

SACRIFICE AND RITUAL
FROM ABRAHAM TO CHRIST

SACRIFICE AND RITUAL FROM ABRAHAM TO CHRIST

31th International Biblical Conference Szeged
24–26 August, 2020



Szeged 2021

Support by NKA, SZNBK, Catholic Diocese of Szeged-Csanád



Patrons of the Conference

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

Design:

ETELKA SZŐNYI

Picture on the cover:

PROKOP PÉTER: *1Cor 10,17 – The bread...*

ISBN 978–963–315–475–5

© Editor and authors, 2020

© JATEPress, 2021

CONTENTS

Introduction	13
Biographie von Mario CIFRAK OFM	17
Károly BÁCSKAI, A Spiritual House with Spiritual Sacrifices. A short exegesis of 1Pt 2,4–5	19
Gábor BALOGH, Brotbrechen mit Streiten und Konflikten in den ersten 100 Jahren	21
Paradigma des Brotbrechens	22
Die erste Hypothese	25
Die zweite Hypothese	27
Die dritte Hypothese	31
Schlussgedanken	34
Literaturverzeichnis	35
György BENYIK, The Establishment of the Eucharist and a Brief History of Its Reverence	37
Formulas of the canonical texts	38
Passover Dinner as a Background	38
The Place of the Episode in the Liturgy of the Passover Dinner	40
The Narration of the Rite of Establishing a Sacrament	43
The Tradition of the Gospel of John Jn 6,51–59.	45
The Apocrypha	46
Theology Historical Debates on the Story of the Establishment	47
The Polemics and Explanations of the Reformers	49
Old Reporting In a New Context	51
Closing Remarks	53
Bibliography	54

Emese BERZSENYI, Das alttestamentliche Bild von Behinderung und der Opfer	57
Literaturverzeichnis	66
Szabolcs CZIRE, Rite of Nightly Prayer. Notes on Luke 6:12	67
1. Remarks on the early development of prayer	67
2. The cosmological axis in the formation of the rite of night prayer	69
3. The anthropological sleeping axis in the formation of the rite of night prayer	71
4. Attempts to legitimize fixed daily prayer	73
Balázs CSERNAI, Kreuzesopfer? Die kultische Interpretation des Todes Jesu	77
Literatur	82
Sándor ENGHY, Interpretation of the death of Jesus in Peter's sermon at Pentecost (Acts 2, 18–36). Old Testament roots, apocalyptic connections and the social responsibility of the church	83
Bibliography	94
Katalin Renáta ERŐS SSND, The Corpus Christi Confraternities in medieval Hungary	97
Introduction	97
The activities of Corpus Christi confraternities	99
The structure, members and incomes of confraternities	103
The cultural role of confraternities	105
Conclusion	105
Bibliography	106
Endre HORVÁTH, Opferterminologie bei Paulus im Philipperbrief	109
Israel und seine Opfern	109
Das einzige Opfer Christi	111
Im Schatten des Märtyriums	112
Das Opfer und der Gottesdienst des Glaubens	113
Der Märtyrertod des Apostels als „Trankopfer“	114
Fazit	116

György KOCSI, From ancient P ^e sa to contemporary Easter	119
1. An inquiry into the semantic range of the word P ^e sa and the extent of its meaning on the basis of the Hebrew Bible and Oriental languages	119
2. Septuagint (LXX), Josephus Flavius, Philo	122
3. New Testament	122
4. The origin of the feast of P ^e sa	123
5. The feast of P ^e sa in the Book of Jubilees	127
6. Mastêmâ and A edah	129
7. The celebration of P ^e sa in Qumran	130
8. Philo of Alexandria and P ^e sa	133
9. Philo's interpretation of P ^e sa	134
10. Celebration of P ^e sa in the works of Josephus Flavius	135
11. Potential parallels of P ^e sa in the history of religion: similar feasts of the Arabs	137
12. The celebration of P ^e sa from the medieval Jews to our era	139
13. A glimpse into the New Testament	146
Imre KOCSIS, Die Feier der Eucharistie im Doppelwerk von Lukas	147
Hinweise auf die Eucharistiefeier am Ende des Evangeliums und am Anfang der Apostelgeschichte	148
Die Eucharistiefeier in Troas	150
Abschließende Erwägungen	152
Viktor KÓKAI-NAGY, Tischgemeinschaft in dem 1. Korintherbrief	155
1. Die Tischgemeinschaft in Ben Sira 31,12–32,13	156
2. Tischgemeinschaft in dem 1. Korintherbrief	161
3. Die Auswertung unserer Ergebnisse	170
Literatur	171
Erik KORMOS, The Text Critique and the Sacrifice-appearance according to the Shorter Ending of Mark's Gospel	175
0. Foreword	175
1. Textual Problem of The Mark Endings	176
2. Possible Consequences of The Genre Critic of Mark's	178
3. Importance of The Appearance of Jesus as Sacrifice in Mark's Gospel . . .	181
4. Theological Possibilities in The Shorter Ending	185
5. Brief Conclusion and Personal Impression	187

Mihály KRÁNITZ, The First Mention of the Lord's Supper as Christ's Sacrifice in Paul's First Epistle to the Corinthians	189
1. The Corinthian community's preparation for the celebration of the Lord's Supper	189
2. The Apostle Paul, heir of the tradition of the Eucharist	190
3. Luke, witness to the (Pauline) celebration of the Eucharist	191
4. The first Christian community and the Eucharist	192
5. The Lord's Supper in 1Cor 11	194
6. Eucharist and sacrifice	195
7. Issues of community meals and the Christian unity	197
György KUSTÁR, Body of Paul, Body of Christ – Traces of an Imitation	199
1. Body of Christ – the Crucified	199
2. Body image and self-image in antiquity	203
3. Paul's body and the Corinthian conflict	211
4. κατ ὄρα – what is visible and what is invisible	218
5. To overcome the visible – the mystery of the imitation of Christ	222
6. Body of Jesus – Body of Paul (summary)	224
Antje LABAHN, Opfer zur Freude der Menschen und zum Lob Gottes.	
Volksfeste als vergegenwärtigende Geschichtsdeutung in der Chronik	225
1. Epochale Volksfeste der Monarchie	226
2. Idiomatiche Bausteine	231
3. Musik zur Vergegenwärtigung der Präsenz Gottes	237
4. Geschichtsdeutung als Vergegenwärtigung in den Volksfesten	240
Abkürzungen	243
Literatur	243
Michael LABAHN, Jesus der machtvoll dienende Hirte. Narrative Überlegungen zu Mk 6,30–44 im Horizont der markinischen Kreuzestheologie .	249
1 Einführung	249
2 Kurzanalyse der markinischen Speisung der 5000 im Rahmen der Sequenz aus Speisungs- und Seewandelerzählung (Mk 6,30–52)	250
3. Der machtvoll zum Leben der vielen dienende Hirte: Eine Zusammenfassung	265
Bibliographie	267

Virgil LÁSZLÓ, The Sacrificial Aspect of Following Christ	273
1. “How could the boots get on the table?”	273
2. The scrutinized texts	273
3. Malina’s Social Psychological Model of Self-Denial	275
4. The tough issue of family-denial	276
5. The meaning of taking up the cross and self-denial	277
6. The meaning of sacrifice and the sacrificial logic of Jesus’ metaphor	279
Conclusion	281
Bibliography	281
Lehel LÉSZAI, Jesus’ (Re)Interpretation of the Murder and Sacrifice in	
Mt 5:21–26	283
1. The Sixth Commandment	283
2. Your brother or sister has something against you	285
3. Your enemy has something against you	287
4. Conclusions	290
Bibliography	290
Ottília LUKÁCS, Aqedah: Biding of Isaac or How much may God afford?	
(Gen 22,1–19)	293
The Figure of Abraham	296
The Aqedah Narrative	298
What does the Text Say? How does it Transmit its Message?	302
Concluding Remarks	309
Bibliography	310
Martin MEISER, Terminologie und Verständnis der Opfer in der Septuaginta	
und in anderen frühjüdischen Texten	313
1. Beobachtungen zur Opferterminologie in der Septuaginta	313
2. Die Konzeption des Opfers	318
3. Die Septuaginta und die sie umgebende jüdische Literatur	320
4. Jüdische Literatur nach der Septuaginta	324
Bibliographie	326

György PAPP, The μυστηριον-concept of Theodoret of Cyrus	329
The mystery of the oeconomy	331
Christian sacraments versus pagan mystery religions (cults)	332
The sacraments in general as μυστηριον	333
The Lord's Supper as μυστηριον	333
Baptism as 'μυστηριον'	335
Conclusions – and comparison with the mystery-concept of Ambrose of Milan	338
Imre PERES, Apocalyptica Hymnica	341
Introduction	341
1. The selection of hymnic texts	342
2. Expected sources of Johannine hymnic texts	344
3. Hymnic texts	348
4. The content of apocalyptic hymns	351
5. An evaluation of apocalyptic hymns in the Book of Revelation	352
Bibliography	353
Gottfried SCHIMANOWSKI, Die Opferung/Bindung Isaaks in der Rezeption durch Philo von Alexandrien	355
Literatur	370
József SZÉCSI, „When you bring your offering to the altar...” Rabbinical Notes to Matthew 5,23–24	373
Bibliography	382
Etelka SZÖNYI, Rituelle Station am Ende einer opfervollen Zusammenarbeit (2Tim 4,6–8)	383
Literatur	395
Szabolcs Anzelm SZUROMI O.Praem., Liturgical Discipline at the Early Councils and their Effect on the Canonical Collections up to the <i>Decretum Gratiani</i>	397
I. Historical introduction	397
II. Preliminary Considerations	402
III. Liturgical contents and its influence	404
Conclusion	410

Vadim WITTKOWSKY, $\Theta\upsilon\omega$ / $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ in den Evangelien und in der Apostel- geschichte	411
1. Jesus Christus als „Opfer“ im Neuen Testament: eine beschränkt wirkende (paulinische) Idee	411
2. Gebrauch von $\Theta\upsilon\omega$ / $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ in den Evangelien und in der Apostel- geschichte	412
3. Ergebnisse	420
Interview mit Mario CIFRAK OFM	421
Bibliographie von Mario CIFRAK OFM	425
Oda WISCHMEYER, Das Handbuch der Bibelhermeneutiken. Konzept und Erfahrungen	431
1. Historischer Zugang und gegenwärtiger Stand	431
2. Das Thema im Zusammenhang benachbarter Themen	433
3. Bibelhermeneutik und Bibelhermeneutiken	434
Martin MEISER, Laudatio für György BENYIK	437
Contributors	441

INTRODUCTION

The year 2020 was a challenging one for all events and international conferences due to the outbreak of the Covid pandemic. For a while, it seemed doubtful that we would at all be able to hold the usual international biblical conference in Szeged. Despite all the difficulties, due to the support of our faithful speakers and students, and thanks to God, we did succeed in the end. The 31st Szeged International Biblical Conference, entitled Sacrifice and Ritual, was intended – with no secret purpose – as a scholarly tribute to the International Eucharistic Congress in Budapest. As a celebratory gift, we dedicate the volume of the conference papers to Mario Cifrak, Rector of the Theology of Zagreb, a regular and esteemed speaker at our conference.

Rituals, ceremonies, and various forms of sacrifice are an integral part of religious life all over the world. And our European approach to ritual and sacrifice is not without precedent. Its development can be traced back to the ritual practices of Judaism, but behind many of the symbolic acts we can also discover the sacrificial and cultic practices of the Greco-Roman world. In the Christian Church, the single sacrifice of Jesus Christ on the cross and its continuation is the most important rite. The Eucharistic sacrifice presented daily at Mass is fundamental to our understanding of ritual and cultic sacrifice. The leadership of the Hungarian Roman Catholic Church had originally planned to hold the 50th Eucharistic Congress in Budapest in the autumn of 2020, but due to the pandemic it was postponed to 2021. Therefore, by exploring the theme of sacrifice and rite in a broader cultural context, our conference is a preparation for the Congress. We are delighted to note that 32 speakers have accepted our invitation, representing the different Christian denominations in our region.

The Gnilka Award was presented posthumously at the 2020 conference to Dr. Sándor Cserhádi, former professor at the Evangelical University of Budapest, and was handed over to his children, Dr. Sándor Cserhádi Jr. and Dr. Márta Cserhádi.

The conference was held partly in person and partly online. The opening programme was an online lecture by Professor Oda Wischmeyer from Vienna, which was followed not only in Szeged, but also in Cluj, Subotica, and several ecclesiastical institutions of higher education in Hungary. This lecture is included at the end of the volume, which also prepares the ground for the hermeneutics conference planned for

2022, for which we plan to publish in Hungarian Oda Wischmeyer's (ed) *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart* (De Gruyter 2016).

A surprise project of the conference was a nearly 1,000-page, three-volume, multi-lingual collection of essays written by 66 biblical scholars, entitled *Biblical Interpretation. Eras, Methods, Contexts*. Etelka Szőnyi, head of JATEPress Publishers, had been editing the book in secret for a year and a half as a birthday present for the conference director. The eulogy was delivered by Professor Martin Meiser from Saarbrücken.

Szeged, 19th March, 2021 (Feast of Saint Joseph)

György Benyik
director
Szeged International Biblical Conference



Mario Cifrak OFM

BIOGRAPHIE VON MARIO CIFRAK OFM

Ich bin am 1. Oktober 1966 in Virovitica (Kroatien) geboren, wo ich die Grundschule beendete und den Religionsunterricht in der Pfarrkirche des Heiligen Rochus besuchte.

Ich trat in das Kleine Franziskaner-Seminar in Zagreb ein, und 1985 machte ich das Abitur an der Interdiözesanen Schule für Priestervorbereitung in Zagreb. Am 22. September desselben Jahres begann ich mit dem Noviziat in der Kroatischen Franziskanerprovinz der heiligen Cyrill und Methodius, d.h. im Heiligtum der Muttergottes von Trsat in Rijeka. Nachdem ich das Noviziat beendet und einfache Gelübde abgelegt hatte, leistete ich den Militärdienst in Tuzla (1986-1987). Im akademischen Jahr 1987/1988 immatrikulierte ich mich an der Katholisch-theologischen Fakultät in Zagreb, und mein Diplom erhielt ich am 12. Juli 1993. Ich habe auch das Studium der Klassischen Philologie absolviert. Feierliche Gelübde legte ich am 29. September 1991 ab, und Diakon wurde ich am 11. Oktober 1992. Zum Priester wurde ich am 27. Juni 1993 geweiht – durch Handauflegen des Erzbischofs und Metropoliten Kardinal Franjo Kuharić, heute Diener Gottes. Nach der Priesterweihe begann mein Studium am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, das am 29. Mai 1997 mit einem Lizenziat in Bibelwissenschaft (SSL) endete. Im Herbst desselben Jahres setzte ich mein Studium an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Breisgau) fort und arbeitete an meiner Dissertation unter der Leitung von Prof. Dr. Lorenz Oberlinner. Zum Doktor der Theologie wurde ich am 12. Juli 2001 promoviert, und die Dissertation wurde in der Reihe “Forschung zur Bibel” unter dem Titel “Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte” vollständig gedruckt. Im akademischen Jahr 2001/2002 wurde ich als Hochschullehrer auf Honorarbasis an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Zagreb tätig. Am 1. Oktober 2003 wurde ich als Oberassistent am Lehrstuhl für die Heilige Schrift des Neuen Testaments eingestellt, u. zw. als Vertretung für einen Hochschullehrer im längeren Krankenurlaub, und am 1. Dezember 2003 am neueröffneten Mitarbeiter-Arbeitsplatz. Am 8. Februar 2007 erhielt ich den wissenschaftlich-lehrenden Titel Dozent, und am 31. Oktober 2008 wurde ich Vorsteher des Lehrstuhls für die Heilige Schrift des Neuen Testaments an der Universität Zagreb. Vom 27. November 2009 bis zum 30. September 2013 war ich Vorstand des Instituts für theologische Kultur an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Zagreb. Am 23. November 2011 erhielt ich den wissenschaftlich-lehrenden Titel außerordentlicher Professor. Ab dem akademischen Jahr 2012/2013 war ich Prodekan für organisatorische Fragen und die Außenstellen der Fakultät.

