895⁴, 731; zitiert ebenda.

¹⁵ So SCHWEIZER, Eduard: Art. θεόπνευστος, 452.

¹⁶ OBERLINNER, Lorenz: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, 148, 47. lj.

¹⁷ OBERLINNER, Lorenz: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, 148, 48. lj.

¹⁸ Siehe dazu GOODRICK, Edward W.: *Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible*, 485–486.

1.3 EINE ERSTE DEUTUNG¹⁹

Wenn wir von dem weiteren Kontext der pastoralen Briefe ausgehen, können wir feststellen, dass die Differenz zwischen der kirchlichen und den davon abweichenden (gnostischen) Schriftauslegung im Zentrum der Interesse steht. Es ist in diesem Zusammenhang klar, dass die göttliche Inspiration die Instanz ist, die die Autorität der Schrift begründet,²⁰ und deren (pastorale) Bedeutung aus ihrer Nützlichkeit im Leben der Gläubigen stammt. Das können wir mit weiteren Schriftstellen belegen, wie z.B. 1Tim 4,8: „Denn körperliche Übung nützt nur wenig, die Frömmigkeit aber ist nützlich zu allem: Ihr ist das gegenwärtige und das zukünftige Leben verheißen“. Oder Tit 3,8–9: „Dieses Wort ist glaubwürdig, und ich will, dass du dafür eintrittst, damit alle, die zum Glauben an Gott gekommen sind, sich nach Kräften bemühen, das Gute zu tun. So ist es gut und für alle Menschen nützlich [καλὰ καὶ ὠφέλιμα]. Lass dich nicht ein auf törichte Auseinandersetzungen und Erörterungen über Geschlechterreihen, auf Streit und Gezänk über das Gesetz; sie sind nutzlos und vergeblich [ἄνωφελεῖς καὶ μάταιοι]“.

So können wir die wahre Berufung des Timotheus recht verstehen: ein essentieller Bestandteil des Dienstes ist die διδασκαλία (V. 10 und 16), wofür die Schrift ein nützliches Mittel anbietet, und zwar auf zweifacher Weise: sie ist nützlich – „zur Belehrung, zur Widerlegung“ – die Achse der Orthodoxie; – „zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit“ – die Achse der Orthopraxis. Die Ausdrucksform πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ gewinnt dadurch ein besonderes Gewicht, da παιδεία die Formung der ganzen menschlichen Persönlichkeit miteinschliesst.²¹

Die Inspirationsproblematik bekommt durch diese Vision neue Akzente. Um sie besser zu verstehen, sollen wir kurz die verschiedenen Annäherungen des Judentums im I. Jahrhundert in Augenschein nehmen.²² Wir können zwei Grundformen identifizieren:

– *Palaestinische Auffassung*. Hier tritt die Mitarbeit der menschlichen Autoren in den Mittelpunkt: Gott spricht *durch* ihnen, sie sind die Kommunikanten der göttlichen Botschaft, aber der Allmächtige schaltet ihre menschliche Persönlichkeit nicht aus. Es gibt neutestamentliche Stellen, die eine solche Auffassung unterstützen (über David: Mk 12,36f; über Moses: Röm 10,19; über Isaia: Röm 10,20). Das kann erläutern, wie

¹⁹ Siehe GERHARD, Friedrich – STUHLMACHER, Peter (Hrsg.): *Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk*, Teilband 9: *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981¹², 62; siehe OBERLINNER, Lorenz: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, 149–150.

²⁰ Dieser Aspekt wird entschieden hervorgehoben von MURRAY, John: *The Inspiration of the Scripture*, 89.

²¹ Siehe dazu Georg Bertram, Art. παιδεύω, 623, Fussnote 184.

²² GERHARD, Friedrich – STUHLMACHER, Peter (Hrsg.): *Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk*, Teilband 9: *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, 62.

es möglich ist, dass wir solche Schriftstellen im Alten Testament auffinden können, die mehr die Intention des Menschen, und nicht die von Gott widerspiegeln. Ein sehr bekanntes Beispiel dafür ist das Scheidungsgesetz, über das Jesus selber im Mk 10,5 sagt: „Nur weil ihr so hartherzig seid, hat er [Moses] euch dieses Gebot gegeben“.

– *Hellenistische Auffassung in der Diaspora*. Der hellenistischen Inspirationslehre zufolge wird behauptet, dass der Mensch durch die Eingebung des Geistes *direkt* die Worte Gottes ausspricht, d.h. Gott spricht persönlich in ihm, der Mensch ist nicht mehr, als ein „Dolmetscher“ oder „Wortführer“. ²³ Daher stammt die Idee der Verbalinspiration, die in den antiken Quellen öfters zum Vorschein kommt. So meint z.B. Aristoboulos, dass Moses *direkt* (also: wortwörtlich) von Gott bekommen hat, was er in dem Gesetz niedergeschrieben hat. ²⁴

Wir können aber im Buch des Aristeas eine dritte, spätere, vielleicht von der unten aufgeführte, auch von Plutarch Kritik vertretener hellenistischen philosophischen Stellung beeinflusste, mehr differenzierte und synthetische Auffassung, ²⁵ wo gesagt wird, dass der Gesetz ein völlig menschliches Werk ist, wenn auch das höchste von allen Schaffen des Menschen. Inspiration ist daher nichts anderes als Gottes Handlung, wodurch das menschliche Wort gleichzeitig göttliches wird: Gott wirkt auf den menschlichen Verstand durch seinen Geist, erhebt ihn auf die Höhe der zu offenbarenden Wahrheiten. ²⁶

2. SUCHE NACH HELLENISTISCHE PARALLELEN²⁷

Die griechisch-hellenistische Kultur kannte verschiedene Inspirationserfahrungen. ²⁸ Es wurde öfters im Zusammenhang der Literatur von poetischer Inspiration gesprochen: die Musen, die örtliche Gottheiten der Heiligtümer ἐνέπνευσαν (haben eingeweht) in die Menschen, daher entstand die ekstatische, enthusiastische Sensibilität der davon betroffenen Menschen. Die Religion wusste von den mantischen Offenbarungen der Priester und Priesterinnen, die ein Vorbild zur poetischen Inspiration darstellten. In

²³ *De Vita Mosis*, II, 264; über Philons Auffassung siehe SCOTT, Ian W.: *Reveltion and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Airsteas*, in JSJ 41 (2010), 1–28, hier: 15–17.

²⁴ *Frag. 4*; EUSEBIOS, *Praep. ev.* XIII, 12, 5; ld. SCOTT, Ian W.: *Reveltion and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Airsteas*, 18.

²⁵ ld. SCOTT, Ian W.: *Reveltion and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Airsteas*, 19. Es ist interessant, dass der Autor des Buches von Aristeas eindeutig von der Auffassung Philons und der alexandrinischen Tradition abweicht.

²⁶ SCOTT, Ian W.: *Reveltion and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Airsteas*, 28.

²⁷ GUNKEL, Heidrun – HIRSCH-LUIPOLD, Rainer – LEVISON, John R.: *Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration*, in FREY, Jörg – LEVISON, John R. (edd.): *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (Ekstasis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, vol. 5), De Gruyter, Berlin – Boston 2014, 63–94.

²⁸ Siehe dazu SCHWEIZER, Eduard: Art. πνεῦμα, πνευματικός, 341–355.

diesen Fällen sprach das πνεῦμα der Gottheit ganz direkt *aus* dem Menschen, und mit einer klar hörbaren Stimme. Lucanus berichtet über die *venti locuaces* in den Heiligtümern,²⁹ und Vergil in seiner *Aeneis* schreibt, dass die Sibylla „adflata est numine“ (VI, 50). Wir begegnen eine sehr schöne und eindrucksvolle Beschreibung der mantischen Erfahrung der Priesterin bei ihm:

„At Phoebi nondum patiens immanis in antro
 bacchatur vates, magnum si pectore possit
 excussisse deum; tanto magis ille fatigat
 os rabidum, fera corda domans, fingitque premo.
 Ostia iamque domus patuere ingentia centum
 sponte sua vatisque ferunt responsa per auras“ (VI, 77–82).

Es wurde mehrmals diskutiert, wie diese Inspiration auf den Menschen auswirkt. Platon meint, dass der Mensch in diesem Zustand geflügelt und leicht wird,³⁰ das Alltägliche verlässt – das ist nichts anderes, als die klassische ἔξτασις oder μανία. Das πνεῦμα der Gottheit nimmt bei solchen Fällen in dem Kopf des Getroffenen die Stelle des menschlichen Verstandes ein.³¹ Der Mensch wird dadurch befreit, damit die verborgene Wahrheit manifestiert werden kann.³² So kann z.B. die Pythia von Delphoi die Zukunft voraussagen, wie auch die Sibille in der *Aeneis*: „magnam cui [Sibyllae] mentem animumque / Delius inspirat vates aperitque futura“.³³

Der inspirierte Zustand des Menschen gewinnt eine zwiespältige Deutung: er hat eine positive Seite, da der Mensch von Gott erfüllt wird, und zur Kenntnis der Wahrheit gelangen kann (die sonst verborgen bliebe). Doch besitzt die Inspiration auch eine negative Seite auch: der Mensch verliert sein (Selbst)Bewusstsein, eben wenn es zum Guten dient – und das kann mehr als problematisch sein. Wenn der Geist der Gottheit den Menschen in Besitz nimmt, dann ist es nicht der Mensch, der redet und handelt, ἀλλ’ ὁ θεὸς ἐστὶν ὁ λέγων διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.³⁴

Ein Erbe der platonischen Vision ist die Einstellung, wonach der Mensch ein pures und passives Werkzeug der Gottheit ist. In diesem Sinne schreibt Plutarch, dass die Seele der Pythia ein ὄργανον θεοῦ sei.³⁵ Spätere Autoren, wie z.B. Athenagoras, meinen, dass der Mensch eine Flöte oder eine Zither sei, auf der Gott selbst musiziert.³⁶ Der Einfluss dieses Gedankens auf die christliche Theologie ist bis zu heute klar zu spüren.