Am 14. März 2017 wurde vom Senat der Universität Zagreb meine Wahl zum ordentlichen Professor (1. Wahl) bestätigt. An demselben Tag übernahm ich das Amt des Dekans der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Zagreb.

Mein zweites Mandat als Dekan begann am 1. Oktober 2018.

Vom Kardinal Josip Bozanić, dem Großkanzler der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Zagreb, wurde ich zum stellvertretenden Dekan der Fakultät ernannt – bis zur Wahl des neuen Dekans – was das Senat auf seiner Sitzung vom 15. September 2020 auch bestätigte.

Ab dem Jahr 1997 war ich Helfer des Kirchenassistenten des *Säkularinstituts Missionarinnen des Königtums Christi*, und seit 2007 bin ich Kirchenassistent.

Von 2001 bis 2012 war ich Leiter des *Kroatischen katholischen Bibelwerks*, einer Institution der *Kroatischen Bischofskonferenz* für Bibelpastoral, die auch Mitglied der *Katholischen Bibelföderation (KBF)* ist. Ich war auch Chefredakteur der Zeitschrift *Bibel heute*, die vom Kroatischen katholischen Bibelwerk in Zusammenarbeit mit dem Bibelinstitut der Katholisch-theologischen Fakultät herausgebracht wird. Ich bin auch Mitglied der *Kroatischen Bibelgesellschaft*, die eine Mitgliedsorganisation der *Vereinigten Bibelgesellschaften* (UBS) ist. Diese Gesellschaft hat eine neue Bibelübersetzung ins Kroatische in die Wege geleitet, an der ich mit Übersetzungen vom Sirachbuch, dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte mitgearbeitet habe. Ich bin auch Mitglied der Kroatischen Gesellschaft der klassischen Philologen.

Károly BÁCSKAI

A SPIRITUAL HOUSE WITH SPIRITUAL SACRIFICES

A SHORT EXEGESIS OF 1Pt 2,4–5*

“(4) As you come to him, the living Stone — rejected by humans but chosen by God and precious to him — (5) you also, like living stones, are being built into a spiritual house to be a holy priesthood, offering spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ.”

One of the many challenges Christianity had to face in the first decades and even centuries of its existence was – in a brief sentence – how to react to the world. On the one hand the situation of those who became Christians didn’t change. As individuals, families or congregations they remained members of the Roman civilization and society. They had to obey the official laws and orders of the Roman Empire. On the other hand however, as followers of a new way of life that later became a new religion they found themselves in an unprecedented situation. So new was the Christians’ standing in many areas in their social, moral and spiritual environment that, in fact, they had to learn a whole new set of reactions to the world with which they had once been so familiar. In the first part of Peter’s teaching that new life was considered from the perspective of the individual. In the second part (1Pt 2,4–3,12) it is considered from the viewpoint of that new individual in a new community, the community of fellow Christians. The transition from consideration of the new life from an individual to a communal perspective was begun already at the closing of Chapter 1 and at the beginning of Chapter 2 (1Pt 1,22–2,3), which thus served both as a conclusion of the first part and an introduction to the second.

Typically for Peter, themes announced in the opening verses now receive further exposition. Both the newness and the resulting strangeness of Christ’s new people are taken up again in these verses, and some additional insights are given. What was discussed in 1Pt 2,1–3 under the metaphor of new birth is now considered under the metaphors of a new building (vv. 4–8) and a new people (vv. 9–10). The whole of Peter’s discourse on a new people is woven from the threads taken from the OT; Christ’s

* Due to his unforeseen illness the author was unable to produce the whole study in a written form in time. This text is only a very brief, “unofficial” version of his lecture, a sheer draft that he used as the outline of his live presentation on the topic without any references.

spirit was already present with the writers of the OT, informing them about the future (see 1Pt 1,10–11).

The theme of the coming verses is given in 1Pt 2,4: Christ, though precious to God, is also rejected by some human beings. Christ is the living stone because he is risen from the dead; he is the cornerstone (v. 6) for those who build their lives on trust in him, and in that way also share his risen life (v. 5). The community is not passive, however, as a building is; its members are to be active in their Christian life, serving God as did the priests of old (v. 5).

1. Peter's picture here is rather eloquent: God is building a spiritual temple (i.e. a spiritual house) using living stones (i.e. the Christians themselves), namely those who have come to the ultimate living stone (i.e. Jesus Christ).
2. This spiritual house shows that as much as Israel had a temple, Christians also have one. Yet the Christian's temple is spiritual, and they themselves are the temple.
3. Jesus is first called the living stone; then we are called living stones. We live, because we are connected with him who is the source of life.
4. As much as God chose Israel, so the church is also chosen. As much as Israel had a priesthood, so Christians are a holy priesthood. And as much as Israel had sacrifices, so Christians offer up spiritual sacrifices acceptable to God.
5. The believer is his own priest before God. He does not need any mediator except his great High Priest, Jesus. Peter's idea isn't that God has abandoned Israel or that they have no place in his redemptive plan, but that Christianity is no way inferior to Judaism.
6. God does the work of building, but we do the job of offering sacrifices pleasing to him, as we come to Jesus as who we are – living stones, made by him.
7. Even a living stone cannot build something great for God as it sits all on its own. What God does in us together is important. He is building something out of us together.
8. We can only serve as priests as we do it through Jesus Christ. In ourselves, we have no priestly authority, but only in Jesus.

Gábor BALOGH

BROTBRECHEN

MIT STREITEN UND KONFLIKTEN IN DEN ERSTEN 100 JAHREN*

Das Christentum hatte immer Identitätsmerkmale. Die der frühen Kirche wurden durch Apg 2,42 genannt. Auch ihre Aufzählung verdient schon eine Erwägung: die Lehre der Apostel (und nicht die Lehre Jesu), die Gemeinschaft (und nicht ihre Gemeinschaft), das Brotbrechen¹ (und nicht die Umwandlung des Brotes und des Weines oder die Liturgie), sowie das Gebet. Obwohl all diese eine tiefere Auslegung beanspruchen, aber das Brotbrechen wird nur davon jetzt kurz dargestellt. Aufgrund meiner Annäherungsmethode scheint es ein bißchen provokativ zu sein. Das Brotbrechen hat in der ungarischen Sprache nämlich einen doppelten Sinn: einen religiösen (Brechen des Brotes) und einen konfliktwissenschaftlichen (Entscheidungszwang, Erzwingenheit der Aufspaltung, Spaltung).

Der Titel meines Vortrags wird nach dem Thema der Konferenz „Opfer und Ritus“ gerichtet. Nach dem Opfer dadurch, dass die Kirche Jesus als Opfer betrachtet: Das Brot und der Wein werden in der Messe konsekriert, d. i. durch den Priester zum Leib (Leibopfer) und Blut (Blutopfer) Christi gewandelt. Nach Justin dem Märtyrer, der im 2. Jh. n. Chr. lebte, entsprechen das Gedächtnisopfer aus feinstem Weizenmehl dem Vorbild des Brotes und das Trankopfer dem Kelch, die im folgenden Zusammenhang zu schreiben sind:

* Dieser Aufsatz wurde mit verkürztem Inhalt am 24-sten August 2020 in Szeged vorgetragen. Er bildet einen Teil meines Forschungsprojekts, das aus konfliktwissenschaftlichen Aspekten das Brotbrechen annähert und seiner Zeithorizont beschränkt nur auf die ersten 3–4 Generationen der Christen. In diesem Aufsatz wird kurz das rituelle Paradigma des Brotbrechens mit drei Hypothesen erörtert.

¹ Das Wort *Brotbrechen* (κλάσις τοῦ ἄρτου) befindet sich in den Evangelien nur einmal (Lk 24,35). Die Apg gebraucht es ebenfalls einmal (2,42). Das bedeutet, dass es in der frühen Kirche für keinen eingewurzelten Fachausdruck galt. In anderen Schriften findet es niemals vor, deshalb ist es vom Evangelist Lukas für einen verunglückenden Pilotversuch bzw. einen Metonymie-Versuch zu betrachten, womit er die Kontroversen unter den Christusgläubigen, die den Weintrank abgewiesen haben, überbrücken oder auflösen wollte.

Opfer = Gedächtnisopfer aus feinstem Weizenmehl (=Brotopfer)² + Trankopfer (=Blutopfer)

Aus dem Brot wird *κατὰ μεταβολὴν* zum Leib Christi: Brotopfer → Leibopfer.

Es gibt ähnlicherweise eine Verbindung des *Ritus* mit dem Brotbrechen, das als Ritus (Rituale) nahm eine *Koordinationsfunktion* unter den Christuszugläubigen ein. Es integrierte sie in Gemeinde, in *corpus Christi*. Wenn im Rituale des Brotbrechens eine Verwirrung entstand, zersetzte sich die Einheit, hörte auf und Spaltungen traten auf bzw. das Brotbrechen verlor seine Koordinationsfähigkeit und wurde dysfunktional.

PARADIGMA DES BROTBRECHENS

Am letzten Abendmahl haben die Apostel das Paradigma des Brotbrechen von Jesus empfangen. Das brachte eine Veränderung ihres Lebens mit: es wurde zum Identitätsmerkmal, das im Gemeinschaftsleben des Urchristentums eine Koordinationsfunktion erfüllte. Die Koordination wurde aber durch zwei Störfaktoren unmöglich gemacht. Deshalb als Einführung werden diese Störfaktoren, d. i. das rituelle Scheitern (ritual failure) und die Umwandlung (Doppelkonsekration) mit wenigen Worten dargestellt.

DAS RITUELLE SCHEITERN (RITUAL FAILURE)

Was das rituelle Scheitern³ betrifft, das Mahl und das Brotbrechen (*κλῆσις τοῦ ἄρτου*) waren häufige Erscheinungen in den Evangelien. Das Ereignis und die damit verbundene Gespräche wurden von Jesus auf den Auslegungen der Schriften und eigenen Identitätsäußerungen (Identifikation) gebraucht. Er ist jedoch in der Synagoge von Kafarnaum gescheitert.⁴

Das Neue Testament berichtet von dreierlei rituellen Scheitern: das eine ist anlässlich der Tätigkeit Jesu von Nazareth aufgetaucht, das zweite hängt mit der Vorgehensweise des Ritus/ Rituale und das dritte mit der Parallelität von jüdischen rituellen Vorschriften und Übungen zusammen.

² Zum Brotopfer cf. Num 15,17–21. Die Darbringung des bis zum Kommen des Herrn dauernden Brotopfers gehört zu den identitätsstiftenden, vereinheitlichenden und stärkenden Passage-Ritualen (Übergangsriten). Dial XLI 1 von Justin dem Märtyrer: „Das Opfer des Weizenmehles, welches nach der Überlieferung für die vom Aussatz Gereinigten dargebracht wurde, war ein Vorbild des Brotes der Eucharistie (Danksagung), deren Feier Jesus Christus, unser Herr, angeordnet hat zur Erinnerung an das Leiden, das er erduldet für die, welche sich von jeder Sünde gereinigt haben“ (bkv43).

³ Das Scheitern ist ein dysfunktionales Zeichen eines Instituts. Es handelt sich um ein rituelles Versagen, wenn die Dysfunktion durch den Ritus verursacht wurde oder die Dysfunktion wird infolge des Ritus (Rituale) entstanden oder besteht.

⁴ Bei der Diskussion kann man über die Ungläubigkeit nicht hinweggleiten, die unter den Familienmitgliedern Jesu zu beobachten ist (Jn 7,5; Mt 12,46), sowie über seinen Misserfolg in Nazareth. In Nazareth kannte man ihn, „seinen Vater“, seine Mutter und seine Brüder (Geschwister). Eben stellte seine Vergangenheit vor einem unlösbaren Problem und er erlitt einen Misserfolg.

1. Den Evangelien nach wurde die Lehre Jesu mehrmals in den Synagogen ausgelegt. Die wichtigste ist mit der des letzten Abendmahls zu vergleichen und er hat sie in der Synagoge von Kafarnaum veranstaltet. Die Perikope wurde als „Die Rede über das Himmelsbrot“ untertitelt (Joh 6,22–59), wo Jesus zwischen dem himmlischen Brot als dem Manna in der Wüste und ihm als vom Himmel herabgekommenem Brot (Joh 6,51.53–56.58) eine Parallele gezogen hat.⁵

Jesu Rede und Auslegung gilt als ein rituelles Scheitern, denn viele Jünger skandalisierten sich, murrten, empörten sich, zogen sich zurück „und wanderten nicht mehr mit ihm umher“ (Joh 6,66).

2. Ein rituelles Scheitern von anderem Typus wurde von Paulus berichtet (1Kor 11,17–34). Zur Gemeinde in Korinth gehörten wohlhabende, weniger wohlhabende und arme Christusgläubigen. Zur Zeit gemeiner Speisung verzehrten alle die mitgebrachten Speisen. Es geschah, dass die Gläubigen zwischen der Verzehrung der eigenen Speisen und des Leibes und Blutes des Herrn keinen Unterschied gemacht haben. In diesem Falle gilt die *Vorgehensweise* als ein *rituelles Scheitern*.

3. Das dritte Scheitern erschien als eine *Differenziertheit der Ritenanschauungen und verschiedenen Ausübungen* zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Die Heidenchristen (Hellenisten) wollten keinen jüdischen Riten verfolgen/adaptieren, deshalb sind sie mit den Judaisanten (einem Teil von Judenchristen) zusammengestoßen. Die Apg und mehrere Briefe von Paulus setzten sich damit auseinander: begonnen mit der Beschneidung und der Infragestellung der jüdischen Reinigungsvorschriften für die Heidenchristen bis zur Minimalisierung der Ritenunterscheidung zwischen zweierlei urchristlichen Gruppen und umgekehrt: zur Rechtsgültigkeit der parallelen Anschauungen und Ausübungen.

DIE PROBLEMATIK DER DOPPELKONSEKRATION

Ein anderer Faktor ist die Problematik der Konsekration.

1. Die Urtexte des Neuen Testaments verwenden im Zusammenhang mit dem Brotbrechen zwei rituellen Fachausdrücke von verschiedenem Sinn: das Brot segnen und am Brechen des Brotes Segen sprechen/spenden.⁶ Das Segnen und die Eucharistie wurden bald mit dem Problem der Umwandlung (μεταβολή) ergänzt. Es ist auffällig, dass es keine Beschreibung bei Johannes oder bei den Synoptikern darüber, welche die Umwandlungsworte (Einsetzungsworte) waren; sogar keine von Heiligen Schriften bein-

⁵ Cf. Ex 16,16.35 und Ps 78 (77), 24 ff., ferner Ps 105,40 über das Manna.

⁶ Cf. Th. Schermann, 1910.

halten sie. Der Ausdruck „Das ist mein Leib ...“ ist kein Umwandlungssatz, sondern er ist ein Ergebnis, das schon vor dem Geben realisiert wurde. Am letzten Abendmahl *hat Jesus* – allen vorhandenen stilisierten Texten nach – nur *geäußert*, dass das Brot sein Leib und der Wein (Kelch) sein Blut seien.

2. Die Beschäftigung mit der *Umwandlung* und daran glaubhafte Beantwortung wurden bei den Streiten mit den Heiden und den Häretikern besonders gerechtfertigt. Die Gegner zogen auch die *Kultverehrung* Jesu und seine echte Menschwerdung in Frage.⁷

3. Das vorhandene Problem wurde nach Justin dem Märtyrer mit dem Idiom τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν (*die durch ein Gebet um den Logos /um das Wort/, der von ihm ausgeht, unter Danksagung geweihte Nahrung*) überbrückbar.⁸ Obwohl Justin der Märtyrer das Nähere die Umwandlung (μεταβολή) auslegen nicht konnte, aber er behauptete, dass es sich nach dem Gebet und der Danksagung nicht um ein einfaches Brot, sondern um Leib Christi handelt. Dazu muss der Vorsteher – unabhängig von seiner Fähigkeit – darüber die Einsetzungsworte vorsagen.

Irenäus von Lyon befasste sich auch mit dem Problem. Er betonte die Elemente der Eucharistie. In seinem Buch *Gegen die Häresien* verfasste er wie folgt:⁹

Altgriechisch	Deutsch
Ὅς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβάνόμενος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγίου τε καὶ οὐρανοῦ, οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.	Denn wie das von der Erde stammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern die Eucharistie, die aus zwei Elementen, einem irdischen und einem himmlischen besteht, so gehören auch unsere Körper, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr der Verweslichkeit an, sondern haben die Hoffnung auf Auferstehung.

4. Der in den ersten hundert Jahren entstandene Gottesdienst ging also durch eine nicht lineare Entwicklung durch (siehe Abbildung 1).

Das Brotbrechen nahm im Leben Jesu und danach bis einigen Jahrzehnte einen wichtigen Platz ein. Es funktionierte eingebettet in Agape bzw. wurde durch mehrere christlichen Gruppen (z. B. Enkratiten = ἐγκρατίτες, Wassermänner = ὕδροπαράστα-

⁷ Cf. noch Pseudo-Tertullian: Liber Adversus omnes haereses 1–2. (CorpHaer), sowie Origenes: Gegen Celsus VIII 2. 12. 15. (bkv 46).

⁸ Cf. Justin der Märtyrer I. Apol LXVI 2–3. (bkv21).

⁹ AdvHaer IV 18,5 (bkv62).

ται usw.) als Metonymie verwendet. Infolgedessen sowie auf die Wirkung der Symbiose von Eulogie und Brotbrechen begann das Wort Eucharistie einen Doppelsinn zu bekommen. Eine wichtige Wirkung wurde durch die von dem Judentum stammende liturgische Elemente und die Prophetie von Maleachi (Mal 1,10–12) darauf ausgeübt.¹⁰ In dieser Phase wurde die Danksagung an die Agape angeknüpft und im deren Rahmen manchmal dargebracht (1 Kor 11,17 u. ff.).

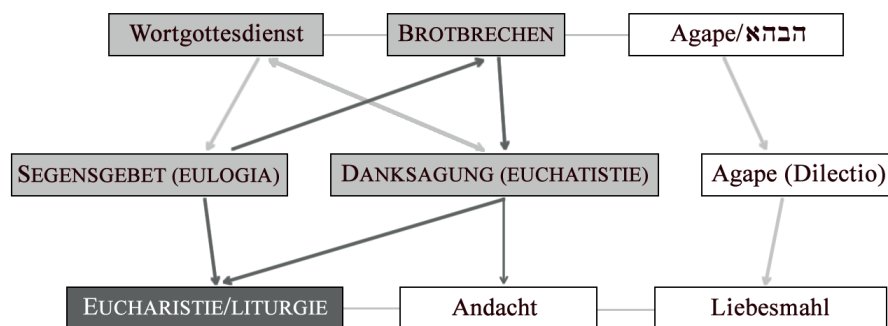


Abbildung 1 Die Entwicklung des Gottesdienstes

Die der dritten Reihe entsprechende Ordnung begann sich nur in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. zu verbreiten, aber sie wurde im 2. Jh. endgültig.¹¹

DIE ERSTE HYPOTHESE

Als ob die Mehrheit von christlichen Autoren heutzutage außer Betracht liesse, dass die Zeremonie des Brotbrechens vom Rituale der anderen Mahlzeiten nur in einigen charakteristischen Zeichen unterschieden wurde. Das scheint das Geschehen am Ende des Weges nach Emmaus zu bezeugen.

Jesu Brotbrechen auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,30) veranlasst uns mit Recht zu solchen Hypothesen, wonach sein Ritus nicht nur für ein einziges Ereignis zählt. Jesus veranstaltete schon in seinem irdischen Leben – d. i. noch vor seinem Tod und seiner Auferstehung – zahlreiches Brotbrechen, daran seiner Jüngerkreis (Apostel und andere Jünger) teilnahm.

¹⁰ Mal 1,11: τὸ ὄνομά μου δεδόξασθαι ἐν τοῖς ἔθνεσι (בְּגוֹיִם), καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου, καὶ θυσία καθάρη (טהורה זְבַחַת). Cf. Lies, 1978:70; Jungmann, 1971:91; Schürmann, 1955. Justin der Märtyrer spricht in *Dial* (bkv43) vom Brot der Danksagung bzw. von der Danksagung des Brotes. In *Dial* XLI 1 nannte er Gedächtnisopfer aus feinstem Weizenmehl das Vorbild des eucharistischen Brotes; in CXVII 1: „Von allen Opfern nun, welche im Namen Jesu dargebracht werden, und welche nach der Vorschrift Jesu Christi geschehen, das ist von dem eucharistischen Opfer von Brot und Kelch, das an jedem Orte der Erde von den Christen gefeiert wird...“

¹¹ Cf. Schermann, 1910 und 1912: Kapitel II.–III.; Justin: *I. Apol* 65 (bkv21).

Zum Beweis meiner Hypothese soll akzeptiert werden, dass die Ereignisse wirklich nach der Auffassung des Evangeliums stattgefunden haben.

DAS BROTBRECHEN IN EMMAUS: ARGUMENTE FÜR UND WIDER

Es stellt sich die Frage: Was haben die Kirchenväter darüber geschrieben. Die auf das Brotbrechen in Emmaus bezügliche Schriften sind sehr wortkarg. Drei Kirchenväter (Hegesipp, Justin der Märtyrer und Tertullian) spielten darauf an bzw. zitierten die Geschehenen auf dem Wege nach Emmaus, aber keine von ihnen sprachen über das Brotbrechen. Clemens von Alexandrien erwähnte lediglich die Mitte des V. Lk 24,34 ohne Anspielung an die Vorgeschichte.¹² Irenäus von Lyon verwies lediglich einmal auf die Begegnung Jesu mit den Jüngern in Emmaus sowie auf das Brotbrechen:¹³

Lateinisch	Deutsch
post resurrectionem in via ad discipulos suos quae locutus est, et quemadmodum cognoverunt eum in fractione panis.	nach seiner Auferstehung er auf dem Wege zu seinen Jüngern gesprochen hat, und wie sie ihn am Brotbrechen erkannt haben.

1. Trotz mangelnden Angaben ist es zu behaupten, dass
 - die geprüfte Perikope schon dann vorhanden war und bildete einen Teil des Lukasevangeliums;¹⁴
 - die Begegnung mit Jesus nach der Auferstehung auf dem Wege nach Emmaus geschah;
 - Jesus sich den zwei Jüngern angeschlossen hat, mit ihnen und nicht mit den elf Jüngern gesprochen hat;
 - diese Jünger vom Brotbrechen ihn identifiziert haben.

Aufgrund dieser Argumente ist es vorauszusetzen, dass *das Brotbrechen für die Identifikation Jesu ein angemessenes Zeichen war.*

2. *Am letzten Abendmahl nahmen nur die zwölf Apostel teil, folglich wussten keine andere Jünger als Ohren- und Augenzeugen von dem Brotbrechen und dessen Umständen bzw. den dort Geschehenen. Deshalb ist es zu konstatieren, dass die zwei Jünger früher mindestens einmal, aber eher an mehreren ähnlichen Veranstaltungen persönlich beteiligt waren, wo Jesus das Brot zu seinem Fleisch (Leib) umwandelte.*

¹² ClemAlex Ecl XLII (Migne PG 9).

¹³ AdvHaer III 14,3 (bkv62).

¹⁴ Mk 16,12–13 berichtet auch von der Auferstehung Jesu und der Erscheinung in anderer Gestalt (ἐν ἑτέρῃ μορφῇ) den zwei Jüngern, die aufs Land gegangen sind. Der Text erwähnt keines Brotbrechen.

3. In den Kapiteln 13–17 des Johannesevangeliums sind keine Worte, dass Jesus am letzten Abendmahl das Brot sein Fleisch (Leib) genannt hätte, sogar ist es keine Rede davon, dass er solche gesagt hätte.

4. Apostel Paulus erwähnt nicht, dass die Apostel eine *Kommemorationsanweisung* empfangen hätten, d. i. Jesus hätte auf sie die Konsekration als Ritualhandlung überliefert. Stattdessen schreibt er als ehester Textzeuge darüber, um die Anweisung des Herrenmahls direkt von Herrn zu erhalten worden!¹⁵

5. Nach der Auferstehung erschien Jesus den Aposteln, zeigte ihnen die Male der Nägel und hat mit ihnen gegessen. Die Jünger von Emmaus sprachen mit ihm den ganzen Weg, aber haben an ihm keine Male der Nägel oder ähnliche gesehen, wovon er identifiziert worden könnte. Sie kamen ausschließlich *von dem Rituale des Brotbrechens* zum Schluss, dass Jesus da sei. Bevor würde ihre Erkenntnis gleichermaßen wie die der Apostel eine Bestätigung bekommen, war er unsichtbar, sie sahen ihn nicht mehr.

6. Als Schlussfolgerung ist zu bestätigen, dass die Rede, Worte und Gestus Jesu bei Mählern nicht nur von besonderer Wichtigkeit waren, sondern *einzelne Merkmale auch besaßen, die ausschließlich an seiner Persönlichkeit angeknüpft wurden*. Deshalb konnten die Jünger es für ihre Identifikationsmerkmale halten. Jesus wurde ebendarum von den Jüngern (und nicht von den Aposteln! – Lk 24,18.33) am Ende des Weges in Emmaus beim Brotbrechen sofort identifiziert.

DIE ZWEITE HYPOTHESE

Bevor würde Jesus endgültig in den Himmel emporgehoben, befahl er die elf Jünger nach Galiläa. Er erschien ihnen vorher mehrmals persönlich. Jetzt als sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder, aber sie hatten Zweifel. (καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν – Mt 28,17.) Diese Ungewissheit und Zweifel sind bei ihnen bis Pfingsten wahrzunehmen. Zu Pfingsten haben viele nach dem Kommen des Heiligen Geistes auf die Pfingstpredigt des Petrus bekehrt und taufte sich im Namen Jesu Christi(!) zur Vergebung der Sünden.

Die Zusammengehörigkeit der Bekehrten wird in der Apg durch vier Merkmale beschrieben (Apg 2,42). An einem von Identitätsmerkmalen, am Brotbrechen wird meine zweite Annahme angeknüpft:

¹⁵ Die Evangelien nach Matthäus und Markus schreiben ähnlicherweise nichts darüber, dass Jesus am letzten Abendmahl für die Apostel angeordnet hätte, dass sie in Form des Brotbrechens eine Kommemoration halten bzw. das Handeln wiederholen, cf. Mt 26,26–29; Mk 14,22–25!

Durch das Brotbrechen werden die Zusammengehörigkeit und die Gemeinschaftsleben hervorgehoben, aber auch deren Gegensätzen zeigen sich darin z. B. als innergemeindliche Streitigkeiten, Konflikte und Exkommunikation (rituelles Scheitern).

Nach meiner Hypothese bezeichnet das Brotbrechen die Zusammengehörigkeit und die Gemeinschaftsleben, die unter dem Einfluss eines rituelles Scheiterns oder wegen andere Gründe aufgespalten werden. Hat das Brotbrechen keine bewahrende und formende Kraft, wird seine Bedeutung entkräftet. Es kann seine Funktion minder oder gar nicht erfüllen. Das evidente Zeichen des Funktionsverlustes ist innerliche Streitigkeiten, die Konflikte und die Bannflüche oder Verketzerungen.

VON PARADOXON ZU PARADIGMEN

Meine Annahme wird nicht nur an die Apostelgeschichte, sondern an die Kapitel des Johannesevangeliums angeknüpft, wo Jesus selbst als ein vom Himmel herabgekommenes Brot (Joh 6,33) und sein Fleisch als echte Speise sagte. Während er es sprach, mischte er sich in einen kuriosen Widerspruch. Er sagte, dass das Fleisch nichts nützt (Joh 6,63). Das ist ein *Paradoxon* und statisch genommen könnte es bedeuten, dass sein Fleisch als Speise gegeben wird, aber das nützt nichts. Aus den Kontexten und der Antwort des Petrus geht aber hervor, dass Jesus sich in seiner Rede auf den Unterschied zwischen dem Geist und dem Fleisch bzw. auf seine Worte und deren Annahme bezogen hat (Jn 6,63.68–69.). Er berief sich wortwörtlich auf die Lebenskraft des Geistes, im Verhältnis mit dem Geist nützt das Fleisch nichts. Seine Worte (ρήματα) gestalteten zum *Paradigma Geist und Leben* das Paradoxon zwischen dem Geist und dem Fleisch.

An das Paradoxon Jesu werden zwei Säulen zweiter Annahme angeknüpft:

- Paradigma „Fleisch–Geist“ (σάρξ—πνεῦμα), sowie
- Paradigma „ein Leib–ein Geist“ (ἐν σῶμα—ἐν πνεύμα).

Paradigma „Fleisch–Geist“

1. Das Paradigma „Fleisch—Geist“ wird bei der Unterscheidung von Fleischesmenschen und Geistesmenschen widerspielt (Röm 7,5; 8,5; 1 Kor 2,13–15): die Fleischesmenschen nach den Körperlichen (Fleischlichen) und die Geistesmenschen nach den Geistlichen trachten (Röm 8,5). Im ersten Brief an die Korinther verwendet Paulus statt des Fleisches die Psyche. Dadurch wird die Wahrheit zwischen die Natur und Gott dreiteilig getan. Auf die niedrigste Ebene wird der fleischliche Mensch (σαρκικός) gestuft. Dazu ist der psychische Mensch (ψυχικός) von ähnlichem Sinn. Der solche Mensch besitzt nur den Geist der Welt (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου), war noch von dem Geist Gottes nicht berührt, der Geist Gottes wohnt in ihm noch nicht. Auf

der höchsten Ebene ist der Geistesmensch (πνευματικός) zu finden, der vom Geist bestimmt ist. Ein solcher Mensch ist geisterfüllt, lebt im Geist und danach handelt.