²⁹ *De Bello Civili*, V, 83.

³⁰ PLATON: *Ion.*, 534b.

³¹ SCHWEIZER, Eduard: Art. πνεῦμα, πνευματικός, 344.

³² CICERO: *Divin.*, I, 19, 37; PLATON: *Tim.*, 71e.

³³ VERGILIUS: *Aeneis*, VI, 11–12.

³⁴ *Ion.*, 534d.

³⁵ *Pyth. orac.*, II, 404.

³⁶ *Suppl.*, 9.

Plutarch stellt aber in seinem *De defectu oraculorum* sehr kritische Fragen:³⁷ Warum sind die Offenbarungen, Weissagungen in den Heiligtümer im II. Jahrhundert seltener und geringer geworden? Und: Wie wirkt die Gottheit eigentlich in den Heiligtümer? Da die „klassische“ Auffassung der Inspiration das Mitwirken des Menschen (fast) völlig ausschliesst, ist der *defectus oraculorum* nicht eindeutig zu klären (Sind es vielleicht die Götter, die ihre eigene Tempel definitiv verlassen haben, wodurch sie selbst den Untergang ihres Kultes vorbereiten?). Plutarch vertritt daher eine erneuerte Sichtweise: der Gott wirkt – seiner Meinung nach – *durch* den Menschen, inspiriert sein Verstehen und Denken, aber tritt nicht in den Menschen hinein (d.h. der Mensch ist keine theatralische Maske für den Gott). Daher kann man diesen *defectus* mit der Änderung der menschlichen Einstellung auch klären.

Um seine Stellungnahme zu gründen und zu vertiefen, übt Plutarch eine deutliche Kritik an den Stoikern und ihrer Inspirationsauffassung. Sie haben eine gewisse „Physiologie der Inspiration“ erarbeitet: beim Kommen des göttlichen Geistes (als *Wehen*, als warmer *Wind*) werden die Poren des Menschen auflockert, seine nasse Seele wird getrocknet, damit sie besser die göttlichen Bilder widerspiegeln kann (433A). Plutarch fragt kritisch: wenn alles durch eine physische Wirkung des Pneuma-Windes geschieht, wie kann dann die Inspiration wirklich göttlich sein?³⁸ Wenn die Stoiker recht haben, dann kommen wir am Ende in Atheismus an (435A).

Wie ist dann – nach Plutarch – eine Lösung zu finden, und die göttliche Inspiration sachgemäss geklärt zu werden (435F–436A)? Der grosse Philosoph sagt, dass die Gottheit die Quelle des ganzen Geschehens ist, sie wirkt aber der physischen Konditionen des Menschen gemäss. Damit erlangen wir zu einem *relecture* des platonischen Gedankens: die Gottheit benutzt das prophetische $\piνεϋμα$ als Vorbereitung zum Sehen oder Wahrsagen³⁹ – aber das Kommen dieses Geistes schaltet den menschlichen Verstand nicht aus.

Die platonische wie die stoische Inspirationsauffassung wurden also, so können wir zusammenfassend festhalten, im ersten und zweiten Jhdt. n. Chr. keineswegs kritiklos für allgemeingültig gehalten. Eben die Rolle des Menschen, seiner Seele und seines Verstandes, diente als Ausgangspunkt zur Kritik der „klassischen“ Auffassung, die das menschliche Subjekt als ein passives Werkzeug der Gottheit betrachtet hat. Daher ist es gar nicht näherliegend, dass die im sowieso komplexen jüdischen Verständnis wurzelnden neutestamentliche Inspirationstheorie die hellenistische Auffassung ohne Vorbehalt übernommen hätte. Die Diskussion über Natur und Weise des göttlichen

³⁷ GUNKEL, Heidrun – HIRSCH-LUIPOLD, Rainer – LEVISON, John R.: *Plutarch and Pentecost*, 79–80.

³⁸ Siehe dazu GUNKEL, Heidrun – HIRSCH-LUIPOLD, Rainer – LEVISON, John R.: *Plutarch and Pentecost*, 81.

³⁹ Siehe ebenda, 82.

Einwehens lief parallel mit der Entstehung unserer neutestamentlichen Texte. Doch können wir solche Analogien, Konvergenzen und Divergenzen in der hellenistischen Literatur auffinden, die beleuchtende Hilfe zum besseren Verständnis der ganzen Inspirationsproblematik leisten können.⁴⁰

3. ERSCHLIEßUNG VON 2TIM 3,16

Die jüdische und christliche Theologie ist von der Überzeugung durchgedrungen, wonach die Schrift aus einer göttlichen Initiative stammt – darin liegt der Schwerpunkt unseres Textes im 2Tim 3,10–17, und auch ganz konkret des Wortes θεόπνευστος.⁴¹ Einiges müssen wir aber klarstellen:⁴²

– Es fehlt in 2Tim 3,16 jegliche Andeutung an eine Ekstase, einen mantischen Zustand.

– Wir finden im Text keine erschlossene Inspirationsmethodologie oder irgendwelchen ausreichenden Grund zur Systematik über das *wie* der Inspiration. Die Art und Weise des göttlichen und menschlichen Handelns (besser gesagt: Kooperation) kann nicht aufgrund dieses Textes erschlossen werden.

Eines ist sicher: Die Inspiration zieht den menschlichen Verstand in sich hinein, anders könnte man nicht erläutern, wie es möglich ist, dass die Schrift solche Nützlichkeit besitzt, die die menschliche Vernunft anspricht – es wird hier daher ein gewisses „Zusammenspiel“ Gottes mit der menschlichen Kognition vorausgesetzt.⁴³ Dadurch entstehen aber neue Fragen:

– Stimmt die Mitteilungsentention Gottes mit der Intention des menschlichen Autors überein?

– Kann der von Gott gewollte Inhalt der Offenbarung mehr in sich tragen, als der Mitteilungssinn der menschlichen Autoren?

Wir möchten an dieser Stelle keine systematisch theologische Ausführungen anbieten, doch wollen wir unterstreichen, dass die Problematik der Inspiration – durch die oben genannten Fragen – von der Schriftauslegung untrennbar wird. Plutarchs Kritik an den Stoikern zeigt klar, dass selbst die Antike ein simples und flaches Verständnis des Menschen als bloßen Werkzeugs problematisch fand. Daneben sollen wir Philos Meinung uns in Erinnerung rufen, wonach eine gewisse Einheit zwischen dem offenbarenden Gott und dem die Offenbarung empfangenden Menschen entstehen soll (siehe oben).

⁴⁰ Siehe ebenda, 92.

⁴¹ Siehe COMPTON, Jared M.: *Shared Intentions? Reflections on Inspiration and Interpretation in Light of Scripture's Dual Authorship*, in *Themelios* 33 (2008/3), 23–33; hier: 24; MURRAY, John: *The Inspiration of the Scripture*, 88–89.

⁴² SCHWEIZER, Eduard: Art. θεόπνευστος, 453.

⁴³ COMPTON, Jared M.: *Shared Intentions?*, 24–25.

Wir können auf dieser Weise neue Akzente der Inspirationslehre durch die Auslegung von 2Tim 3,16 aufzeigen:

- Eine Deutung, dem Text eine rein systematische oder dogmatische Inspirationsauffassung entnehmen will, wird dem *sensus litteralis* von 2Tim 3,16 nicht gerecht.
- Die Frage der Inspiration ist immer von der Frage ihrer Wirkung untrennbar.⁴⁴ So können wir Karl Rahner Recht geben, der eine klare und eindeutige Distinktion zwischen der Urgestalt der Offenbarung und die Reifung des Offenbarungskernes durch die menschliche Rezeption und Reflexion aufstellt.

Wir sollen daher lieber von einer dynamisch-funktionalistischen Inspirationslehre ausgehen, und nicht eine Inspirationsdogmatik oder „Wesensauffassung“ der Inspiration voraussetzen. Da die Schrift als θεόπνευστος das Miteinbeziehen des Menschen in die göttliche Vitalität des Wortes einschliesst, wird sie auch nützlich (ὠφέλιμος).⁴⁵ Diese Nützlichkeit hat ein gut erkennbares Ziel: damit „der Mensch Gottes zu jedem guten Werk bereit und gerüstet sei“. Das Urbild der einen christlichen Jüngerschaft des Neuen Testaments steht hier vor unseren Augen,⁴⁶ deswegen können wir sagen: wenn die Schrift θεόπνευστος ist, sollen auch die Jünger θεοδιδάκτοι sein (1Tess 4,9).⁴⁷ Das göttliche Einweihen ist keine abstrakte Idee, weder eine irrationale noch eine folgenlose ekstatische Erfahrung, sondern das Werk, die Wirkung und die Auswirkung des lebendigen Wortes durch den Geist im Leben der Glaubenden. Eine Inspirationstheologie, die dem 2Tim 3,16 gerecht werden möchte, darf sich keineswegs in solche tief-theologische Diskussionen verwickeln, die am Ende die Zweckdienlichkeit des ganzen göttlichen Tuns, d.h. das Heil des Menschen von den Augen verliert. Die Schrift, die von Gott eingeweht, eingegeben ist, muss ihre Nützlichkeit zum Heil im Leben des Menschen beweisen. Nur so können wir die Bedeutung des Wortes θεόπνευστος wirklich wahrnehmen.

LITERATUR

- COMPTON, Jared M.: *Shared Intentions? Reflections on Inspiration and Interpretation in Light of Scripture's Dual Authorship*, in *Themelios* 33 (2008/3), 23–33.
- GERHARD, Friedrich – STUHLMACHER, Peter (Hrsg.): *Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk*, Teilband 9: *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981¹².

⁴⁴ Siehe DONNEAUD, Henri: « Enseigner », « exhorter » et « réfuter » (1T 1,9; 2Tm 3,16; 4,2). *Aux sources pastorales de la théologie*, in *Science et Esprit* 63 (2011/1), 51–72, hier: 52–53.

⁴⁵ GOODRICK, Edward W.: *Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible*, 486.

⁴⁶ Siehe KITTEL, Gerhard: Art. ἀκολουθῆω, in ThWNT 1, 210–216; hier: 214.

⁴⁷ Das Wort hat eine alttestamentliche Vorgeschichte, und bezieht sich auf die Jünger, die Mitglieder des neuen Bundes, siehe Jer 31,34; Is 54,13; STAUFFER, Ethelbert: Art. θεοδιδάκτος, in ThWNT 3, 122.

- GOODRICK, Edward W.: *Let's put 2 Timothy 3:16 back in the Bible*, in JETS 25 (1982/4), 479–487.
- GUNKEL, Heidrun – HIRSCH-LUIPOLD, Rainer – LEVISON, John R.: *Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration*, in FREY, Jörg – LEVISON, John R. (edd.): *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (Ekstasis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, vol. 5), De Gruyter, Berlin – Boston 2014, 63–94.
- HOUSE, H. Wayne: *Biblical Inspiration in 2 Timothy 3:16*, in *Bibliotheca Sacra*, 1980. January–March, 54–63.
- MILLER, Edward L.: *Plenary Inspiration and II Timothy 3:16*, in *The Lutheran Quarterly* 17 (1965/1), 56–62.
- MURRAY, John: *The Inspiration of the Scripture*, in *Westminster Theological Journal* 2 (1940/2), 73–104.
- OBERLINNER, Lorenz: *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief* (Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament. Apostelgeschichte und Briefe), Herder, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2002.
- SCHWEIZER, Eduard: Art. *ἁεόπνευστος*, in ThWNT 6, 452–453.
- SCOTT, Ian W.: *Revelion and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Airsteas*, in JSJ 41 (2010), 1–28.

Vadim WITTKOWSKY

VITA DES FLAVIUS JOSEPHUS ALS VORLAGE DES LUKANISCHEN DOPPELWERKES

I. EINLEITUNG

Die Jahrhundertwende um 1900 war durch die Änderung der wichtigsten Gesichtspunkte betreffend der beiden Bücher des Dritten Evangelisten geprägt. Das bezieht sich insbesondere auf die möglichen Vorlagen des lukanischen Doppelwerkes, die für solche im 19. Jh. üblicherweise gehalten wurden und dann plötzlich diesen Status in der neutestamentlichen Wissenschaft verloren. Gemeint sind die authentischen Paulusbriefe, das Matthäusevangelium und die Traktate des jüdischen Historikers Flavius Josephus. Die Erklärung dieser rasanten Änderung würde den Rahmen des Aufsatzes sprengen, es ist hier nur darauf hinzuweisen, dass jene eine beträchtliche Rolle in der Einschätzung der lukanischen Schriften gespielt haben musste.

Heutzutage wird in allen drei Richtungen eine Revision der Ansichten, die für das 20. Jh. charakteristisch waren, vorgenommen. Hier wird es nur um die mögliche Wirkung des Flavius Josephus auf Lukas gehen, und zwar zumeist um seine kürzeste Schrift, die Autobiographie (*Vita*). Es ist jedoch nicht schlimm, denn es gibt die Möglichkeit, eine sehr begrenzte Summe von Fakten zu bewerten, die dabei zahlreich genug sind, um eine literarische Abhängigkeit feststellen zu können.

Die nicht besonders zahlreichen Affinitäten zwischen den Traktaten des jüdischen Historikers Flavius Josephus und dem lukanischen Doppelwerk, die in der Wissenschaft des 20. Jh.s wahrgenommen wurden, waren für die Mehrheit der Forscher viel zu vage, um direkte Kenntnisse der josephischen Texte bei Lukas anzunehmen.¹ Dieser Forschungsstand kann sich wohl erst dann ändern, wenn mehr ähnliche Stellen in den Werken der beiden Autoren aufgetrieben werden können. Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit den ersten Paragraphen der Autobiographie des Josephus, die interessante Parallelen sowohl zum Anfang als auch zum Schluss des lukanischen Doppelwerkes aufweisen.

¹ S. hierzu S. Mason, *Josephus and the New Testament*, Peabody (Ma.): Hendrickson, 1992.

2. EIN VERGLEICH ZWISCHEN APOSTELGESCHICHTE UND *ANTIQUITATES*

Wir möchten uns aber zunächst an einem Beispiel überzeugen, dass der Vergleich zwischen Josephus und Lukas überhaupt ein lohnendes Unterfangen ist, auch wenn es mit *Vita* noch nichts zu tun hat. Betrachten wir aufmerksam die Affinitäten von zwei Sätzen, einer von welchen den josephischen *Antiquitates* entnommen ist, der andere aber der lukanischen Apostelgeschichte.

Ant. 20.182: Πορκίου δὲ Φήστου διαδόχου Φήλικι πεμφθέντος ὑπὸ Νέρωνος οἱ πρωτεύοντες τῶν τὴν Καισάρειαν κατοικούντων Ἰουδαίων εἰς τὴν Ῥώμην ἀναβαίνουσιν Φήλικος κατηγοροῦντες (...)

Apg 24,27: Διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον ὁ Φήλιξ Πόρκιον Φήστον, θέλων τε χάριτα καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις ὁ Φήλιξ κατέλιπεν τὸν Παῦλον δεδεμένον.

Bemerkenswert ist bereits das Vorhandensein der Beschreibung genau dieser – an sich nicht besonders wichtigen – historischen Situation bei den beiden Autoren: es wird ein Amtswechsel in Judäa um 60 n. Chr. dargestellt. Des Weiteren 1) heißt der Prokurator Festus in den beiden Texten *διάδοχος* (Nachfolger); 2) Festus bekommt einen doppelten Namen (sein Nomen gentile Porcius wird genannt), wohingegen 3) Felix in keinem der beiden Berichte einen zusätzlichen hat; 4) im zweiten Satzteil handelt es sich sowohl bei Josephus als auch bei Lukas immer noch um Felix, obwohl scheinbar bereits mit dem Bericht über den *neuen* Prokurator (Festus) angefangen ist; 5) gewisse Unzufriedenheit der jüdischen Bevölkerung mit der Tätigkeit des Felix als Prokurator wird in den beiden Texten vorausgesetzt: Auch Lukas weiß offenbar, dass Felix Beschuldigungen jüdischerseits auch dann befürchten musste, wenn er Judäa schon verlassen hatte, und deswegen einer unerwünschten Entwicklung vorzubeugen wünschte.

Eine literarische Abhängigkeit eines Autors von dem anderen anzunehmen, ist vor allem dann geboten und unter Umständen sogar notwendig, wenn die Affinitäten der Texte dieser beiden Schriftsteller nicht aus *objektiven* Koinzidenzen in den von ihnen geschilderten historischen Begebenheiten resultieren können. Für das angeführte Beispiel ist daher von besonderer Bedeutung, dass der römische Prokurator, bekannt als *Marcus Antonius Felix*,² sowohl von Josephus als auch von Lukas nur durch sein Cognomen, also einfach als *Felix*, eingeführt wird. Dieses Faktum der beiden Texte ist auf keine historische Tatsache zurückzuführen, aber auch auf keine Gepflogenheit der beiden Autoren, denn z.B. *Pilatus* wird von den beiden *Pontius Pilatus* genannt (vgl. Lk 3,1; Apg 4,27 mit Jos., *Ant.* 18.35), was die anderen uns bekannten Autoren nicht tun,³

² Tac., *Ann.* 12.54.

³ Diese sind die Evangelisten Markus, Matthäus und Johannes sowie Philo von Alexandrien (*In Flaccum*).

und auch der neben Felix auftretende „Diadochus“ *Porcius Festus* heißt so bei Josephus wie bei Lukas.

Der Eindruck, Lukas habe den ihm bekannten Text des Josephus gekannt, erhärtet sich, wenn man daran denkt, dass nach der Erwähnung der Machtübergabe die *beiden* Autoren sich trotzdem noch mit Festus und nicht (wie man annehmen könnte) mit dem neuen Prokurator beschäftigen, und zwar mit dessen Problemen, die ihm die jüdische Bevölkerung Palästinas auch noch (oder gerade) nach Machtverlust bereiten kann.

Dieses Beispiel zeigt, jedenfalls wenn man ihn als Philologe wirklich beherzt, dass eine direkte Abhängigkeit eines Autors von dem anderen im Fall mit Josephus und Lukas durchaus in Frage kommt und auch an einigen – oder gar vielen – anderen Stellen beobachtet werden kann und soll.

Uns werden die ersten 16 Paragraphen der josephischen Autobiographie interessieren, eines Buches, das um 93 n. Chr. in Rom verfasst wurde. Im Weiteren soll dargelegt werden, wie sich diese Texte zum *Rahmen des lukanischen Doppelwerkes* verhalten, d. h. zu den ersten Kapiteln des Lukasevangeliums und zu den letzten Kapiteln der Apostelgeschichte. Da die Analogien sehr deutlich sichtbar sind, ist die Arbeitshypothese dabei, Lukas habe diesen Rahmen eben auf der Grundlage der Autobiographie des Josephus geschaffen. Es soll – erstens – gezeigt werden, dass diese Hypothese eine begründete ist, dann sind – zweitens – einige Überlegungen anzustellen, auf welche Weise diese (uns bestimmt etwas überraschende) literarische Strategie des Lukas erklärt werden kann.