Weitere Aspekte des Paradigmas „Fleisch–Geist“ werden bei Paulus durch eine Dichotomie von Himmelskörper–irdischem Körper (1 Kor 15,40), irdischem Leib–überirdischem Leib bzw. Beschnittenen–Unbeschnittenen verwendet.

2. Ignatius von Antiochien konzentrierte auf die körperlichen und geistlichen Handlungen. Er dachte, dass die zwei Komponenten des Paradigmas auf der Handlungsebene miteinander im Gegensatz stehen. Wird die Handlung hingegen in Christus realisiert, wird dieser Gegensatz aufgehört.¹⁶ Er war überzeugt, dass der Leib Christi eine unverwesliche Speise sei,¹⁷ und wer empfängt den Leib des Herrn, würde im Glauben neu gestalten.¹⁸

Paradigma „ein Leib–ein Geist“

Dem Paradigma „Fleisch–Geist“ gegenüber ist das Paradigma „ein Leib–ein Geist“ als Einheitsparadigma zu betrachten. Außer Jesus nimmt es in den Schriften des Paulus und des Ignatius von Antiochien einen ausgezeichneten Platz ein.

1. Der Begriff der paulinischen Einheit begann mit der Vision auf dem Weg nach Damaskus. Er wurde da bewusst gemacht, dass die Christen den Leib Christi gestalten. Verfolgt er sie, dann werden nicht nur die Christusgläubigen verfolgt, sondern Christus selbst auch, weil die Christen und der Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ) eine Einheit bilden. Auf liturgischer Sprache dargestellt: Die brüderliche Gemeinde ist eigentlich eine mit dem Leib Christi, die vom Leib Christi als Brot des Lebens zusammengefasst wird. (1Kor 10,17; 2Kor 12,2–4.7 u. ff.).

2. Der Gedanke des „Eins“ und der Einheit dringt die Denkweise allen apostolischen Väter und Kirchenväter durch. Ignatius von Antiochien verwendet sie als wiederkehrende Momente. Er dachte, dass die eine Einheit bildende Christusgläubigen gottgefällig handeln und verhalten sich, die innerliche Zwiespälte vermeiden. Sie haben kaum untereinander Konflikte oder die Banne werden minimalisiert.

3. Die durch Ignatius von Antiochien vertretene Einheit ist auf zwei Gruppen zu teilen: Die Einheit musste a) körperlich und geistlich in einem Christus und einem Brot bestehen bzw. b) um den Altar zusammen mit dem Bischof, dem Presbyterium und

¹⁶ IgnEph VIII 2 (LP-AV).

¹⁷ IgnRöm VII 3 (LP-AV). Cf. noch Joh 7,42; Röm 1,3; 2 Tim 2,8.

¹⁸ IgnTrall VIII 1 (LP-AV).

den Diakonen verwirklichen.¹⁹ Beide Versionen verlangen die enge Beziehung mit dem Bischof. Ohne Bischof ist keine Einheit.²⁰ Ignatius illustrierte mit zwei typischen Beispielen die Rolle des Bischofes: einerseits mit der Zusammenhang unter Bischof, Kirche und Gott, andererseits mit der Aussetzung, dass jegliche Tätigkeit „hinter des Bischofs Rücken dient dem Teufel“.²¹

Hinsichtlich der Struktur hat er eine organisatorische und eine liturgische Einheit unterschieden. Die Organisationseinheit ist ohne Bischof, Presbyterium und Diakonen unmöglich, die liturgische Einheit muss um den Altar organisiert werden.²² Daraus folgt, dass die Einheit kein Selbstzweck ist. Sie dient dazu, dass die Gemeinden den Problemen entgegenschauen können bzw. die Angriffe einzeln und in Gesamtheit abzuwenden fähig seien.

WEITERE ARGUMENTE FÜR UND WIDER

1. Der in erstem Brief an die Korinther abgeschriebene Abendmahlsbericht ist wahrscheinlich die älteste authentische Abschreibung darüber, wie die Eucharistie in der Urkirche dargebracht wurde und die Einheit war dadurch erlebt. Der Bericht von Synoptikern scheint neuester, aber seine Überlieferungsgeschichte kann gleichaltrig sein. Daraus ergibt sich deutlich, dass das Abendmahl ein Begegnungspunkt der Christusgläubigen mit Jesus sei. Sie funktioniert als Koordinationspunkt, der die Christus-Bildlichkeit der Gemeinde zusammenstimmt.

Das Brotbrechen bündelt und schmiedet zur Gemeinde die Getauften; der Gemeinschaftscharakter wird mit Christus unter den Mitgliedern anwesend.²³

2. Das Brotbrechen ist auch eine *gemeinschaftliche Nahrungsform, die sich von anderen Nahrungsformen gut unterscheidet* (1 Kor 11,27–29). Im Vergleich zu anderen Nahrungsformen bildet die christliche Nahrungsform eine *selbstständige Formation* (Agape). Sie ist ein Mysterium (μυστήριον), das durch die Kommunion (κοινωνία) in einer Kommemorationsform den Leib Christi reproduziert, darbringt und lässt leben. Die Häufigkeit der Kommunion ist unbestimmt, aber sie ist ein Festmahl oder Festgottesdienst, das durch das Mysterium geliefert wird.

¹⁹ *IgnSmyrn* (LP-AV).

²⁰ Die Auffassung des Ignatius von Antochien bildet einen Übergang vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat. Cf. Schöllgen, 1986; 2015; 2019.

²¹ *IgnSmyrn* IX 1 (LP-AV).

²² *IgnEph* V 2 (LP-AV).

²³ Mit Worten des Ignatius von Antiochien: „Da, wo Christus Jesus befindet sich, auch die allgemeine (katholische) Kirche ist“ (cf. *IgnSmyrn* VIII 2 – LP-AV).

3. Diese schliessen nicht aus, dass die Christusgläubigen an Speisen teilnehmen, wo sie mit den Heiden mitessen können bzw. auf dem Fleischmarkt aus irgendeiner Ware kaufen und essen (1 Kor 10,25.26–27). Die *Hauptregel* ist Folgendes: Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt bzw. nicht alles baut auf (1 Kor 10,23), und die *einschränkende Regel* ist das Gewissensurteil des anderen. Es stellt sich die Frage: bis wann kann ein Christ nachgeben, sein Verhalten nach dem des anderen zu richten, oder bis wann kann man sich unterwerfen, mit seinem Verhalten einem anderen zu entsprechen. Will man allem entsprechen, kann sich leicht verlieren, wird gesichtslos und Herdenmensch oder ein Marketingcharakter. Solche Gläubigen geraten früher oder später mit den Kirchenführern (Präsidenten) in Streit und Konflikt. Die Folgen sind bekannt: eine Exkommunikation oder andere Disziplinarstrafe.

DIE DRITTE HYPOTHESE

Werden die Bande locker, spaltet sich die Einheit. Ignatius von Antiochien spricht von *zweierlei Einheitsspaltung*. Die eine geschieht, wann die Christusgläubigen ohne Bischof handeln,²⁴ die zweite damals, wann sie sich außer des Altarraumes²⁵ befinden. Die Christusgläubigen kommen außerhalb des Altarraumes, wenn sie an den Gebeten nicht teilnehmen und sich von der Eucharistie fernhalten,²⁶

Altgriechisch	Deutsch
διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἡγείρεν.	weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.

An dieser Gedanke wird meine dritte Hypothese angeknüpft:

Die Einheitsspaltung wird – im Falle der Wirkungslosigkeit des Brotbrechens als einer Konfliktlösungsmethode und/oder im Falle eines rituellen Versagens /ritual failure/ (siehe z. B. 1 Kor 11,29) – über Apostasien, Feindschaften, Streitsüchtigkeiten, Parteilungen und Ketzereien geäußert (cf. Werke des Fleisches – Gal 5,19).

Schwächt die Koordinationsfunktion des Brotbrechens sich ab, wird es wirkungslos. Rituelle Scheitern sind bevorzuzustehen. Am letzten Abendmahl hat Jesus nicht zufälli-

²⁴ *IgnTrall* VII 2 (LP-AV): „Wer sich innerhalb des Altarraumes befindet, ist rein; er sich außerhalb des Altarraumes befindet, ist nicht rein; das bedeutet, wer ohne Bischof, Presbyterium und Diakon etwas tut, der ist nicht rein im Gewissen.“

²⁵ *IgnEph* V 2, *IgnTrall* VII 2. (LP-AV)

²⁶ *IgnSmyrn* VII 1. (LP-AV)

gerweise Fürbitten für die Einheit der Apostel und derjenigen, die an ihn nachher glauben werden, gemacht (Joh 17,6–26). Der Einheitsmangel zöge nämlich nicht nur in seinem Leben, sondern nachher auch das Scheitern seiner Mission nach.

VON UNGLÄUBIGKEIT BIS APOSTASIE

Anfang der Glaubensspaltung ist der Verlust der Glaubensüberzeugung, die Schwankungen oder mit stregerem Ausdruck: Ungläubigkeit, Zweifel und Glaubensabfall (Abtrünnigkeit). In deren Hintergrund stehen ein Misstrauen, ein Vertrauensverlust, eine Kleingläubigkeit, eine Treulosigkeit oder eine Irrlehre.²⁷

Die Zweifel und Schwankungen der Apostel

In der Christusunachfolge wurden die Apostel durch *drei Faktoren* besonders gefährdet: die Ungläubigkeit (*infidelitas*, ἀπιστία), den Zweifel (*dubium*²⁸) und den Glaubensabfall/die Abtrünnigkeit (*apostasia*, ἀποστασία).

1. Die *Ungläubigkeit* entsteht aus der Spannung bzw. der Widersprüchlichkeit zwischen Glauben und Fakten (Jud 11,1). Sie steht mit der Treulosigkeit in Beziehung: Ungläube ist treulos. Das ist durch das Verhalten der Apostel beweisbar. Die Apostel waren treulos zur Lehre Jesu, bis er bewiesen hat, dass er auferstanden ist. Sie glaubten nicht an seine Auferstehung (Mk 16,12 u. ff.). Sie wollten Fakten sehen (Joh 20,25; Joh 20,8: „er sah und glaubte“).

2. Der zweite Faktor, der Zweifel ist ein Unsicherheitsakt, der Mensch zweifelt aus Ungläubigkeit (Treulosigkeit) (Rom 4,20: διακρίνεσθαι τῇ ἀπιστίᾳ). „Denn wer zweifelt (διακρινόμενος), ist wie eine Welle, die vom Wind im Meer hin und her getrieben wird. Ein solcher Mensch bilde sich nicht ein, dass er vom Herrn etwas erhalten wird: Er ist ein Mann mit zwei Seelen, unbeständig auf all seinen Wegen“ (Jak 1,6–8). Es gibt eine bestimmte Wahrheit in der Auffassung des Jakobus-Briefes, aber es ist nicht in jeden Fall wahr. Darauf ist ein gutes Beispiel der Zweifel des Petrus und der Apostel, der im Evangelium nach Matthäus berichtet wird. Das Evangelium verwendet zweimal das Verb *zweifeln* (διστάζειν): Zuerst im Bezug des Petrus beim Gang Jesu auf dem Wasser,²⁹ sodann nach der Auferstehung Jesu angeknüpft an den elf Jüngern.³⁰ Zur Veränderung des Verhaltens des Zweiflers ist ein Gotteseingriff notwendig (cf. Pfingsten).

²⁷ Jesu Zweifel, Zögern und Schwankungen werden in diesem Aufsatz nicht diskutiert.

²⁸ Im Neuen Testament sind die Worte Zweifel/zweifeln viererlei zurückgegeben: διακρίνω/διακρίσις, διαλογίζομαι/διαλογισμός, διστάζω und δίνυχος.

²⁹ Mt 14,31: „Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?“

³⁰ Mt 28,17: sie „aber hatten Zweifel.“

3. Der dritte Faktor ist der *Glaubensabfall* (Abtrünnigkeit), der *eine auf den Glaubensinhalt beziehende Spaltung* bedeutet. Der Glaubensabfall beinhaltet eine Verirrung, das Verlassen der Orthodoxie, eine ἀποστασία (2 Thess 2,3), eine Spaltungsform. In diesem Sinn wurde ein Glaubensabfall von Petrus mit der Verleugnung Jesu begangen. Apostel Judas hat ähnlicherweise einen Glaubensabfall angetan dadurch, dass er Jesus verraten hat.³¹

Auf die zweierlei Verleugnungen hat Jesus zweierlei reagiert: Die konkrete, auf seine Person beziehende Verleugnung wurde von ihm nicht angelastet, aber er ertrug Judas' Verrat, während er gesagt hat: „Doch weh dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird. Für ihn wäre es besser, wenn er nie geboren wäre“ (Mk 14,21). Trotzdem hat er aus der Gemeinschaft keinen anathematisiert. Den Glaubensabfall zählte Jesus also für keine Voraussetzung der Ausschließung aus apostolischem Kreis. Die Verstoßung müsste zur Endzeit, zur „Zeit der Ernte“ durchgesetzt werden (Mt 13,30).

ZWIETRACHTEN UND STREITE UNTER JÜNGERN UND CHRISTUSGLÄUBIGEN

Das Brotbrechen als Konfliktform war eine vorhandene Erscheinung unter den Aposteln bzw. den Jüngern. Obwohl die Autoren des Neuen Testaments diese zu minimalisieren strebten, aber sie verschwiegen diese nicht. Einige Perikopen der Apg zeugen einen tiefen, unter ihnen dominierenden Gegensatz, Zwietracht und Uneinigkeit. Werden auch die Briefe in Untersuchung eingenommen, so werden die Spannungen und die Gegnerschaft unter Aposteln verdeutlicht, die über die anfängliche Ungewissheit hinausgeht und übergreift. Seien nur einige Sachen von mir herausgehoben: Es fragt sich, ob der mehrmals aufgebrochene Zwietracht zwischen Petrus und Paulus zum Zufall oder zum Missverständnis zuzurechnen sind? Oder ein anderes dahinterstand? Ähnlicherweise sind erwähnenswert: Die Kritik des Herrenbruders Jakobus gegenüber Paulus bzw. wer spalteten unter Judenchristen und Heidenchristen? Anhänger des Jakobus? usw. Die vorhandenen Schriften sind unvollständig. Aber die Angaben lassen uns vermuten, ob *die alle Streite und Konflikte in der frühen Kirche* auf die Un-erfahrenheit des Christi Weges und auf die persönlichen Wettstreite (Rivalitäten) zurückzuführen sind. Mit anderen Worten: *Sie sind von Glauben und Machttechnik*.³²

Eine neue Stufe wird durch die Irrlehren, falschen Lehrer und falschen Messianismus gebildet, die den entstammenden christlichen Glauben nach ihrem Bild zu formen

³¹ Joh 13,27: „ποιεῖς ποιήσον τάχιον“. Cf. noch Mt 26,50.