3. DER BEGINN DES LUKASEVANGELIUMS UND DER AUTOBIOGRAPHIE DES JOSEPHUS

Die ersten Zeilen der *Vita* schließen unmittelbar an das letzte Kapitel der *Antiquitates* an, woran das am Anfang stehende Wörtchen $\delta\acute{\epsilon}$ (in der deutschen Übersetzung: „übrigens“) Hinweis gibt. Da erinnern einige wesentliche Details an das erste Kapitel des Lukasevangeliums:

(1) Ich stamme übrigens aus einer keineswegs unbedeutenden Familie, sondern aus einer, die seit Urzeiten von **Priestern** herkommt. Wie aber bei den einzelnen (Völkern) die Voraussetzung für Adel jeweils eine andere ist, so ist bei uns die Zugehörigkeit zur Priesterschaft Kennzeichen für die Prominenz einer Familie. (2) Meine Familie stammt jedoch nicht nur von Priestern, sondern sogar **von der ersten der vierundzwanzig Priesterklassen** – auch darin liegt ein großer Unterschied – und von den Sippen in dieser auch wieder von der vornehmsten. Ich gehöre aber auch zum königlichen Geschlecht **von der Mutter her**, den die Söhne des Hašamon, deren Nachkomme sie ist, waren über sehr lange Zeit **Hohepriester** und Könige unseres Volkes. (3) Ich will aber die Generationenfolge nennen (...) (7) Mein **Vater** Matja war nicht nur seiner vornehmen Abstammung wegen

⁴ Zitiert wird die Edition mit dt. Übersetzung des Josephus-Arbeitskreises von F. Siegert (Münster), s. Flavius Josephus, *Aus meinem Leben (Vita)*, Tübingen: Mohr, 2011.

bedeutend; sondern mehr noch wurde er seiner **Rechtschaffenheit** wegen gelobt, hochangesehen in unserer größten Stadt, **Jerusalem**.

Sofort nach dem Prolog (Lk 1,1–4) beginnt Lukas seine Geschichte mit ziemlich ähnlichen Angaben, obwohl sie hier natürlich nicht auf den Autor selbst, sondern auf andere von ihm zu schildernde Personen bezogen sind. Schon die ersten Sätze (1,5) sind da aufschlussreich:⁵

Zur Zeit des Herodes, des Königs von Judäa, lebte ein **Priester** namens Zacharias, der zur **Priesterklasse Abija** gehörte. **Seine Frau** stammte aus dem Geschlecht Aarons; sie hieß Elisabet.

So wird mit der Erzählung über die wunderbare Zeugung und Geburt des Täufers Johannes begonnen. In dieser Familiengeschichte spielen *Priester* überragende Rolle. Und es wird auch speziell angegeben, zu welcher *Priesterklasse* das zur Welt zu kommende Kind gehörte. Diese ist zwar nicht die „allererste“ in der offiziellen Reihenfolge,⁶ bezeichnenderweise ist sie jedoch die erste in der... alphabetischen Reihenfolge. Auf der ersten Schmoller-Seite (und in allen ähnlichen Verzeichnissen dürfte es nicht anders aussehen) ist der Name *Abija* wenige Zeilen nach dem Namen *Aaron* zu finden, der ja auch im lukanischen Satz direkt nebenan erwähnt wird. Die Abstammung mütterlicherseits wird von den beiden Autoren ausdrücklich dargelegt – in den beiden Fällen sofort nach der Benennung der Priesterklasse. Bei Josephus ist die mütterliche Linie zwar die *königliche*, und doch legt auch er Wert darauf, zu erwähnen, dass die Könige der hasmonäischen Dynastie gleichzeitig *Hohepriester* waren. Ist das Ganze dem blinden Zufall zuzuschreiben?

Josephus zählt im Weiteren (*Vita* 3–5) seine Vorfahren bis zur eigenen Generation auf und nimmt noch seine drei (zu dieser Zeit lebenden) Söhne hinzu. Insgesamt sind es sieben Generationen. An dieser Stelle wird bei Lukas freilich festgestellt, dass gerade die künftigen Eltern des Täufers zunächst kinderlos waren (Lk 1,7), später jedoch (3,23–38) wird auch in seinem Buch eine wesentlich weiter gespannte Genealogie angeführt, die ebenfalls auf der Zahl 7 aufbaut. Es liegen nämlich insgesamt 77 (d.h. 7 × 11) Generationen zwischen Adam und Jesus.⁷

Fernerhin sind die *Eltern* – Vater des Josephus in *Vita* 7 und Zacharias mit Elisabet in Lk 1,7 – als *gerechtes Leben Führende* charakterisiert. Die beiden Autoren streichen dabei die Tatsache heraus, dass diese Gerechtigkeit nicht etwa nur Gott bekannt war, sondern dass die Genannten „wegen der Rechtschaffenheit gelobt“ wurden (so Josephus) oder „untadelig“ (ἄμεμπτοι) waren (so Lukas).

⁵ Neutestamentliche Schriften werden nach der Einheitsübersetzung (1979) zitiert.

⁶ Sie ist vielmehr die achte laut 1 Chr 24,10.

⁷ S. dazu noch unten, Abschn. 7.

Josephus beendet den Abschnitt, den er seinen Vorfahren und Verwandten widmet, mit einer Nennung Jerusalems (*Vita* 7), und das ist genau der Ort, wo in Lk 1,9 Zacharias den Engel trifft, der ihm die wunderbare Geburt eines Sohnes verkündet.

4. EIN JÜDISCHES WUNDERKIND

In der Autobiographie des Josephus ist § 8 der Wendepunkt, wo er sich erstmals der Selbstdarstellung zuwendet. Diese aber weist eine völlig eindeutige Analogie zum 2. Kapitel des Lukasevangeliums, auf die in der Forschung bereits hingewiesen wurde.⁸

(8) Ich aber, während ich gemeinsam mit meinem Bruder Matja erzogen wurde – er war mein leiblicher Bruder von beiden Eltern her – **machte gewaltige Fortschritte (προὔκοπτον) in meiner Ausbildung und stand im Ruf überragender Gedächtnis- und Verstandeskraft (συνέσει).** (9) Noch als Jugendlicher, so **um das vierzehnte Jahr – erhielt ich Lob von allen für meine Stoffkenntnis; die Hohepriester und Vornehmsten der Stadt trafen sich immer wieder, um von mir genauere Auskunft über die Gesetzesbestimmungen zu erhalten .**

Die entsprechende Stelle (Lk 2,41–52), an der Jesus im Jerusalemer Tempel sich schon mit 12 Jahren als jüdischer Weise präsentiert, sei in relevanten Ausschnitten angeführt:

(42) Als er zwölf Jahre alt geworden war, zogen sie (die Eltern Jesu) wieder hinauf (nach Jerusalem), wie es dem Festbrauch entsprach. (43) Nachdem die Festtage zu Ende waren, machten sie sich auf den Heimweg. Der junge Jesus aber blieb in Jerusalem, ohne dass seine Eltern es merkten (...) (46) Nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel; er saß mitten unter den Lehrern, hörte ihnen zu und stellte Fragen. (47) Alle, die ihn hörten, waren erstaunt über sein Verständnis (ἐπὶ τῇ συνέσει) und über seine Antworten (...) (52) Jesus aber wuchst heran (προέκοπτεν) und seine Weisheit nahm zu und er fand Gefallen bei Gott und den Menschen.

Auch hier erweist sich ein Jugendlicher als gesetzeskundig und zwar in größerem Maße als die Fachleute, die mit dem Jerusalemer Tempel in Verbindung stehen (vgl. „Hohepriester“ in *Vita* 9), was von diesen Menschen, die sich auch hier um ihn versammeln, mit Staunen⁹ wahrgenommen wird. Dabei wird das genaue Alter – diesmal sind es sogar nur 12 Jahre statt 14 – angegeben. Die Formen συνέσει und προέκοπτεν sind in jeweils derselben Funktion wie συνέσει und προὔκοπτον¹⁰ bei Josephus verwendet: es geht auch hier um *Verstand* des betreffenden Jugendlichen und dessen ungewöhnliche *Fortschritte*. Interessant ist auch, dass Jesus zuerst als *Fragen* Stellender geschildert wird

⁸ S. etwa M. Tuval, *From Jerusalem Priest to Roman Jew*, Tübingen: Mohr, 2013, 15–16.

⁹ Josephus spricht freilich „nur“ von *Lob*.

¹⁰ προὔκοπτον ist synzisierte Form von προέκοπτον.

(2,46), was der Situation sachlich eher entsprechen würde,¹¹ dann aber selbst *Antworten* gibt – das Letztere genau wie Josephus in seiner Selbstdarstellung (2,47 – vgl. *Vita* 9). Vielleicht noch bezeichnender als alle diese Affinitäten ist die Tatsache, dass diese Szene jeweils als *einzig*e Darstellung zwischen der Vorgeschichte (bei Lukas auch Geburts-geschichte) einerseits und der Beschreibung der Tätigkeit des Helden als Erwachsenen fungiert.¹²

Und damit ist der Parallelismus der von Josephus und Lukas erzählten Geschichten noch nicht zu Ende!

5. EIN EINSIEDLER IN DER WÜSTE

Die nächste Szene bei Josephus erinnert nämlich auch daran, was im Lukasevangelium unmittelbar nach Lk 2,52 erzählt wird, d.h. schon im Kapitel 3.

(10) Mit etwa sechzehn Jahren wollte ich aber die bei uns vorhandenen Schulrichtungen (αἱρέσεων) durch Erfahrung kennen lernen. Es gibt deren drei, erstens **die Pharisäer**, zweitens **die Sadduzäer** und drittens die Essener, wie ich schon oft gesagt habe; denn so glaubte ich schließlich die beste wählen zu können, wenn ich sie alle genau kennen lernte. (11) Unter strenger Selbstzucht und mit vielen Mühen durchlief ich alle drei; und als ich auch die dabei gewonnene Erfahrung für nicht genügend erachtet hatte, erfuhr ich, dass **ein gewisser Bannus in der Einöde sein Leben verbrachte: dass er aus Baum(rinde) verfertigte Kleidung gebrauchte und sich nur diejenige Nahrung zuführte, die von selbst wuchs, dass er sich häufig – bei Tag und bei Nacht – mit kaltem Wasser wusch um der Reinheit willen**: Dessen Nacheiferer wurde ich. (12) Und nachdem ich bei ihm drei Jahre zugebracht und mein Verlangen gestillt hatte, kehrte ich (vollends wieder) in die Stadt zurück. Im Alter von neunzehn Jahren begann ich, am öffentlichen Leben teilzunehmen, und zwar nachdem ich mich an der Sondergruppe der Pharisäer orientierte, die etwa derjenigen entspricht, die bei den Griechen „die stoische“ heißt.

Vor allem erinnert dieser Text freilich an das 3. Kapitel des *Matthäusevangeliums*, denn genau die beiden wichtigen Merkmale, die *Vita* 10f und Mt 3,1–10 mit einander in Verbindung bringen, hat Lukas in seiner Parallele (Lk 3,1–9) *gerade nicht*. Das ist zum einen die Beschreibung der Kleidung und der Nahrung des Bannus/Johannes¹³ und

¹¹ Auch bei der Lektüre des Josephus-Textes denkt man bei „Stoffkenntnis“ (τὸ φιλογράμματον) zunächst eher an einen Schüler denn an einen Lehrer, als welcher sich der Held aber sofort entpuppt.

¹² Dass der junge Held nach der gerade angeführten Schilderung wohl nur als Erwachsener dargestellt werden kann, versteht sich freilich von selbst. Das zeugt aber gar nicht davon, dass die beiden Autoren diese literarische Methode *unabhängig von einander* benutzt hätten.

¹³ In Mt 3,4 aus Mk 1,6 übernommen.

zum anderen die Erwähnung der Pharisäer *und* der Sadduzäer *gleich neben* der Schilderung von Waschriten in der „Wüste“ (ἔρημος bzw. ἐρημία).¹⁴

Ob Josephus diesen matthäischen Text gekannt hat, ist jedoch nicht die Frage, mit der wir uns hier beschäftigen. Jedenfalls ließe sich die Benutzung des *lukanischen* Textes in der Josephus-Autobiographie durch die genannten Affinitäten, wie gesagt, nicht nachweisen. Wir setzen aber in unserer Hypothese die entgegengesetzte Richtung der Abhängigkeit voraus. Was kann denn zu diesem Thema gesagt werden?

Lukas hatte, wenn er die Vita-Stelle kannte, also mit einem Text zu tun, der ihn an die Inhalte erinnern musste, die er aus seinen „synoptischen“ Vorlagen streichen wollte. Kein Wunder, dass er diese auch mit Josephus nicht gemeinsam hat. Aber den Anfang der Johannes-Mission als solchen will Lukas durchaus übernehmen, und er bringt diese Darstellung genau so unter, wie Josephus es tut – eben sofort nach der Erzählung über den gesetzeskundigen Jungen (in seinem Buch ist dies Jesus).

Josephus sagt nicht, dass er an den Waschriten des Bannus je teilgenommen hätte, und interessanterweise geht auch Lukas ähnlich vor, denn er gibt über die Taufe Jesu *erst dann* Auskunft (Lk 3,21f), wenn er über die Verhaftung des Johannes schon berichtet hat (3,20). Das Verhältnis zwischen dem vermeintlichen Lehrer und seinem vermeintlichen Jünger bleibt somit in den beiden Texten möglicherweise *absichtlich ungeklärt*. Auch die Tätigkeit Jesu, die genau hier ihren Anfang nimmt, ist keine *Tauf-*, sondern eine *Lehr*tätigkeit. Dies entspricht völlig der Behauptung des Josephus, dass er zwar lange Zeit (drei Jahre – *Vita* 12) mit Bannus verbracht hatte, dann aber nicht etwa den Essenern, sondern den Pharisäern folgen wollte, deren Lebensweise wesentlich mehr an Lehre als an Waschriten hing.¹⁵

Hier lässt Lukas seinen Stammbaum Jesu folgen (Lk 3,23–38), der auch nicht ohne Bezug zu der Josephus-Autobiographie ist, wie wir schon gesehen haben, wonach ihm nur die Synoptiker, nicht aber Josephus, Vorlagen für seinen Text bieten. Doch auch das, was bei Josephus nach *Vita* 12 folgt, bleibt bei ihm nicht unberücksichtigt.

6. EINE GEFAHRVOLLE REISE VON PALÄSTINA NACH ROM (VGL. APG 23/26–28)

Um aber auch von dem nächstfolgenden Abschnitt der Vita profitieren zu können, muss Lukas einen großen Sprung machen. Denn die Geschichte, die Josephus hier über sich selbst erzählt (*Vita* 13–16), kann Lukas in keine Verbindung mit Jesus bringen. Wohl aber mit dem Hauptheld seines zweiten Bandes – Paulus!

¹⁴ „Einöde“ in der Vita-Übersetzung von F. Siegert (s. Anm. 4) ist genauer als das übliche „Wüste“, weil weder Josephus noch die Evangelisten einen Ort meinen, wo es kein Wasser gegeben hätte – vielmehr das Gegenteil ist der Fall, vgl. insbes. Mk 1,4f!

¹⁵ Selbstverständlich hatten auch die Essener ihre Lehren und Lehrer, und auch die Pharisäer legten Wert auf Reinheitshalachot (vgl. Mk 7,3).

(13) Nach Vollendung des sechsundzwanzigsten Jahres fiel es mir zu, eine Schiffsreise nach Rom zu machen, und zwar aus folgendem Grund: Zu der Zeit **als Felix Statthalter von Judäa war**, sandte er einige mir bekannte Priester – Ehrenmänner –, die er **aus geringem und hergeholtem Anlass hatte verhaften lassen, nach Rom, damit sie dem Kaiser Rede und Antwort stünden**. (14) Um Mittel und Wege zu finden, diese zu retten, und vor allem weil ich erfahren hatte, dass sie sich trotz ihrer misslichen Lage nicht von der frommen Pflicht gegenüber der Gottheit hätten abbringen lassen und sich von Feigen und Nüssen ernährten, **kam ich nach vielen auf dem Meere bestandenen Gefahren nach Rom**. (15) Nachdem nämlich **unser Schiff** mitten in **Adria** (κατὰ μέσον τὸν Ἀδρίαν) **untergegangen war**, mussten wir – **etwa sechshundert an der Zahl** – die ganze Nacht (νυκτός) hindurch schwimmen; und bei Tagesanbruch, als uns durch Gottes Vorsehung **ein kyrenäisches Schiff** erschien, wurden ich und einige andere, die wir den anderen zuvorkamen, um die achtzig im Ganzen, an Bord gezogen. (16) **Nach der Rettung** (διασωθείς) glücklich nach Dikaearchia gelangt, das die Italer **Puteoli** (Ποτιόλους) nennen, freundete ich mich mit Aliturus an, einem Schauspieler **jüdischer Abstammung**, der bei Nero in hoher Gunst stand; und als ich durch ihn mit Poppaea, der Frau des **Kaisers**, bekannt wurde, legte ich's darauf an, dass durch Bitten an sie möglichst schnell die Priester freikamen. Nachdem ich außer dieser Wohltat zusätzlich reiche Geschenke von Poppaea erhalten hatte, kehrte ich in mein Heimatland zurück.

Wer beim Lesen dieses Abschnittes nicht an die beiden letzten Kapitel der lukanischen Apostelgeschichte erinnert, hat diese lukanische Schrift wohl nie aufmerksam gelesen. Es gibt doch gleich mehrere klare Merkmale, die die beiden Texte mit einander „verlinken“.

Vor allem wird in *Vita* 13 der römische Statthalter Felix genannt, dessen Name¹⁶ in Apg 23–25 mehrfach vorkommt. Dieser schickt einige jüdische Priester nach Rom, damit sie dort irgendwelche – belanglose oder eher nichtexistente, wie er meint – Vergehen vor dem Kaiser Nero verantworten. Auch Paulus wurde von Felix in Haft genommen und dann – allerdings schon von dem Nachfolger Festus – nach Rom zum selben Zweck und zum selben Kaiser geschickt, wobei auch dieser Häftling, nach der Meinung des Autors (das ist diesmal Lukas), unschuldig war. Josephus reist den Verhafteten hinterher, anders als Paulus, der ja eigene Taten zu verantworten hat; es ist jedoch bemerkenswert, dass die beiden – Josephus und Paulus – erst dann nach Rom reisen, wenn Felix nicht mehr im Amt ist, obwohl eigentlich er es war, der die Verhaftung der Unschuldigen initiierte.

Die beiden Reisenden erleiden Schiffbruch, und es ist erstaunlich, dass, obwohl – oder gerade weil – die Umstände dieser beiden Fälle etwas unterschiedlich sind, die Situation für die Passagiere genau im *Adriatischen* Meer besonders schwierig wird und zwar in der *Nacht*. Man vergleiche βαπτισθέντος γὰρ ἡμῶν τοῦ πλοίου κατὰ μέσον τὸν Ἀδρίαν und νυκτός in *Vita* 15 mit διαφορεομένων ἡμῶν ἐν τῷ Ἀδρίᾳ und κατὰ

¹⁶ S. dazu Abschn. 2.

μέσον τῆς νυκτός in Apg 27,27. Es ist dabei unklar, aus welchem Grunde Lukas hier sonst das *Adriatische* Meer erwähnen könnte, falls er den Josephus-Text nicht gemeint hätte; denn die Reise des Paulus verlief nach der lukanischen Darstellung zwischen den doch viel südlicher liegenden Inseln Kreta und Malta (vgl. Apg 27,13 und 27,17 mit 27,39 und 28,1). Ein gutes Indiz für die Abhängigkeit ist auch die Nennung der Zahl der Passagiere, die nach *Vita* 15 etwa 600 betrug, nach Apg 27,37 aber 276.