³² Z. B.: die Taufe der ersten Heiden und deren Legitimitätsbeweis, die Minderung der jüdischen rituellen Vorschriften für die Heidenchristen, das I. Konzil in Jerusalem, die Spaltungen unter den Korinthern, Kolossern, Thessalonichern usw. All diese beziehen sich darauf, dass die Christusgläubigen der frühen Kirchen nicht übereinstimmten und sie waren nicht eins.

strebten.³³ Eine *Irrlehre* ist z. B. die Aussage des Paulus qualifizierbar, wonach die bekehrten Juden mit Thora abbrechen musste (cf. Konflikt des Jakobus mit Paulus) oder das Warten der nahen Endzeit (1 Kor 15,51 f.; 1 Joh 2,18) ... Als *Irrlehrer* oder *falscher Messias* traten Magus Simon, Diakon Nikolaus, Valentinus, Markion usw. auf. Aus der Reihe der Streiten kann man die Rolle und die Bedeutung *zweiter christlichen Generation* nicht auslassen, die mit der Zeugenschaft, den Erlebnisberichten, den Glaubensausübungen der Apostel und der Jesus persönlich kennenden Jünger nicht begnügt wurde. Sie wollte ihre Zukunft aktiv gestalten, die von der apostolischen Überlieferung unter Umständen abwich. Die Spannung wird von den Worten des Paulus wiedergespielt: „Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr angenommen habt, der sei verflucht“ (Gal 1,9).

Auf den 2. Jh. n. Chr. mussten die Christusgläubigen eine *Selbstverteidigungsstrategie* bearbeiten. Dafür bemühte sich Ignatius von Antiochien, der eine doppelte Selbstverteidigungsstrategie entwickelte. Seiner Meinung nach mussten die Gläubigen und die Gemeinde mit der Leitung des Bischofs

- a) sich von den Spaltern verschließen,³⁴
- b) mit dem Drang an die Einheit gegen ihnen kämpfen.³⁵

Mit der Verschließung vermeiden die Spalter außer der Gemeinde und dem Altar ...

SCHLUSSGEDANKEN

In diesem Aufsatz habe ich mich unter den formalen Identitätsmerkmalen nur mit dem Brotbrechen und dessen Paradigma befasst. Die daran knüpfenden Begriffe – rituelles Scheitern und die Umwandlung – wurden mitgeholfen, die Zusammenhänge zu entfalten.

1. Das Brotbrechen als Fachausdruck ist eine eigenartig morgenländische Erscheinung, es ist eine Metonymie. Es erschien nur in einigen morgenländischen Gemeinschaften. Der Fachausdruck wurde vermutlich zur Zeit des Paulus und Evangelisten Lukas gebildet und spielte in den frühen Kirchen eine wichtige Identifikationsrolle. Er war als identitätsbildender Faktor im Allgemeinen durch zwei Generationen, aber im johanneischen Kreis bis zur Mitte des 2. Jh.s n. Chr. angewendet. Im Westen hat er kein Echo gehabt (weder bei Ambrosius, noch bei Augustinus). In den abendländischen

³³ Cf. noch 2 Petr 2,1: „Es gab aber auch falsche Propheten im Volk; so wird es auch bei euch falsche Lehrer geben. Sie werden verderbliche Irrlehren verbreiten und den Herrscher, der sie freigekauft hat, verleugnen...“

³⁴ *IgnSmyrn* VII 2 (LP-AV).

³⁵ *Ign Eph* IV 2 (LP-AV).

Kirchen wurde das Brotbrechen nur als Teil der Eucharistie, genauer als ein Element der Umwandlung ausgelegt.

In der geprüften Periode galt der Fachausdruck für ein *kirchenorganisatorisches Kriterium*. Er wollte die Einheit der zum Altarraum zugehörenden Christusgläubigen darstellen und symbolisieren. Die Gläubigen erlebten dadurch ihre Zusammengehörigkeit in der Gemeinschaft. War die gläubige Identität verletzt, wurde das Brotbrechen dysfunktional und die Einheit hat sich gespalten (rituelles Scheitern, organisatorisch-theologischer Aspekt).

2. In den Anlaufphasen konnten die Jünger sich *zweierlei* aus der Gemeinschaft mit Jesus exkommunizieren: a) der Nachfolger wurde von dem Vater nicht Jesus gegeben (Joh 6,37) bzw. b) der Nachfolger akzeptierte Ihn nicht oder glaubte nicht, dass Jesus das vom Himmel herabgekommene Brot ist (Joh 6,50).

3. Zu Beginn wurde keiner also von der Gemeinschaft mit Jesus verbannt, aber die urchristlichen Gemeinden haben solche Regelungen zur Kirchenzucht angewendet. Die *Einzelidentität* und/oder *soziale Identität der Verbannten* waren dadurch geändert, die in Apostasien bzw. – wenn sie an ihren Glauben festhalten, – in Parteiungen gezeigt wurden sowie in der Ketzerei oder Kirchenspaltung ausgemündet wurden.

LITERATURVERZEICHNIS

Zugriff: am 12. 09. 2020.

Bibel/Neues Testament	https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel
bkv	Bibliothek der Kirchenväter: Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung; http://www.unifr.ch/bkv/
CoprHaer	Pseudo-Tertulliani Liber Adversus omnes haereses in: Oehler, Franciscus (1856): <i>Corporis haereseologici</i> , Berlin: Asher, pp. 269–279
Jungmann, 1971	Jungmann, J. A. (1971): Abendmahl als Name der Eucharistie in: <i>Zeitschrift für katholische Theologie</i> , 93 (1971) 1: pp. 91–94
Klauck, Hans-Josef	Klauck, Hans-Josef (2003): „Leib Christi“ – Das Mahl des Herrn in 1 Kor 10–12, in: Ders.: <i>Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien</i> , Tübingen: Mohr Siebeck, 2003: pp. 194–202
Lies, 1978	Lies, Lothar (1978): Eulogia – Überlegungen zur formalen Sinngehalt der Eucharistie, in: <i>Zeitschrift für katholische Theologie</i> 100 (1978) 1: pp. 69–97
Migne PL, PG	https://www.documentacatholicaomnia.eu/25_Migne.html
LP-AV	Lindemann, Andreas – Paulsen, Henning (Hg.), 1992: <i>Die Apostolischen Väter: Griechisch-deutsche Parallelausgabe</i> , Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck)
Nestle-Aland	https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/novum-testamentum-graeco-na-28/lesen-im-bibeltext/

-
- Schermann, 1910 Schermann, Theodor (1910): XIX. Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr. in: *Philologus* 69 (1910) 3: pp. 375–410
- Schermann, 1912 Schermann, Theodor (1912): *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends*, Paderborn: Ferdinand Schöningh
- Schnelle, 2016 Schnelle, Udo (2016): *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Schöllgen, 2015 Schöllgen, Georg (2015): Zur Entstehung des Bischofsamtes und der Entwicklung seiner Vollmacht, in: Demel, Sabine – Lüdicke, Klaus (Hg. 2015): *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg: Herder, pp. 42–64
- Schürmann, 1955 Schürmann, Heinz (1955): Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* pp. 107–131.
<https://mthz.ub.uni-muenchen.de/MThZ/issue/view/45>

György BENYIK

THE ESTABLISHMENT OF THE EUCHARIST AND A BRIEF HISTORY OF ITS REVERENCE

In the Roman Catholic Church the Eucharist plays a central role just like it does in the Orthodox Churches: both Eastern and Western Christianity regard it as the most important of the seven sacraments. The Apostolic Constitution of the Second Vatican Council beginning with *Sacrosanctum Concilium* (SC)¹ refers to the sacred liturgy with the phrase *fons et culmen* (source and peak) i.e. the Eucharist is both the peak and the source of Christian life.

The 3.6 million Syro-Malabar rites, which traces itself back to the Apostle Thomas, uses a completely different transubstantiation formula to establish the Eucharist.² On May 13th 2003 Pope John Paul II received for an interrogation the 28 Syro-Malabar bishops completing their *ad limina* visit, followed by a speech to the eight Syro-Malabar chief priests. In 2014, Pope Francis welcomed pilgrims,³ and subsequently the establishing formula of the Syrian Eucharist was officially recognized by the Catholic Church in the law of antiquity.

However, since the Reformation, the Catholic Eucharist doctrine has been at the forefront of controversy from the Trident Council⁴ to this very day. The Eucharist doctrine and the communal liturgy of the Catholic and other Christian denominations have not been harmonized ever since.⁵ Community practice is often immensely di-

¹ SC 10. 10. *Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat.* Nevertheless, the liturgy is the peak to which the Church's activities are directed; but it is also the source from which all her power comes.

² Máté Szaplanczay: „A keleti szír eucharisztikus sajátosságok”. In *Praeconia* XV (2020/1): 79–104. “Eucharistic Fast in the Discipline of Eastern and Western Christianity” in *Folia Athanasiana* 20 (2018): 61–89.

³ Kochuparambil (2007).

⁴ The Council of Trident therefore declared as a dogma that the word of Christ is true only when bread and wine are truly transformed, and he found the word “transsubstantiatio” (DS 884) suitable to denote this change.

⁵ Willy Rordorf et al., *L'Eucharistie des premiers chrétiens*. Paris: Beauchesne 1976; André Birmelé, «Théologie. Voix protestante», in *Encyclopédie de l'Eucharistie*. Paris: Cerf 2002. 467–490; Henri Capieu – Albert Greiner – Albert Nicolas, *Tous invités. La Cène du Seigneur célébrée dans les Eglises de la Réforme*. Paris: Le Centurion 1982; Théobald Süss, *La communion au Corps du Christ*. Neuchâtel: Delachaux 1968; Max Thurian, *Le mystère de l'Eucharistie. Une approche oecuménique*. Paris: Centurion 1981; Jean-Jacques von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur*. Neuchâtel: Delachaux 1966 (Cahiers théologiques 55).

verse:⁶ at times, shocking solutions are found, for example, in church-wide worship services in the Anglican Church for the sacrament. At the Exponential Conference in Orlando (USA) (2019)⁷ and the Hillsong Church Conference⁸ in London (with 20,000 people), pre-packed bread and wine in a packaging similar to that of coffee cream were distributed to attendees. Then, at the request of the chief pastor, “bread” and “wine” everyone unpacked them and took the bread and wine at the same time as communion. In both cases, this form was justified by the large number of those present. In my opinion, however, this liturgy did not really reflect the atmosphere of the Last Supper of Jesus.

Without going into the details of the controversy, I think it would be very useful first of all to focus on the event of the Last Supper of Jesus in which the words of the establishment of the sacrament were spoken.

FORMULAS OF THE CANONICAL TEXTS

At the Last Supper of Jesus, this episode was deeply ingrained in the memory of the bequeathers, and it was preserved in five versions: four in the Gospels of Canon (Mark 14:22–25; Matt 26:26–29, Luke 22:19–23; John 6:51–59) and one in the First Letter to the Corinthians (1Cor 11: 23–25). The latter is historically the earliest written commemoration of the Eucharistic feast regularly held in the Christian community. However, the writer of the epistle does not focus on the scene of the first establishment at the Last Supper, but rather refers to the celebration of the Christian community, and regards this ceremony as the most important liturgical event of the unity of the community. The community practice under the peering eye of the press fits into this context according to which the Syrian Church from ancient times has been using a different formula for establishing the Eucharist from other orthodox churches and the Western Church. In the name of Catholics, the Pope and the Vatican have recognized and authenticated this sacrament formula in the law of antiquity. All this drew theologians' attention to the tradition before the canon texts.

PASSOVER DINNER AS A BACKGROUND

The texts in the canonical Gospels are generally divided into three groups according to their different types. The first one is constituted by the texts of Mk 14:22–25 and

⁶ Gábor Czagány, „Az Úrvacsora (Eukarisztia) közösségi lelkeségének jellemvonásai néhány ökumenikus példán keresztül” [Characteristics of the communal spirituality of the Communion (Eucharist) through some ecumenical examples]. In *Deliberationes*, Szeged 2017/2, 110–134.

⁷ This community is present with a large number of followers in the United States (Washington D.C., Southern California, Bay Area Houston, Chicago, and New York City.)

⁸ This congregation is also active in Hungary.

Mt 26:26–28; the second one by the Gospel of Luke and the First Letter to the Corinthians and the third one by the narrative of John.

Mk 14:22–25 ²²Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν ¹ Λάβετε, ¹ τοῦτό ¹ ἐστὶν τὸ σῶμά μου. ²³καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. ²⁴καὶ εἶπεν αὐτοῖς ¹ Τοῦτό ¹ ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. ¹ ²⁵ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ ¹ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω ¹ καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. “And as they were eating he took bread, and when he had said the blessing he broke it and gave it to them. ‘Take it,’ he said, ‘this is my body.’” “Then he took a cup, and when he had given thanks he handed it to them, and all drank from it, and he said to them, ‘This is my blood, the blood of the covenant, poured out for many. In truth I tell you, I shall never drink wine any more until the day I drink the new wine in the kingdom of God.’”	Mt 26:26–28 ²⁶Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος ¹ τῶν Ἐλαιῶν. ¹ ²⁷Καὶ ¹ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πάντες ¹ σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται ¹ Πατάξω ¹ τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. ¹ ²⁸ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. “Now as they were eating, Jesus took bread, and when he had said the blessing he broke it and gave it to the disciples. ‘Take it and eat,’ he said, ‘this is my body.’ Then he took a cup, and when he had given thanks he handed it to them saying, ‘Drink from this, all of you, for this is my blood, the blood of the covenant, poured out for many for the forgiveness of sins. From now on, I tell you, I shall never again drink wine until the day I drink the new wine with you in the kingdom of my Father.’”
---	---

The two texts of Matthew and Mark show great similarities to each other: it seems that Mark’s shorter text was extended by Matthew. The narrative seems at first sight to be an on-site account; however, the text was surely fixed after the Resurrection and therefore contains the Eucharist interpretation of the early ancient church. Collins⁹ is of the opinion that this section was not part of the pre-Mark text, as it does not follow the preparation of the supper (12–16), but in verse 22, with the expression Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβ an excerpt of the narration of the supper is re-started and it

⁹ Collins (2007): 653–657.

does not go on with the topic of treachery mentioned earlier (v. 20). Bultmann¹⁰ defines this passage as a Hellenistic cult discourse, and Nineham¹¹ notes that the fact that disciples do not react at all to the words of the establishment of the sacrament but go to the Mount of Olives singing psalms (v. 26) contradicts the extraordinary nature of the event. Balázs Martos also emphasizes the concept of a farewell supper in his commentary.¹² Only Paul refers specifically to the establishment of the sacrament as *Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* in 1 Cor 11:24 but it cannot really be considered the description of the Eucharist, but rather a meal with friends on a Sunday. This is not the fulfilment of the command that Jesus told us to do it in His remembrance. What's more, it is also an important realization that Mark's text lacks the statement 'Do this every time you drink it, in my memory.' Thus the text of the narration of Mark cannot be considered the establishment of a cult: the episode only prepares the narration of the death of Jesus. It is only Luke who ends this narration with the following expression: *ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. 'Do this in remembrance of me.' However, Paul had taken this text from a tradition that preceded him, that is, the chalice and wine were rather liturgical and not remembrance of the Passover liturgy. In verse 22, 'while they were eating' gives the whole story a new beginning and integrates this text into the frame of a traditional Passover dinner. Which, in turn, raises a new question, namely, when exactly this sentence might have been uttered at the Passover dinner. It is also an interesting question whether Judas was present at this event and then he left, or he had left before.

THE PLACE OF THE EPISODE IN THE LITURGY OF THE PASSOVER DINNER

We now point out that in the gospel tradition of Jesus' Last Supper this episode is part of the story of the Passion and is also part of the references that Jesus makes before his capture and which make the whole narrative overwhelming. Jesus and his disciples commemorated Passover in Jerusalem, the centrepiece of which was the Pesach Supper. The biggest problem is raised by the fact that the gospels do not communicate the liturgical order of the whole supper nor can we learn about contemporary practice from any other source. So we do not know exactly how this meal of remembrance used to take place in the age of Jesus.¹³ The ritual in the times of Jesus can be inferred from the ritual in the Talmud (the Pesach Hagada), which is a report of about 300 years later. The earliest written tradition of the Jewish Passover liturgy, which can be regarded as

¹⁰ Bultmann (1931): 265.