Wenn der erste Teil der Meeresreise in den beiden Fällen mit Schiffbruch endet, so gibt es dann noch jeweils einen zweiten. Die letzte Strecke wird mit dabei mit einem Schiff zurückgelegt, der auf dem Weg aus Afrika nach Italien ist (vgl. *Vita* 15 mit Apg 28,11 – Alexandrien statt Kyrene). Sowohl Josephus als auch Paulus kommen in Puteoli an, von wo sie dann schon die Stadt Rom erreichen. Puteoli (Ποτῖόλοι) nennt Josephus freilich zunächst bei seinem üblichen griechischen Namen Dikaearchia, dann gibt er aber auch die „italische“ Bezeichnung an (die z.B. der Alexandriner Philo in der Tat nicht gebraucht¹⁷), die auch Lukas verwendet. Dies kann entweder ein Hinweis darauf sein, dass der Letztere in Italien lebte oder dass er den Text des Josephus nutzte (oder beides zugleich).

Anschließend treten die beiden Reisenden aus Palästina in Kontakt mit römischen Juden (vgl. *Vita* 16 mit Apg 28,17), wobei es aber zu einem direkten Kontakt mit dem Kaiser Nero in *keiner* der beiden Erzählungen kommt. Paulus bleibt eine Weile in Rom und fühlt sich dort ebenso gut wie Josephus, hier bricht Lukas seine Geschichte ab (Josephus kehrt nach Jerusalem zurück).

7. ZUSÄTZLICHE ABHÄNGIGKEITSINDIZIEN IN LK 3,23–38

Zurück zum Lukasevangelium: Wenn dort in der Tat eine „wildfremde“ Autobiographie als Vorlage benutzt werden konnte, müsste noch ein genauerer Blick auf die Darstellung Jesu mit dessen Stammbaum geworfen werden.

Vor allem lässt Lk 3,23 aufhorchen. Denn Jesus fängt seine öffentliche Tätigkeit in Galiläa als „ungefähr Dreißigjähriger“ an. Dies ist aber genau das Alter, in dem Josephus nach *Vita* 80 ebendort als Befehlshaber erstmals auftritt! Wenn dies als „augenzwinkerndes“ Indiz der Verwendung seines Buches im lukanischen Doppelwerk verstanden werden kann, so wartet der Stammbaum selbst (3,23–38) mit einer noch größeren Überraschung auf.

Bereits Michael Goulder hat in seinem Lukas-Kommentar richtig bemerkt, dass die 77 Generationen in „elf Siebener“ zerlegt werden können, die einige interessante Wiederholungen von Namen bieten. So kommt der Name *Joseph* am Anfang und dann wie-

¹⁷ In seiner Schrift *Legatio ad Gaium*.

der zum Schluss der ersten Gruppe vor, wobei die zweite mit einem *Mattathias* eröffnet und mit einem anderen Träger desselben Namens abgeschlossen wird.¹⁸

Was aber Goulder nicht eingefallen ist: Alle Namen auf der Liste sind auch als *Vaternamen* zu lesen. Das heißt, über jede Person wissen wir nicht nur, wie sie selbst heißt, sondern auch wie deren Vater genannt wurde. So ist der *zweite Joseph* (Nr. 7 in der Reihenfolge; Lk 3,24) also ein Sohn des *ersten Mattathias* (Nr. 8; Lk 3,25) und somit ein *Namensvetter des Flavius Josephus*, denn sein jüdischer Name war ja *Joseph, Sohn des Mattathias*, wie auch *Vita 5* es bezeugt.¹⁹

An einen Zufall könnte wohl nur einer denken, wer außer Acht ließe, dass die Zahl 7 nicht nur als „jüdische Zahl“, sondern auch speziell für diese Liste von Bedeutung ist: diese besteht doch aus 77 Namen, d.h. dieser Joseph, Sohn des Mattathias ist der *siebte von Joseph* und dabei auch *der siebzigste von Adam*. Eine sehr prominente Position also! Und vielleicht kann man auch etwas mehr davon erfahren, als wen Lukas diesen rätselhaften „Vorfahren“ Jesu genauer betrachtet.

Man werfe nur den Blick auf den Namen, der auf der gegenüberliegenden Seite des Stammbaums steht, wer also „der siebte von Adam“ und „der siebzigste von Joseph“ ist. Natürlich ist dies (wie es auch der Judasbrief explizit aussagt) kein anderer als der Patriarch *Henoch*. Was wäre der gemeinsame Nenner zwischen Henocho und Flavius Josephus, wenn denn der Letztere der tatsächlich in Lk 3,24f Gemeinde sein sollte? Eine Antwort fällt sofort ein: Die beiden waren doch *Schriftsteller oder Schreiber* – der eine (und zwar der zu Gott – 3,38 – Nähere) der himmlischen Begebenheiten, der andere (näher zu Joseph und Jesus) der irdischen.²⁰

Diese erst jetzt entdeckte Konstellation dürfte unsere Hypothese von einer unerwarteten Seite stützen. Was wäre jedoch der Sinn der beschriebenen literarischen Strategie des Dritten Evangelisten?

8. ZUM SINN DER BENUTZUNG DER JOSEPHISCHEN AUTOBIOGRAPHIE DURCH LUKAS

Bei der Beantwortung dieser Frage sind die bisherigen Ergebnisse unbedingt zu berücksichtigen, man muss also davon ausgehen, dass Lukas die späten Schriften des Josephus wirklich benutzen *konnte* (sonst ist die Frage selbst als müßig zu beurteilen). Dafür musste er seine Werke frühestens Mitte oder Ende 90er Jahre n.Chr. verfasst haben. Andererseits, sind sie jedoch spätestens in die 1. Hälfte des 2. Jh.s n.Chr. zu

¹⁸ M. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, Sheffield: JSOT, 1989, 283–4.

¹⁹ Der dort verwendete Name *Matthias* ist eine Form desselben Namens.

²⁰ Auch M. Goulder hat die „Siebener“ des lukanischen Stammbaums mit den „Wochen“ des 1. Henochbuches in Verbindung gestellt (*Luke*, 284–6).

datieren.²¹ Aus mehreren Gründen wurde außerdem von vielen Exegeten angenommen, dass Lukas seine Bücher in der Stadt Rom verfasst hat oder sich zumindest dort öfters aufhielt. Dies würde bedeuten, dass ein direkter Kontakt mit Flavius Josephus – oder doch Möglichkeit eines solchen – für Lukas durchaus in Frage kam.

Wenn also Lukas für Josephus und seine Reaktion auf das von ihm vertretene (paulinische) Christentum persönliches Interesse hatte und dabei auch dessen Bücher gelesen hat, würde das Ganze ein bestimmtes Verhalten gegenüber Josephus beim Verfassen eigener Werke des Lukas rechtfertigen.

Es wurde bereits angenommen, dass Lukas nicht nur die Werke des Josephus kannte, sondern auch ein Auditorium voraussetzte, das diese ebenfalls zur Kenntnis genommen hatte.²² Das bedeutet, dass der von ihm anfangs angeredete „Theophilus“ (Lk 1,1; Apg 1,1) nicht mit dem jüdischen Historiker selbst identisch sein muss, vielmehr würde für die Erklärung einiger Besonderheiten des lukanischen Doppelwerkes genügen, wenn dessen potentiell Auditorium sich in einem mehr oder weniger direkten Kontakt zu Josephus bzw. den Werken desselben befände.

Um Genaueres über diese Verhältnisse zu erfahren, braucht man selbstverständlich noch viel Auseinandersetzung mit den Werken der beiden Autoren. Für unsere Zwecke ist ausreichend, mögliche Funktionen des Flavius Josephus in den literarischen Absichten des Lukas mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.

Es macht zwar Unterschied, ob Lukas seinen „Theophilus“ in Josephus selbst oder in einem der Leser dessen Werke sah (etwa in dem König Agrippa II.²³). Beides jedoch könnte auf einen von den Forschern bereits vielfach wahrgenommene Zug des Josephus zurückgeführt werden, und zwar in seinen *übermäßigen Ansprüchen*.

Im ersten Fall hätte Lukas in ihm vielleicht einen potentiellen Nachfolger des eben genannten Klientelkönigs gesehen und ihn auf diese Weise als seinen „Sponsor“ beschmeichelt. Im zweiten wären eher die josephischen Darstellungen des jüdischen Messianismus von Bedeutung. Zwar hielt dieser jüdische Autor bekanntlich wenig von den vielen Anwärtern, die in Palästina vor allem zu seinen Lebzeiten ab und zu auftauchten. Dafür aber gab es einen Anwärter, dessen priesterliche und königliche Herkunft sowie prophetische Gabe er immer mit großem Enthusiasmus hochgepriesen hat – das war *er selbst*. Ob die Leser der lukanischen Werke von diesen Ansprüchen überzeugt waren oder nicht, war vielleicht weniger wichtig, die Affinitäten zwischen den Texten der beiden Schriftsteller konnten ja sowohl zugunsten als auch zuungunsten des Josephus

²¹ Eher sogar das erste Viertel. Besonders klar würde der Nachweis der Benutzung seiner Werke im Vierten Evangelium würde gegen die Spätdatierung des Lukas sprechen. S. dazu V. Wittkowsky, „Den Heiden ist dies Heil Gottes gesandt“, Berlin: LIT, 2012, 128–45.

²² S. Nordgaard, „Luke’s Readers and Josephus: Paul and Agrippa II“, in: M. Müller, J. T. Nielsen (eds.), *Luke’s Literary Creativity*, London: T&T Clark, 2016, 266–79.

²³ S. zu dieser Annahme W. Marx, „A New Theophilus“, *The Evangelical Quarterly* 52 (1980), 17–26.

geschätzt werden. Bei positiver Einschätzung seiner Person bzw. literarischer Leistung konnte man in seinen Werken eine besonders wichtige Vorlage der lukanischen Werke sehen, bei eher negativer stand Josephus als einer da, der zwar „messianisch“ aussehen wollte, mit dem echten Messias Jesus jedoch allenfalls auf Papier vergleichbar sein könnte.