¹¹ Nineham (1963): 381.

¹² Martos (2014): 297.

¹³ Strack–Billerbeck (1975): 611–639.

a precedent, can be found in Exodus 12. This narrative, which defines later memory as well, is woven into the stories of the Jews who are about to leave Egypt, and the text there links the Pesach meal to the feast of the unleavened bread (Lev 5: 8 and on).

Careful analysis has shown that the commemoration described in the Book of Exodus is not a completely new feast for Jews. It was the “historicization” of the formerly celebrated spring holiday, i.e. the establishment of the commemoration of the Exodus as a feast, which was celebrated on the 15th of the month of Nisan, and centred on the Passover Supper, which was an integral part of the remembrance of the Exodus as the liberating act of God’s chosen people. The episode above does not describe the complete ritual either; it rather only indicates the deviation from it.

It is certain, however, that around 1300 BC, this celebration was not celebrated in much the same way as it was in the time of Jesus although gospel descriptions also link the two. Suffice it to think that in the desert the Passover was celebrated in the circle of the family while in times of Jesus it was celebrated as a pilgrim feast of Jerusalem around the neighbourhood of the Holy City.

We can probably get to know about the celebrations of Jesus’ times more authentically from non-Biblical sources that are closer to the New Testament era: we know how the feast used to proceed primarily from the Elephantine Papyri¹⁴ in Egypt and from Aramaic papyruses from the 5th century BC. In a polemic work from the times of Ptolemy called *Book of Jubilees* we can read about the slaughter of the lamb and Titus Flavius Josephus (37–100) and Philo of Alexandria (25 BC – 45 AD) also commemorate in detail this feast and its rituals. An important statement in these narratives is that the feast should take place “between the two evenings”¹⁵ *Book of Jubilees* specifies that the meal should be at night, and along with Josephus he also remembers that by morning nothing should be left of this meal. And Philo of Alexandria reminds us of the custom of closing the meal with hymns and prayer, which confirms the order of the gospel narrative.

The rabbinical sources are found in Mishna Pesachim’s treatise in chapters 1 to 10, and though this description records ancient traditions, the text dates from the 3rd century AD.¹⁶

¹⁴ For more information, see: Prichard (1958): 278.

¹⁵ “The feast called Pesach ... is celebrated between nine and eleven o’clock,” see Josephus, *Jewish War* 6,423–428, in Josephus III, *The Jewish War*, Book IV–VII, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press 1979. Philo once wrote about this in his explanations of law (*Special Laws* 2.148): he states that the victims are sacrificed “from noon till eventide”, and once in the *Explanation of the Book of Exodus* (*Questions on Exodus* 1.11), states here that the celebration must begin around nine o’clock. *Jubilees* 49.12 says that Passover should not be celebrated during the daytime, just between the two evenings.

¹⁶ For further information, see Schnider (1996): 238–239.

The text of the gospels give little detail of this supper. They only refer to what is important to the Christian community. So we cannot consider this description to be a detailed description of the Passover, but, since the details of the supper are absent, but the words of Jesus over the bread and wine are given prominence, it can rather be considered a description of the Eucharistic feast. Even though the narrative lacks provisions to establish and continue with this sacrament: “Do this in remembrance of me”.

The Christian Passover, i.e. the last supper of Jesus takes place within the framework of Jewish traditions and the fact that the theological concepts of “consubstantial” or “impanatio” cannot really be fitted into this context characterizes well the different liturgical background. The partakers were completely ignorant of the theology of the Middle Ages and thus Jesus was not motivated at all to use such theological concepts while making statements about the bread. The liturgy historical background of Jesus’ Eucharistic feast is the supper at Pesach, which carries some symbolical and eschatological meaning also for the Jews: thus, it was much more than just a supper with friends. However, there is a reference to the special nature of the meal when handing over the chalice: ‘This is my blood, the blood of the covenant, (Ex 24:8; Jer 31:3) poured out for many: καὶ εἶπεν αὐτοῖς Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.’ In the text of Mark, the word covenant is present but without any adnominal. It is only in Luke that the adjective “new” is present: τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου. It is also important that in Luke the expression τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον is present, i.e. ‘poured out for you’. It is the subject of philological debates which community this expression ὑπὲρ ὑμῶν refers to. Whether it refers to the Jewish community, to the community of the Twelve present at the supper or to all followers to Jesus or to the Church. It is interesting to add that Rabbi Gamaliel (? - 52 AD)¹⁷ in Talmudic reports about the Passover supper says that nothing needs to be said when using the unleavened bread. It sounds as if he protested against the change Jesus made in the Pesach-rite in the Jewish-Christian community. Similarly, the expression τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν in Luke ‘Do this in remembrance of me’ is the subject of debate. On the one hand, this sentence reinforces the concept of the ritual establishing narrative and on the other hand it is also an important difference that the Passover supper was celebrated only once a year, while Jesus’ Passover was celebrated once a week.

¹⁷ Gamaliel, a Pharisee (Mischna Sota 9:15) and a lawyer, was highly respected by the people (Acts 5:34) and according to tradition he protected Jesus’ disciples (Acts 38–39). Gamaliel was also the master of Saul (later the Apostle Paul) of Tarsus, a fact of which Paul himself was also proud (Acts 22:3). According to the Talmud he remained a Jew but the Christian tradition seems to believe that he converted and became a Christian. However, he did not disclose this fact so that he would be able to help Christians in the High Council. The Martyrology of Rome, together with St. Stephen’s martyr Nicodemus and Abibon, commemorates him as a saint and celebrates his day on August 3rd. For more details, see: Schechter–Bacher, “Gamaliel I”. In: *The Jewish Encyclopedia*. New York 1901–1906.

THE NARRATION OF THE RITE OF ESTABLISHING A SACRAMENT

The story of Luke at this point differs significantly from the tradition of Mark and Matthew, the former one lacking references to the establishment of the sacrament.¹⁸ The real problem is that these important texts of Luke of the establishment differ from one codex to another.¹⁹ However, both in 1Cor 11:23–25 and Luke 22:19 it is mentioned that the rituals of the Last Supper should be repeated by his disciples (v. 19). It is also worth mentioning that most of the readers of Matthew's Gospel were Jewish Christians, while Luke and Paul wrote mostly for Hellenic Christians who were, of course, not motivated by Jewish ritual traditions. This means that both the First Epistle to the Corinthians and Luke 22:19–20 clearly convey a cult establishment narrative. The weakness of this statement lies in the fact that they are based on a longer version of Codex D,²⁰ however, it is supported by the fact that early Christian authors, Marcion of Sinope (85–160),²¹ Justin Martyr (103–166)²² and Tatian the Syrian (120–172)²³ are familiar with the very same version. The most important elements of the Lutheran sacramental text and its difference from the Jewish Passover dinner are well summarized by Imre Kocsis's explanation, though he does not address the problems of textual criticism.²⁴

1Cor 11:23–25 ²⁴ καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν ¹ Τοῦτό ¹ μοῦ ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. “And in the same way, with the cup after supper, saying, ‘This cup is the new covenant in my blood. Whenever you drink it, do this as a memorial of me.’”	Lk 22:19–23 “Then he took bread, and when he had given thanks, he broke it and gave it to them, saying, ‘This is my body given for you; do this in remembrance of me.’[τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. He did the same with the cup after supper, and said, ‘This cup is the new covenant in my
--	--

¹⁸ For the interpretation of this passage, see Ernst (1977), Regnstorff (1978), Bovon (1989), and Spinetoli (1996).

¹⁹ Codex D follows the longer form known to Christian fathers, while old Latin texts like itb'e follow the shorter version and so do the Syrian texts, but these latter ones also contain corrections in the same way as 1Cor 11:24. Professor George D. Kilpatrick of Oxford wrote about this in *JThSt* 47/49–56 and argues that the supplements to verses 19b and 20 are of later times and reflect the influence of the Vulgate. For more details, see: Metzger (1978): 173–177.

²⁰ For more information, see: Grundmann (1963): 394–398. See also: Rienecken (1959): 496–504 and Ernst (1977): 392–400.

²¹ For an exegetical assessment see Aland (1973): 420–447.

²² The First apology 66 talks about the Eucharist.

²³ For more information, see: Petersen (1994).

²⁴ For more information, see: Kocsis (2007): 457–463.

“For the tradition I received from the Lord and also handed on to you is that on the night he was betrayed, the Lord Jesus took some bread, and after he had given thanks, he broke it, and he said, ‘This is my body, which is for you; do this in remembrance of me.’”	blood poured out for you.’ τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἱματί μου. “But look, here with me on the table is the hand of the man who is betraying me. The Son of man is indeed on the path which was decreed, but alas for that man by whom he is betrayed!” “And they began to ask one another which of them it could be who was to do this.”
---	---

However, the object of the sacrifice is not the bread or the wine: what he offers is His own body.²⁵ At the beginning of the narrative, Jesus reminds his disciples that this is an important episode of his life: ‘When the time came’ (v 14). The scene ends with the betrayal and that ‘the Son of man is going to his fate’ (verse 27) and the disciples do not understand this correlation.²⁶ Reinecker²⁷ draws attention to the chronological problems of this episode of the narrative. This meal may have taken place between the 14th and 15th of Nissan; however, on the basis of the different narratives, the day cannot be decided beyond dispute. So the expression ‘when the time came’ rather refers to an important episode in Jesus’ acts as Redeemer than to the feast calendar of the Jews.

Walter Grundmann also emphasizes that the story of The First Epistle to the Corinthians and Luke coincide in important points with the formula ‘given to you’ = ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, although the epistle lacks the verb διδόμενον = ‘given’ and only the shorter version τὸ ὑπὲρ is present.²⁸ One very important fact is that both narratives can be considered to be cult establishing narratives based on the references they contain. In the epistle, handing over the bread to the disciples is not any novelty: it was also part of the Jewish tradition. However, the expression ‘for you’ = τὸ ὑπὲρ ὑμῶν takes this narrative out of the framework of Jewish liturgy and makes it important for those present. On the other hand, there is a clear indication attached to it that his disciples should repeat this ritual in memory of Jesus’ ‘death’: ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

The Gospel of Luke also quotes these important excerpts. In verse 19 the expression appears ‘given for you’ and it is a reference to the bread ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. In fact, here is the instruction to repeat this ritual in memory of Jesus: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

²⁵ Ghidelli (1978): 418.

²⁶ Schweitzer (1993): 221.

²⁷ Reinecker (1959): 497–499.

²⁸ Grundmann (1934): 397.

It refers to the covenant ritual carried out by Moses: “Moses then took the blood and sprinkled it over the people, saying, ‘this is the blood of the covenant which Yahweh has made with you, entailing all these stipulations’” (Ex 24:8). This covenant, according to the Book of Exodus, occurs before the occupation of Canaan. This text belonging to an Elohist source is specifically a key phrase in the description of the rite of the covenant. This covenant liturgy and the covenant itself are criticized by Jeremiah’s prophecy: “‘Look, the days are coming’, Yahweh declares, when I shall make a new covenant with the House of Israel (and the House of Judah)” (Jer 31:31). The prophet’s criticism points to the need for a spiritual renewal of the covenant. Luke’s Gospel describes Jesus’ special supper as a celebration of this renewal. Thus, the novelty of these two texts is clearly that while in the Mark and Matthew tradition there is a stronger desire to harmonize with the Jewish Passover rite, in these narratives the establishment of a new central rite to Christians is stronger. This was also important, in part, for the Hellenic readers of both the letter to the Corinthians and the Gospel of Luke.

THE TRADITION OF THE GOSPEL OF JOHN JN 6,51-59.

⁵¹ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσκει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ¹ ἐστὶν ¹ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζῆς. ⁵²Ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες ¹ Πῶς ¹ δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα [αὐτοῦ] φαγεῖν; ⁵³εἶπεν οὖν αὐτοῖς [ὁ] ¹ Ἰησοῦς ¹ Ἀμὴν ¹ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῖντε αὐτοῦ τὸ αἶμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. ⁵⁴ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἶμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ· ¹ ⁵⁵ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθὴς ἐστὶ βρώσις, καὶ τὸ αἶμά μου ἀληθὴς ἐστὶ πόσις. ⁵⁶ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἶμα ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ. ⁵⁷καθὼς ἀπέστειλén με ὁ ζῶν πατήρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσκει δι’ ἐμέ. ⁵⁸οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσκει εἰς τὸν αἰῶνα. ⁵⁹Ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδασκῶν ἐν Καφαρναούμ.

John’s report²⁹ is not connected to the Eucharistic Supper (John 6:51, 59), it is a part of the speech at the Synagogue in Capernaum. “This is what he taught at Capernaum in the synagogue.” (Jn 6:59). Bultmann refers to this as ‘bread speech,’ a treatise on the sacrament of the Eucharist. “After this, many of his disciples went away and accompanied him no more.” (Jn 6:66). The reason for this is that the Jews were outraged

²⁹ Bolyki (2001); Schwank (2001).

by the following statement of Jesus: "I am the living bread which has come down from heaven. Anyone who eats this bread will live for ever; and the bread that I shall give is my flesh, for the life of the world." (Jn 6:51). Therefore, it is understandable that many disciples would leave Jesus as a result of this speech since they could not identify with the statements he formulated in his speech. On the other hand, however, most commentators focus only on the scandal caused by the speech and they remain silent about the fact that it is this speech that had triggered the scandal that justifies that the Eucharist is not just a comforting gesture born during the dramatic apotheosis of the story of the passion for making the presence of Jesus stable within the circle of his disciples and within the church but an integral part of Jesus' teaching and redeeming activities. Understandably, this doctrine outraged even the 20th-century Bultmann (1941), who, on the other hand, also had to contend with historicity and with the Protestant doctrine of communion. The most important part of John's tradition is that the story of the establishment of the Eucharist has been from the earliest times not only a matter of safeguarding it but there has also been great debates of division about the sacrament.

THE APOCRYPHA

A Hungarian study of Korinna Zamfir fills a gap since it gives an overview of the liturgical references of the New Testament apocrypha.³⁰ Then Paul went to the house of Onesiphorus, and there was great joy among the family on that account; and they employed themselves in prayer, breaking bread, and hearing Paul preach the word of God concerning temperance and the resurrection, reads in the *Acts of Paul and Thecla*. It is worth quoting from the final conclusion of the author: "*No matter how sceptical we are about the reports examined here, it cannot be disputed that these acts written in the East must reflect something of the liturgical practice of their community. These writings describe the diversity of Eucharistic practices...*" The author notes that most of these communities take place within a home community, and not necessarily on Sundays, and in most cases, it is the apostle who presides over the liturgy. In most cases, they only talk about breaking the bread, although it doesn't rule out the chalice event. However, the formula for establishing the Eucharist is not very well described and there is a very different version in the Syrian texts.³¹ All of this serves as the basis for the papal decision to recognize the ancient practice of that particular church in the law of anti-

³⁰ Zamfir Korinna, „Kora keresztény eucharisziák és közösségi identitások az apokrif cselekedetek tükrében” in *Ünneplő ember a közösségben...* [“The Early Christian Eucharist and Community Identities in the Light of Apocrypha acts” in *Celebrating Man in Community*]. Cluj-Napoca– Budapest: SZIT 2019, 328 and on.