*

Im vorliegenden Aufsatz sind natürlich nicht alle und auch nicht die meisten Analogien zwischen den Werken der beiden großen Zeitgenossen dargestellt und analysiert worden, obwohl die Auswahl gegebenenfalls zu den wichtigsten Belegen der literarischen Methode des Lukas zählen dürfte. Wichtig ist vor allem, dass die neutestamentliche Wissenschaft diese Analogien überhaupt zur Kenntnis nimmt und sich damit ernsthaft zu beschäftigen anfängt. Erst wenn dies geschieht, kann Urteil darüber gefällt werden, ob es hier eine andere Möglichkeit gibt außer einer direkten Benutzung der josephischen Texte im lukanischen Doppelwerk. Selbstverständlich ist die Frage nach literarischer Abhängigkeit mit besonderem Nachdruck dort zu stellen, wo die besagten Ähnlichkeiten kaum bestreitbar sind.

INTERVIEW WITH GNILKA PRIZE WINNER BIBLE SCHOLAR GYÖRGY KOCSI RECORDED BY GYÖRGY BENYIK

György Kocsi, 1955 Borszöröcsök – secondary school: Benedictine Grammar School, Győr; later he studies theology in Budapest. He is persecuted by the communist State Office for Church Affairs; before his ordination the police call at his parents' home to find out his whereabouts. After his ordination, he has to leave Budapest in 1980. He becomes chaplain in Bucsuszentlászló and in Nagyatád; his passport is withdrawn. His driving licence is also withdrawn in 1986; he is the parish-priest in Iharos between 1986 and 1990. Later through Dezső Pintér, Prime Minister Miklós Németh asks him to become a church counsellor but he does not accept this post. He goes on study vacation to Tübingen. He studies eastern languages, he is taught Hebrew by Walter Groß, Assyriology by Wolfgang Röellig, Egyptology by Wolfgang Schenkel, Ugaritology by Paolo Xella and Manfred Krebernik. His studies were supported by a well-known professor in Tübingen, Herbert Haag. In 1995 he becomes parish governor in Iharos. In 1998 becomes a prefect at the Veszprém Archbishopric College of Theology. From 2006 he was the parish priest of Zamárdi and then of Balatonendréd. Honour: Gold Cross of Merit of the Hungarian Republic (2011), Prize of the Széchenyi Society (2012). His studies and notes have been published in several journals (*Pannonhalmi Szemle*, *Vigília*, *Távlatok* etc.)¹. A great number of exegetical works and books on the Bible translated from German by him have been edited by him and published by the publishing houses Kairosz and SZIT. Gerhard Lohfink: *Milyennek akarta Jézus a közösséget?* [What did Jesus want his community to become?] *Egyházforum*, 1986. Gerhard Lohfink: *Jézus utolsó napja*. [The last day of Jesus] *A passió eseményei*. [The events of His passion.] *Egyházforum*, 1992; Kairosz, 2010. Norbert Lohfink: *Álmok az egyházzól*. [Dreams about the Church] *Agapé*, 2004. Norbert Lohfink: *Haragos visszatekintés az államra*. [An angry look-back to the state.] Szent István Társulat, 2005. (Made by György Kocsi with a Hebrew-Hungarian vocabulary list.) Josef Ernst: *Lukács*. [Luke] *Egy teológus portréja*. [The portrait of a theologian.] Kairosz, 2010. Josef Ernst: *János*. [John] *Egy teológus portréja*. [The portrait of a theologian.] Kairosz, 2011. Josef Ernst: *Máté*. [Matthew] *Egy teológus portréja*. [The portrait of a theologian.] Kairosz, 2012. Josef Ernst: *Márk* [Mark] *Egy teológus portréja*. [The portrait of a theologian.] Kairosz, 2013. A collection of 19 studies was published at Kairosz Publisher, "When you walk through the fire, you will not be burned" (Budapest 2009). A volume of interviews with him: *Jézus szeretetéért*. [For the love of Jesus.] Kairosz, 2008. Since 2014, he teaches Introduction to the Old and New Testaments as well as exegesis.

¹ For a more detailed list of his works, see *MBL* (Magyar Biblikusok Lexikona, Lexicon of Hungarian Bible Scholars.)

You were born at a time when the school system and the society officially did not reward faith and ministrants. Did you ever have any conflict about this?

No, I didn't have any conflict about it at all. My parish priest would ask us to serve him at some funeral, and the teacher in Borszörcsök used to let us go. It was when I went to Devecser when I was in classes seven and eight that I used to have Religious Education lessons and thus I could not join my own group to have lunch with them. The afternoon teacher was the wife of one of the secretaries of the only political party and she did not want to let me enter the canteen with her group. I went to the headmaster who came and told the teacher to always let me in. They all accepted that I wanted to be a priest since I was 12 years old. Sometimes I was being mocked but I was simply not interested in these nasty comments. I was never afraid.

What influence did the Benedictine monks in Győr have on your spiritual development?

I owe a lot to them. I remember each of my teachers with gratitude and love. I really loved to go there. I had a really good time at their school. They opened up a wide world to me as far as both science and becoming a humane person are concerned.

Who were your role models from among the priests you knew, who inadvertently motivated your choice of profession?

In the first place I would like to mention Lajos Katona, a parish priest in Somlóvásárhely, who went to the University of Vienna and was a so-called "Pazmanist". I used to talk to him very often and a lot. He had a decisive influence on my spiritual development, besides the Scripture was his favourite. And maybe the fact that I love the Bible can be dated back here. But I liked our chaplain István Csiszár as well, who graduated from Szeged and who took the same course as Huba Rózsa. He was the one who typed my application for the Benedictine Grammar School in Győr. However, there were a lot of people that I met at the parish. László Tóth, who later became coadjutor and Imre Longauer, the famous church builder, and many others. I first saw the Greek-Latin New Testament by Nestle at the place of the latter. He talked a lot about the Second Vatican Council. He liked liturgy; he told us about Pius Parsch, whom they often visited with their spiritual (I am talking about spiritual József Korompay here) from the Wien Pazmanium to Klosterneuburg. There were volumes of Geistliche Schrifftlesung as well. The parish was a real oasis with two sisters of the Congregation of Jesus, Edit and Apollónia. I could also mention my teachers at the school of the Order of Saint Benedict; that would be a long story.

At the Faculty of Theology who were the teachers that you think have formed your way of your theological thinking?

I think that there were many who had good influence on me. Huba Rózsa, Béla Tarjányi, András Szennay, Tamás Nyíri, László Vanyó, Ferenc Gál, László Boda, József Balogh. I did not agree in everything or at all the time with them but I did receive plenty of information from these teachers of mine.

Your relationship to György Bulányi and the movement called Bokor (Bush) defined your clerical fate and also some of your conflicts. What do you consider to be the strength of the movement? Do you have any critique to tell us about it?

Together with intensive spiritual work have been the main strengths of this movement. Our retreats were also memorable. I got to know many excellent persons in the Bokor Movement. Although we tried to stay in a closed group because we were being watched by the secret police unfortunately there were some undercover people and thus they knew a lot about what was going on there. Later some anti-clerical voices were also heard among many. I need to note, however, that Father Bulányi had a sort of Marcionist spirit, i.e. he did not think much of the Old Testament. And thus he did not like the fact that I was studying the Old Testament. He appreciated Kalevala, for example, more than the Old Testament. At retreats, he would read Plato or other authors instead of the reading of the Old Testament. On the other hand, I respected him for his years spent in prison and for his sufferings.

Why did the Hungarian secret service consider you to be so dangerous because of your Bulányi and Kolakovic relationships, and what measures were taken against you?

The intelligence service suspected an anti-state conspiracy everywhere. The Bokor Movement never wanted to overthrow the order of the state. However, religion was perceived by them as dangerous even on an ideological basis. It was basically a hidden war Idealism versus materialism. They wanted to hinder my ordination and then they wanted to keep me away from Budapest since I also led a community in Pest. However, I did not feel that my being a chaplain in Bucsuszentlászló or Nagyatád or my being a parish-priest in Iharos were some kind of punishment or exile. I enjoyed myself at each of these places. My passport (which was only valid to enter socialist countries) was withdrawn by the police as early as when I was in Bucsuszentlászló. However, I did not feel that these were punishments, but rather I perceived them as “noise pollution” at work. As a parish priest I did not make a state oath so they wanted to discredit me to become a chaplain again. However, I told them I was moving with the Red Army only. In the end, state oaths were abolished.

Did you feel the support of priests or ecclesiastical authorities in times of conflict, or were you just left alone?

I did not feel the support of the church authorities but I did feel that of many priests. Here I can talk about the priests of the Bokor Movement as well as other priests.

What did the change of regime mean to you?

For me personally are liberty and the opportunity to go abroad.

Who supported your scholarship of Tübingen and who did you learn the most from?

It was supported by Professor Herbert Haag. I learnt a lot from talking to him, too when he was already living in Luzern. I should mention the Egyptologist Wolfgang Schenkel, who was a great name in university ambient, especially in the field of Egyptian grammar. But the Assyriologist Wolfgang Röllig also had a great impact on me as a scholar as well as a human being. But I also talked to Brunner, who was originally a theologian and then became an Egyptologist; by that time he had already retired. I also met Gerhard Lohfink; he lives near Munich and I usually visit him on my way back home. I am also grateful to W. Groß, who is an excellent Hebrew Studies scholar and who also speaks a number of modern languages fluently. He was quite a thorough man. I also listened to the lectures of Hans Küng, especially within the framework of *Studium Generale*. I also talked to Jürgen Moltmann on some occasions, who knew the Hungarian centres of the Reformed Church quite well. I am talking here about Debrecen, Budapest and Pápa.

With what new aspects did Manfred Krebernik, Walter Groß and Wolfgang Röllig enrich your knowledge of the ancient times?

I wouldn't be able to tell you what a new aspects they were since everything was new for me as far as the Antiquities were concerned; no time had been spent during our studies on this topic. We could only obtain some knowledge from books that had at that time already been published in Hungarian, in a private way, mainly through reading. It would have been a different story had we been able to listen to lectures at the University Eötvös Lóránt in Budapest as well. At our times it was not possible, although there used to be times when it was allowed. The strength of Haag was archaeology. Röllig also knew a lot of archaeology as well as geography. Groß did not really appreciate archaeology much, for him the Hebrew language and literary criticism were the most important subjects. Schenkel blended both of them pretty well in the field of Egyptology, so he had a greater impact on me than the aforementioned. And Brunner's speciality was Egyptian culture and art. As far as religion was concerned, I was always told to read Jan Assmann of Heidelberg. He is really renowned in the field of the relationship between religion and theology. However, his successor in Heidelberg became a student of Schenkel's, Johannes Quack. I also met him frequently at the Egyptian

Institute, which at that time was in Correntsrasse, and he was already there as a doctoral student at the seminars. There were not so many people who would study Egyptology. After the first semester everybody gave it up so I had to join those who were doing their third semester already. As far as theologians were concerned, I was the only one who took part in these seminars and classes. I should also mention Eva Cancik here, who is teaching Assyriology in Berlin; she used to be a student of Rölling. Walter Faber was also a student of Rölling. He is now head of the most famous institute of Assyriology in the world in Chicago. His father used to go to the secondary school of the Society of Jesus with Haag. It was Haag who persuaded his ex-classmate to let his son study Assyriology. It was Walter Faber himself who told me this story when the institute of Assyriology in Tübingen was celebrating its 25th anniversary and he came from Chicago to be the main lecturer at the conference.

How did you make use of your studies in Tübingen?

I think in many ways. I used to buy a lot of books there and I also got many as a present. I have been using them since then. And I am also collecting new literature. Obviously only those that I am interested in and what I consider important to be part of my library.

What Church institutes did you teach and/or are you teaching at?

I used to teach at the Archbishopric College of Theology in Veszprém and at its out-of-school department in Kaposvár; Gál Ferenc College of Theology in Szeged; and I also taught some years at the correspondence class of the Faculty of Religious Studies at Pázmány Péter Catholic University in Budapest. And now the Bishopric College of Theology in Pécs took over Kaposvár, and as I have been in the diocese of Kaposvár since the new territorial division (1993) was done, I keep on teaching correspondent students in Kaposvár, but now for Pécs.

In addition to teaching, you have always been a parish priest. In what places have you been a parish priest and what results did you achieve in the communities?

I was parish priest in Iharos from 1986 for five years. Then came my study vacation in Tübingen and then I continued to be a parish priest in Iharos again. I have been teaching in Veszprém since 1998; however, beside this I was also a parish-priest first in Zamárdi and then in Balatonendréd. Originally, in both Iharos and Iharosberény, I used to care for two parishes which included four villages altogether – so each locality had a filial church. At these places this is what my task was. At those times, churches were usually full of people. And sometimes legally but mostly in illegal ways we would make for example the church in Berény become more comfortable. We used to make a room for religious education, of course without any permission. In these villages almost everybody took part in religious education. And half of the villagers used to be church-goers. In spite of the fact that at that time religion was something to be persecuted.

In Zamárdi the situation was already different since I was present there only at weekends. My job there was limited to the liturgy and the neighbours would also help, such as at everyday funerals, etc. In the summer, there were and there are many holiday makers in these places who came and have been coming to church in large numbers. However, only about 10 per cent of local people went to church there. Here what spent most of my strength was construction works; however, I did have to do them. In the socialist era this was not so easy and there were many things that had to be replaced. There was an open-air place for masses built at that time where 200–500 people could take part. It was made for the holiday makers. It is in beautiful surroundings and seldom do we get wet. There is a mass in the morning and another one in the evening and it is a very popular place. Our French Baroque concert organ is unique in Central Europe along with our concerts of high standards by world-famous performers. At the beginning, religious education was part of the school curriculum within the framework of the school and I had been asked by the schoolmistress herself to teach there. And the most favourite subject of the children was Religious Education – at least this is what the schoolmistress told me. Unfortunately, later it became impossible for me to teach at the school due to my tasks to be done in higher education institutes; and thus now it is religious education teachers who carry out this job. I have gained a lot of valuable friends and acquaintances with whom I have a lot to discuss and it means a lot to me. Not to talk about their helpfulness.

What do you think of the relationship between Hungarian and international Biblical studies?

As there are only a few of us and we are very busy with a wide range of tasks, we cannot nurture these relationships as we should or as we would like to do. For example, W. Groß called me to attend the meetings of the German Catholic Bible Scholars. Due to the lack of time and the abundance of tasks I have not been able to take part in these. On the other hand, it was often held at the same time as our Biblical Conference in Szeged. I must say that it has been the Szeged International Biblical Conference that has created a good relationship between Hungarian and international Bible scholars.

What scholarly and priestly plans do you have in mind?

I would have a great number of plans. However, we often need to do what we have been asked to. That is why our nurturer plans have to go to the end of the queue again and again. I like translating Biblical studies and books. I also like writing. I would like to write a psalm commentary because I have collected many books on this topic and I think such a commentary would fill in a niche in Hungary.

As for priestly plans, I do not have anything specific in mind. Caring for what I was and have been trusted with is not an easy job in itself, I reckon.

CONTRIBUTORS

Zoltán ADORJÁNI
Protestantisch Theologisches Institut Klausenburg, Cluj-Napoca, RO
E-mail: adorjani@proteo.cj.edu.ro

Manabu AKIYAMA, John
University of Tsukuba, J
E-mail: kyofukoten@yahoo.co.jp

György BENYIK
Gál Ferenc College, Szeged, H
E-mail: benyik.gyorgy@gmail.com

Klaus BERGER
Universität Heidelberg, D
E-mail: klaus.berger@wts.uni-heidelberg.de

Mario CIFRAK OFM
University of Zagreb, HR
E-mail: mario.cifrak@ofm.hr

Balázs CSERNAI
Archbishop Theological College of Veszprém, H
E-mail: csernaib@gmail.com

Szabolcs CZIRE
Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, RO
E-mail: cziresza@proteo.cj.edu.ro

Nóra DÁVID
University of Szeged, H
E-mail: davidnorah@gmail.com

Pál DIÓSZEGI-SZABÓ
University of Szeged, H
E-mail: szbpl07@gmail.com

Sándor ENGHY
Reformed Theological Academy Sárospatak, H
E-mail: sandor.enghy@gmail.com

Péter FORISEK
University of Debrecen, H
E-mail: forisek@unideb.hu

Tord FORNBERG
The Newman Institute, Uppsala, S
E-mail: tord.fornberg@telia.com

Ida FRÖHLICH
Pázmány Péter Catholic University, Budapest, H
E-mail: frohlich.ida@btk.ppke.hu

Endre Ádám HAMVAS
Gál Ferenc College, Szeged, H
E-mail: chamvas@gmail.com

Gábor HAMZA
Eötvös Loránd University (ELTE), Budapest, H
E-mail: gabor.hamza@ajk.elte.hu

Dolores G. KAMRADA
Pázmány Péter Catholic University, Budapest, H
E-mail: kamrada.doloresz@btk.ppke.hu

Imre KOCSIS
Pázmány Péter Catholic University, Budapest, H
E-mail: i-kocsis@freemail.hu

Viktor KÓKAI-NAGY
Debrecen Reformed Theological University, H
E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu
J. Selye University, Komarno, SL
E-mail: kokainagyv@ujs.sk

Zsolt KOVÁCS
Roman Catholic Theological Institute, Cluj-Napoca, RO
E-mail: kfzsolt@libero.it

Mihály KRÁNTZ
Pázmány Péter Catholic University, Budapest, H
E-mail: kranitz.mihaly@gmail.com

György KUSTÁR
Reformed Theological Academy Sárospatak, H
E-mail: kugyorgy@yahoo.com

Michael LABAHN
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, D
North-West University (Potchefstroom Campus), ZA (Südafrika)
E-mail: am.labahn@t-online.de

Virgil LÁSZLÓ
Evangelical Lutheran Theological University, Budapest, H
E-mail: laszlovirgil@gmail.com

Martin MEISER
Universität des Saarlandes, Saarbrücken, D
E-mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Áron NÉMETH
Debrecen Reformed Theological University, H
E-mail: nemeth.aron@drhe.hu

Karl-Wilhelm NIEBUHR
Friedrich-Schiller-Universität, Jena, D
karl-wilhelm.niebuhr@uni-jena.de

György PAPP
Protestantisch Theologisches Institut Klausenburg, Cluj-Napoca, RO
E-mail: pgyvdm@yahoo.co.uk

Ottó PECSUK
Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest, H
E-mail: pecsuk.otto@kre.hu

Imre PERES
Debrecen Reformed Theological University, H
E-mail: peres.theoluni@drhe.hu

Zoltán ROKAY
Pázmány Péter Catholic University, Budapest, H
E-mail: juharlevel49@gmail.com

Gottfried SCHIMANOWSKI
University of Tübingen, D
E-mail: gschimanow@gmx.de

Udo SCHNELLE
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, D
E-mail: udo.schnelle@theologie.uni-halle.de

József SZÉCSI
Budapest University of Jewish Studies, H
E-mail: drszecsi.jozsef@gmail.com

Gábor SZLÁVIK
University of Miskolc, H
E-mail: gabor2012szlavik@gmail.com

Szabolcs Anzelm SZUROMI O.Praem.
Pázmány Péter Catholic University, Budapest, H
E-mail: anzelm_szuromi@yahoo.com

Csaba TÖRÖK
Theological College of Esztergom, H
E-mail: torok@esztergomi-ersekseg.hu

Vadim WITTKOWSKY
Humboldt-Universität zu Berlin, D
E-mail: vad265@yandex.ru

Edited by 

H-6722 Szeged, 30-34 avenue Petőfi Sándor.
www.jatepress.hu

Chief editor: Szőnyi Etelka
Size: B/5, number of copies: 200, job number: 20/2019.