³¹ Zamfir *ibid.* Summary pages 347–349.

quity. Although the apocrypha do not necessarily describe the general practice of the whole church, they do provide decisive information about local Eucharistic practices. This indicates, on the one hand, how important the celebration of the Eucharist was in Christian communities and, on the other hand, that attention and debates were not drawn to the formulas of transubstantiation.

THEOLOGY HISTORICAL DEBATES ON THE STORY OF THE ESTABLISHMENT

The Greek word *ευχαριστία* originally means Thanksgiving. Although thanksgiving is an important part of the Jewish Passover liturgy and the Last Supper of Jesus, it is certainly not an essential part of the establishment of the sacrament itself.

It is true that *ποτήριο της ευχαριστίας*, or “cup / cup of thanksgiving”, refers to the establishment of the Eucharist (1Cor 14:16; Revelation 7:12). In the Orthodox and Catholic churches, the term “Eucharist” is understood for the whole of the liturgy and also for the mass, which in the first period was even associated with the feast of love (agape).

It is common in early Christian literature that it is longer interested in the Jewish liturgical historical background and that it just focuses on the impact of Jesus’ words. However, the differences of the words of establishment of the Eucharist that can be read in the Gospels refer to the fact that in the early times beyond the so-called key expressions like ‘this is my body’ and ‘this is my blood’ the other parts of the description did not have such a big importance as it did in the Protestant debate that was raised over the Eucharist. In Didache (10:7)³² we can read that charismatics, called ‘prophets’, lead the community, and later they were replaced by bishops and deacons during the process of institutionalization (Didache 15:1).

From the 2nd century onwards, it was no longer natural for everyone to receive communion at the gatherings of the growing Christian community. In other words, the celebration of the Eucharist and the receipt of the communion are separated. Constantine’s (330) turn will make the Christian community become a recognized and socially respected religious group and due to the court pomp the celebration of the Eucharist gets more solemn; and since adult baptism is only taken by most people by the end of their lives, the community will soon be divided into those who receive communion and those who do not.³³ The mystery nature of the establishment of the Eucharist is strengthened, and believers tend to become mere observers of the ceremony.

In the Latin Church, Ambrose and Augustine are most influential in the development of the Eucharist doctrine. Ambrose says the following in *De Sacramentis* 4:4: “Perhaps you say: ‘The bread I have here is ordinary bread.’ Yes, before the sacramental

³² Vanyó (1980): 91–102.

³³ When revising the chapter, we have used: Schneider (1996).

words are uttered this bread is nothing but bread. But at the consecration this bread becomes the body of Christ. Well, by what words is the consecration effected, and whose words are they? The words of the Lord Jesus. So, cannot the words of Christ, which were able to make what was not out of nothing, change those things that are into the things that were not?"³⁴

And Augustine says (Serm 272), "So if you want to understand the body of Christ, listen to the apostle telling the faithful, 'You, though, are the body of Christ and its members (1Cor 12:27)'. So if it's you that are the body of Christ and its members, it's the mystery meaning you that has been placed on the Lord's table; what you receive is the mystery that means you. It is to what you are that you reply Amen."

In the Middle Ages, real-symbolic thinking comes to the forefront: the earlier image breaks down and the truth, sign and thing, symbol and reality do not appear in the same image. The Latin liturgy appears without translation in the Kingdom of the Franks, and thus the liturgical language was no longer understood by the people. They regard the Holy Host or sacramental bread as some "magic medicine" that is to be observed rather than received. Therefore, the liturgy focuses primarily on transubstantiation, which, from the 13th century, is emphasized within the process of the liturgy by lifting the host and the wine while ringing a bell. The nature of the feast is overshadowed and receiving the communion becomes an extraordinary phenomenon. The Lord's Day, introduced for the first time in Liège in 1246, only reinforces the intuitive nature of Eucharistic reverence.

The first Eucharistic debate took place in the Benedictine Abbey of Corvey in the Land of Rhine-Westphalia, where Abbot Paschasius Radbertus (786–859)³⁵ emphasized the identity of the earthly body of Christ and the Eucharistic body. His opponent Rathrammus (?–868), referring to Augustine, believed that transubstantiation should not be interpreted physically, but spiritually. This debate remained within the walls of the abbey. The second one, however, took place in front of the European public. Berengar of Tours (998–1088) interpreted bread and wine as a symbol of the presence of Christ, and believed that the true body of Christ could not be present in the Eucharist because it was to be seated on the right of the throne of God.³⁶ Berengar's view was condemned by several councils³⁷ until he signed the formula of Cardinal Humbert de Silva Candida (1016–1061) in Rome.³⁸ "I, Berengar, ... believe that the bread and wine

³⁴ Aquinói Tamás [Saint Thomas Aquinas] (2000): 745.

³⁵ His main work is *De corpore et sanguini Domini*, in Hungarian: *Az Úr testéről és vérééről* (2001).

³⁶ Berengar's main work, *De coena* was found by Gotthold Ephraim Lessing in the library of Wolfenbüttel.

³⁷ Angers: 1062, Rouen: 1063, St. Maixent: 1075, Rome: 1079.

³⁸ The papal delegation to the Byzantium was led by the cardinal and he himself placed the bull of excommunication on the altar.

Karl-Hermann Kandler: *Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch*. Dissertation. Leipzig 1966.

which are laid on the altar are after consecration not only a sacrament but also the true body and blood of our Lord Jesus Christ, and they are physically taken up and broken in the hands of the priest and crushed by the teeth of the faithful, not only sacramentally but in truth."

Before Pope Gregory VII, Berengar makes another statement, too in which he is already talking about a "substantialiter" transformation (DS 700). A Norman monk Guitmund of Aversa (?–1085)³⁹ resolves the contradiction by introducing the duality of substance and accident: "*The substances [substantiae] of things are changed, but, the prior taste, colour, and the other accidents [accidentia], in so far as they pertain to the senses, are retained.*" (DS De Corp 3). This will be the basis for the transubstantiation doctrine, which was adopted by the Fourth Lateran Council (1215) and also by scholastic teaching. As a result, the characteristics of a sacrifice was put into the background.

THE POLEMICS AND EXPLANATIONS OF THE REFORMERS

In the age of the Reformation, the different philosophical terminologies also contributed to the fact that Martin Luther (1483–1546), Ulrich Zwingli (1484–1531), John Calvin (1509–1564) and Philipp Melancthon (1497–1560) significantly deviated from the Catholic standpoint, especially in interpreting the questions of presence and the establishment of the Eucharist.

According to Luther, bread remains bread and wine remains wine⁴⁰ even after the consecration; however, the body and blood of Christ unites with them (consubstantiation) in a way that we cannot comprehend (although the doctrine of *ubiquitas* gives some enlightening information about it) and finally in the bread or along with the bread the real body of Christ is given to those receiving the communion.

Zwingli considered the broken bread and the wine filled to be signs that remind believers of Christ's death and that assures them of the salvation gained through His death.

According to John Calvin, only the bread and the wine are given in the communion; however, those who take them with real faith will take the body and blood of Christ with their spiritual (spiritualiter) mouths.⁴¹

³⁹ His main work is *De Corporis et sanguinis Christi veritate libri III*. Cf. also Shaughnessy (1939).

⁴⁰ Martin Luther (1957): 335.

⁴¹ Jean Calvin (1978).

Philip Melanchthon raised a great number of debates in the last couple of decades of his life. He approached both Catholic and Calvinist communion doctrines⁴² and finally, just like Unitarians, considered the elements of the communion to be mere signs of reminding believers. In the Protestant communion doctrine, the Augsburg creed sought to establish some order.⁴³

The critique of the Reformers is based on the loss of the characteristic feature of the Catholic mass as a supper and the Eucharistic devoutness born in connection with the theology of the late scholasticism. In this context, business related to scholarships, leaving out large masses of believers from the communion, and the mesmeric attitude to the Holy Host became the object of sharpest criticisms. This is reflected in the divergent terminology used in contrasting the concepts of mass and communion, among others in John Calvin (Inst IV.18:7)⁴⁴ There are three key issues at the centre of the debate: the sacrifice, the real presence, and the lay people receiving the communion from the chalice. The mass as a repetition of the crucifixion contradicts the only sacrifice of Jesus concept in Hebrews 7:27.9:12 “And this will be for us to be made holy by the offering of the body of Jesus Christ made once and for all.” (Hebrews 10:10) Martin Luther stands beside ‘this is my body’, i.e. the real presence of the body of Christ; however, he considers the concept of transubstantiation to be just wire-drawing. He uses the following formula instead: Jesus Christ is present in the elements of the bread and wine, with them and under them. Ulrich Zwingli⁴⁵ sees some contradiction in the idea and says that a created earthly body cannot be present on the right side of God, and responds with the *ubiquitas* doctrine when talking about communion. The exalted body shares the omnipresence of God. The scripture means ‘this is my body’ in a figurative sense. He believes that Christ does not descend from heaven, but that He raises us to heaven by the action of the spirit. (Inst IV.17:19). The reformer sees a contradiction comparing to what Christ said in the deprivation of the communion from the chalice since He used to command: ‘Drink from this, all of you,’ (Mt 26:27; Mk 14:23). He sees favouritism in this considering vicars and bishops: for the sheared and the anointed (Inst IV. 17:47). The decision of the Constance Council

⁴² Hauptartikel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci theologici, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553. Apologie der Confessio Augustana 1531. Apologia, an apology of the Augustine creed, 2017

⁴³ Article 7 de la confession d’Augsbourg in André Birmelé et Marc Lienhard (dir.), *La foi des Églises Luthériennes. Confessions et Catéchismes*. Paris: Cerf 2012, § 13.

⁴⁴ Calvin, 1995.

⁴⁵ Zwingli (1905). See also *Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel*, 1523.

(1414) stands opposite this,⁴⁶ which was indited against Jan Hus.⁴⁷ This is the doctrine of “concomitantia” that in every element, in bread and wine, the whole Christ is present, so whoever takes only one element also receives the whole Christ. The worsening of this debate was recorded by the 80 decrees of the Heidelberg Catechism,⁴⁸ which labelled the mass to be ‘damn idol worship’.

As a result of the critique of the reformers and in order to eliminate the confusion within the Church, the Council of Trident (1545–1563) defied the magical practice of the late Middle Ages and refined Catholic teaching. *“If anyone says that in the mass a true and real sacrifice is not offered to God; or that to be offered is nothing else than that Christ is given to us to eat, let him be anathema.”* Emphasizing the uniqueness of Christ’s sacrifice, going back to the statements in the Letter to the Hebrews (10:14), he does not speak of repeating or supplementing the Christian sacrifice, but of representing (representare) it and of remembering it (memoria) as well as the transmission (applicare) of its strength (DS 1739 and on). It defends the presence of Christ’s body in the Eucharist. *“If someone would deny that our Lord Jesus Christ is present truly, really and substantially (vere, realiter, substantialiter) in the most glorious Holy Host, his body and blood along with his spirit and his deity... but would say that it is just only due to some sign, image or strength, ... anathema sit.”* It uses the concept of transubstantiation, a concept that the Catholic Church deems most appropriate (DS 1652). As far as receiving the communion from the chalice, there is no development: he remains with the doctrine of ‘concomittatia’. (DS 1733).

OLD REPORTING IN A NEW CONTEXT

There has been a significant change in the Catholic doctrine of the Eucharist throughout the 20th century, which took place in several phases and in different ways.

Pope Pius X (1845–1914) in his very first encyclical of the Church’s Magisterium which starts with the words *Supremi Apostulatus Cathedra* announced: On the Restoration of All Things in Christ = *Instaurare omnia in Christo* – and he urged people to receive the communion more often,⁴⁹ if it is possible on a daily level (DS 3534). Before his papacy, believers could only receive their first communion at the

⁴⁶ For more information about the debate of Jan Hus and the Council: Bayerle (1842).

⁴⁷ Katechetische Schrift. 1520 Töchterchen was published only after his death in 1412. *De Causa Boemica, Paulus Constantius, Vulgo refragari quosdam celeberrimi, Constantiensis Concilii sententiae, qua, Hvssitae, damnati sunt, constat. Quare uisum est, mihi hūc ea de re in lucem edere librum, [...]*. Hagenau: Anshelm, Thomas, 1520.

⁴⁸ Its authors were Zacharias Ursinus and Caspar Olevianus Reformed theologians, who were commissioned by Frederick III of Simmern the Elector of Palatinate to write a religious book for the people based on the Bible. 19th January 1563 *Der Heidelbergische Catechismus* (1841).

⁴⁹ *Mediator Dei* encyclical, 1947.

time of their confirmation. The sacred liturgy is, consequently, the public worship which our Redeemer as Head of the Church renders to the Father, as well as the worship which the community of the faithful renders to its Founder, and through Him to the heavenly Father. It is, in short, the worship rendered by the Mystical Body of Christ in the entirety of its Head and members. (Mediator Dei, 20.) The liturgical movement rediscovered the importance of signs and the feast nature of the mass.

The denomination of liturgical movement was first used by Ildefons Herwegen OSB (1874–1946), the abbot of Maria Laach.⁵⁰ The movement seeks to resolve the tension that regularly emerges between the eternal and unchanging core of the liturgy and the legitimate demands of a changing world. The greatest change in the Catholic Church was initiated by the Second Vatican Council (1962–1965): exceeding the concept of real presence,⁵¹ it talked about the presence of Christ in the other sacraments and also in the preaching of the word; moreover, referring to Mt 18:20 it involved the community in receiving the sacraments (*totius populi plena et actiosa participatio*). ‘But since the use of the mother tongue, whether in the Mass, the administration of the sacraments, or other parts of the liturgy, frequently may be of great advantage to the people, the limits of its employment may be extended.’ (SSC 36.2) It is at this time that bilingual Latin-Hungarian prayer books begin to be published in Hungary Xavér Szunyogh is a Benedictine leader of the Hungarian liturgical movement.⁵²

In response, Protestants expressed their views in the Arnoldshain Theses (1957).⁵³ This was followed by the Leuenberg Concordia (1973),⁵⁴ which primarily restored the unity concerning the communion between the Lutheran churches. The document entitled “Communion” is a record of the 1978 meeting between the Roman Catholic and the Lutheran churches.⁵⁵ The Roman Catholic Church has been a member of the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches since 1982. In

⁵⁰ Das Kunstprinzip in der Liturgie Junfermann, Paderborn 1912.

⁵¹ For more information, see: *Sacrosanctum Concilium* (4th December, 1963) He authorized the use of the vernacular in the mass (36. §1).

⁵² Szunyogh Xavér Ferenc, *Magyar-latin misszálé az év minden napjára* [Hungarian-Latin missal for every day of the year]. Budapest: SZIT 1933. But beyond that, he wrote many biblical works and those which make the holy mass more popular, for example. *Előadások a katolikus liturgia köréből* [Lectures on the Catholic Liturgy]. Budapest 1924; *A szentmise kialakulása* [The Formation of the Mass]. Budapest 1936.

⁵³ Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen Whole title: *Was hören wir als Glieder der einen apostolischen Kirche als entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses vom Abendmahl?*; Gespräch über das Abendmahl. Die Arnoldshainer Thesen in der theologischen Auseinandersetzung. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1959. See also August Kimme: *Der Inhalt der Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Kritisch analysiert hauptsächlich an Hand der offiziellen Erläuterungen der Abendmahlskommission der EKD*. Hannover: Lutherisches Verlags-Haus 1960.

⁵⁴ “Agreement between Reformation churches in Europe” (PDF), Community of Protestant Churches in Europe, 16th March 1973.

⁵⁵ The document for this discussion is also known as the “Lima Document”, cf. *Theological Review*, vol. XXIX. (new volume), Issue 4, p. 193–211, 1986.

1986, a study was published entitled “Condemnations regarding Doctrine – Are they separating the Churches (?)”.⁵⁶ Romano Guardini (1885–1968)⁵⁷ and Joseph Pascher (1893–1979)⁵⁸ did a lot for the renewal of the Eucharistic reverence as well as Odo Casel (1886–1948)⁵⁹ with his patristic studies and Joseph Andreas Jungmann (1889–1975),⁶⁰ through whom Biblical studies got a greater role in systematic theology.

CLOSING REMARKS

Since the Last Supper of Jesus, the Eucharist doctrine has had a long history in the Orthodox and Western Latin liturgies and has gone through different interpretations. The Latin liturgy of the celebration of the Eucharist has had the greatest influence on the Western Church; at the same time, the Latin language raised the Eucharist liturgy to some mystical heights and deprived it of the communal function of the symbolic liturgical meal in the gospels and the ancient church. The Second Vatican Council did a great deal to restore biblical and ancient church foundations. Among other things, the altars were turned over in the Catholic churches, and thus the communal character of the Eucharist was well visualized. However, in the life of Christian communities, despite all theological disputes, the Eucharist is established in various ceremonies and last supper of Jesus is also remembered in different ways. The exploration of Biblical foundations can, at the same time, be considered some spiritual journey to the spiritual and liturgical source of Christianity. John does not describe the fact of the establishment of the Eucharist; however he does illustrate its atmosphere quite well, also communicating the spiritual view of the first century about the sacrifice of Jesus: “*Before the festival of the Passover, Jesus, knowing that his hour had come to pass from this world to the Father, having loved those who were his in the world, loved them to the end. They were at supper, and the devil had already put it into the mind of Judas Iscariot son of Simon, to betray him. Jesus knew that the Father had put everything into his hands, and*

⁵⁶ See the detailed history of the debate. Zamfir Korina, „Katolikus és protestáns egyháztani párbeszéd eredményei” [Results of Catholic and Protestant Dialogue on Church Doctrine]. Cluj Napoca: University Press 2007, 113–234.

⁵⁷ Romano Guardini, *The Spirit of Liturgy* (Budapest, 1940) *Lord Christ. Reflections on the Person and Life of Jesus Christ* (Budapest 2006).

⁵⁸ J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*. Aschendorff, Münster/Westfalen und Erich Wewel, Krailling vor München 1947, 2., verb. Aufl. Aschendorff, Münster/Westfalen und Erich Wewel, Freiburg i. Br. 1953. *Form und Formenwandel sakramentaler Feier: Ein Beitrag zur Gestaltenlehre der heiligen Zeichen*. Aschendorff, Münster 1949.

⁵⁹ Odo Casel: *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie...* 1918. *De philosophorum graecorum silentio mystico scrips.* 1919. *Die Liturgie als Mysterienfeier* 1922.

⁶⁰ Joseph Andreas Jungmann: *The liturgical celebration*. Pustet, Regensburg, 1939. *Christ as the centre of religious education*. Herder, Freiburg, 1939. *Liturgy*. Rauch, Innsbruck, 1941. *The Eucharist*. Herder, Vienna, 1946. In Hungarian: *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*. Eisenstadt 1977.

that he had come from God and was returning to God.” (Jn 13:1–3). The Eucharist was established at a time of division and betrayal, yet the Church of John commemorates Jesus’ sacrifice of love. In my opinion, this love must be answered when we establish and contemplate the Eucharist in the Mass.

BIBLIOGRAPHY

- Allmen, Jean-Jacques von, *Essai sur le repas du Seigneur*. Neuchâtel: Delachaux 1966.
- Aland, Barbara: Marcion, *Versuch einer neuen Interpretation*. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol. 70, No. 4 (1973).
- Aquinas, Saint Thomas, *Catena Aurea I. Kommentár Máté evangéliumához* [Commentary on the Gospel of Matthew]. (Translated by István Lázár and György Benyik) Szeged: JATEPress 2000.
- Bayerle, Bernhard Gustav, *Johann Huss und das Concilium zu Kostnitz*. Düsseldorf 1842.
- Birmelé, André, « Théologie. Voix protestante », in *Encyclopédie de l'Eucharistie*. Paris: Cerf 2002.
- Bolyki János, *Igaz tanúvallomás – Kommentár János evangéliumához* [A true testimony – Commentary on John’s Gospel]. Budapest: Osiris 2001.
- Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*. Neukirchen/Benzinger Vlg 1989.
- Bultmann, Rudolf, *History of the Synoptic Tradition*. 1931.
- Calvin, Jean, *Institution de la religion chrétienne*. Marne la Vallée-Farel et Aix en Provence-Kerygma, 1978. Livre IV, 14, 17. (citée IRC).
- Casel, Odo, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*. 1918.
- Casel, Odo, *De philosophorum graecorum silentio mystico scrips*. 1919.
- Casel, Odo, *Die Liturgie als Mysterienfeier*. 1922.
- Capieu, Henri – Albert Greiner – Albert Nicolas, *Tous invités. La Cène du Seigneur célébrée dans les Eglises de la Réforme*. Paris: Le Centurion 1982.
- Collins, Adela Yarbro, *Mark: A Commentary (Hermeneia)*. Augsburg: Fortress 2007.
- Czagány Gábor, „Az Úrvacsora (Eukarisztia) közösségi lelkiségének jellemvonásai néhány ökumenikus példán keresztül” [Characteristics of the communal spirituality of the Communion (Eucharist) through some ecumenical examples]. In *Deliberationes* 2017/2 Szeged 2017.
- Der Heidelbergische Catechismus nebst den betreffenden Beweistellen der Heiligen Schrift*. Duisburg: Schmachtenberg 1841.
- Ernst, Josef, *Das Evangelium nach Lukas*. Leipzig: Pustet 1977.
- Ghidelli, Carlo, *Luca, Roma*. Ed. Pauline 1978.
- Grundmann, Walter, „Das Evangelium nach Lukas“. *THHK zum NT*. Berlin 1963.
- Jungmann, Joseph Andreas, *The liturgical celebration*. Regensburg: Pustet 1939.
- Jungmann, Joseph Andreas, *Christ as the centre of religious education*. Freiburg: Herder 1939.
- Jungmann, Joseph Andreas, *Liturgy*. Innsbruck: Rauch 1941.
- Jungmann, Joseph Andreas, *The Eucharist*. Vienna: Herder 1946.
- Jungmann, Joseph Andreas: *A szentmise* [The holy mass]. *Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés* [A historical, theological and pastoral review]. Eisenstadt, 1977.
- Kálvin János, *Institutio. A keresztyén vallás rendszere I–II*. [Institutes of the Christian Religion]. (translated by: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv). Budapest: Kálvin 1995.

- Kochuparambil, José, "The Pontifical Rites of the Sacramentals of the Syro-Malabar Church: Consecration of the Altar and blessing of the Oil". In *Ephrems' Theological Journal*, Jg. 11 (2007), Heft 1, S. 23–27, hier S. 24.
- Kocsis Imre, *Lukács evangéliuma* [The Gospel of Luke]. Budapest: SZIT 2007.
- Luther, Martin: « Commentaire de l'épître aux Romains », Martin Luther Oeuvres. Tome XI. Genève: Labor et Fides 1957.
- Martos Levente Balázs, *Márk evangéliuma* [The Gospel of Mark]. Budapest: SZIT 2014. Encyclical beginning with *Mediator Dei* 1947.
- Metzger, Bruce M., *Textual Commentary on the Greek New Testament*. London–New York 1978.
- Nineham, Dennis Eric, *The Gospel of St. Mark*. PGC: Baltimore: Penguin Books 1963.
- Paschasius Radbertus, *Az Úr testéről és vérérol* [On the body and blood of the Lord]. (Translated by Zoltán Rokay) Budapest: Kairosz Kiadó 2001.
- Petersen, William, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*. Leiden: Brill 1994.
- Prichard, James B. (ed.), *The Ancient Near East – An Anthology of Texts and Pictures*. Volume 1, Princeton University Press 1958.
- Rengstorff, Karl Heindrich, *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen 1978.
- Rienecker, Fritz, *Das Evangelium des Lukas*. Wuppertal 1959.
- Rordorf, Willy et al., *L'Eucharistie des premiers chrétiens*. Paris: Beauchesne 1976.
- Sacrosanctum Concilium*, order on the Holy Liturgy, 4th December, 1963.
- Schechter, Solomon – Wilhelm Bacher, "Gamaliel I". In *The Jewish Encyclopedia*. New York 1901–1906.
- Schneider, Theodor (ed.), *A Dogmatika kézikönyve II. (Eucharisztia)* [A manual of Dogmatics II. (Eucharist)]. Budapest: Vigilia 1996, 200–320.
- Schnider, Franz, „Pesach II. Judentum“. In *Theologische Realenzyklopädie* (TRE). Band 26. Berlin/New York: de Gruyter 1996.
- Schwank, Benedikt, *John*. (Translated by Alfréd Turay.) Szeged: Agape 2001.
- Schweitzer, Eduard, *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen 1993.
- Shaughnessy, Patrick, *The Eucharistic Doctrine of Guitmund of Aversa*. Rome 1939.
- Spinetoli, Ortensio da, *Lukács – a szegények evangéliuma* [Luke – the gospel of the poor]. (Translated by Alfréd Turay) Szeged: Agape 1996.
- Strack, Hermann – Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, volume IV. Munich 1975.
- Süss, Théobald, *La communion au Corps du Christ*. Neuchâtel: Delachaux 1968.
- Szunyogh Xavér Ferenc (ed.), *Magyar–latin misszále az év minden napjára* [Hungarian–Latin missal for each day for the year]. Budapest: SZIT 1933.
- Thurian, Max: *Le mystère de l'Eucharistie. Une approche oecuménique*. Paris: Centurion 1981.
- Vanyó László (ed.), *Apostoli atyák* [Apostolic Fathers]. Budapest: SZIT 1980.
- Zwingli, Ulrich, *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata* [Commentarius, that is, the explanation of true and false religion]. Budapest 1905.
- Zamfir Korinna, *A katolikus és protestáns egyháztani párbeszéd eredményei* [Results of Catholic and Protestant Church Dialogue]. Cluj: University Press 2007.

DAS ALTTESTAMENTLICHE BILD VON BEHINDERUNG UND DER OPFER

In den sozialgeschichtlichen Forschungen die gesellschaftlichen und kulturellen Auswirkungen die Religionslehren eine wichtige Rolle haben. Deswegen möchte ich – angesichts der Bedeutung der interdisziplinären Forschung – das Bild der Behinderung des Alten Testaments aus Sicht der Disability Study / Behinderungswissenschaft vorzustellen, die seit nur etwa zwei Jahrzehnten einen unabhängigen wissenschaftlichen Rang enthält. Mit Schwerpunkt des Buches Levitikus 21:17–23, weil diese biblischen Verse in vielen Fachliteraturen als Beispiele für den Diskriminierung von Personen mit Behinderungen erwähnt werden. Eine detaillierte und vielfältigen historische Analyse zeigt, dass sich der Glaube von des Volkes Israel und seine Eifrigkeit nach Perfektion mit Gott auf die absolute Eignung konzentriert haben, eine besonders wichtige Aufgabe fehlerfrei auszuführen.

Strenge Maßstäbe für die Ausübung des Hohen Priesteramts Makellosigkeit, Reinheit, körperliche und geistige Gesundheit waren nicht nur für die dienenden Priester des Tempels verbindlich, sondern vor allem für die Hohepriester und für diejenigen, die dem Ewigen Opfer darbringen durften.

Die legitime zentrale Kultstätte des Judentums war der Tempel von Jerusalem, der drei verschiedene, innerhalb eines Jahrtausends auf der gleichen Stelle errichtete Gebäude bezeichnet. Das Wort „*ur*“ heißt Stadt und die Wörter „*salom*“ oder „*salem*“ übersetzt man als Frieden. Jerusalem als „*uru salem*“ ist also die Stadt des Friedens.

Als König *David* um das Jahr 1000 vor Christus das heutige Gebiet der Stadt besetzte, verlegte er sowohl seinen königlichen Sitz, als auch das religiöse Zentrum Israels samt der Stiftshütte¹ hierher. Sein Sohn und Nachfolger *Salomon* baute den ersten Tempel. Im vierten Jahr seiner Herrschaft (967 v.Chr.) begann der Bau und er dauerte sieben Jahre. Der Tempel wurde im Jahr 960 v.Chr. fertiggestellt und stand insgesamt 373 Jahre lang. (*Bartha*, 1995. 583.) Dann im Jahr 587 v.Chr. *Nabau-kudurri-usur* zerstörte diesen, schlachtete die Hochadligen ab und verbannte ihre Familien nach Babylon. (*Bright*, 1980. 315–333.) Die Zeit der babylonischen Gefangenschaft 597–538 v.Chr. war eine der schlimmsten Prüfungen in der Geschichte der Juden.

¹ Oft ist auch als Zeltheiligtum, oder Zelt der Begegnung erwähnt.

538 v.Chr. stürzte der persische König *Kurus (Kyros) der II.* die Macht Babylons und erlaubte den Juden in ihre Heimat, die damalige Provinz *Yehud Medinata*, zurückzukehren und den Tempel von Jerusalem wiederaufzubauen. In Ermangelung genauer Daten wird die Zahl der Rückkehrer auf etwa 50.000 geschätzt.

Die Gefangenschaft, die Rückkehr und der Wiederaufbau des Tempels gehören zu den wichtigsten Ereignissen der jüdischen Geschichte und des Judaismus. Sie hatten einen bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung von Kultur und Traditionen. Die Fertigstellung des Zweiten Tempels durch den Statthalter *Serubbabel* im Jahr 515 v.Chr. erfolgte erst während der Herrschaft von König *Darius*. Der Tempel war nie mit seinem Vorgänger zu vergleichen, trotzdem diente er 500 Jahre lang dem bereits veränderten und erneuerten Kult. Im Jahre 21–19 v.Chr. renovierte König *Herodes der Große* das Gebäude im Stil und Geist der Epoche, dessen westliche Stützmauer die heutige „Klagemauer“ ist. Der Tempel von Jerusalem ist das Symbol des ständigen Kampfes und des ewigen Neuanfangs. Das Tempelgebäude wurde im Sommer des Jahres 70 nach Christus durch das Heer des Römischen Reiches physisch zerstört. (*Goldhill*, 2004. 9–17.) Im Tempel befand sich das Allerheiligste (*Debir/Dvir*), der in Stein gesperrter Ort von JHWH's (dem Ewigen) Gegenwart. „Im Tempel selbst wurde der Name Gottes ausgesprochen, außerhalb des Tempels wurde nur eine von verschiedenen Anreden verwendet.“ (*Molnár*, 2007. 503.)

Das Priestertum und das Personal jeden Kults entwickelten sich nach einer bestimmten Ordnung. Der biblische Gedanke des Amtspriestertums ist das Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses. Ihre primäre Aufgabe besteht in der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen. In der *Tanach* und im Alten Testament werden sie „*Kohen*“ genannt.

Aus dem Stamm der Leviten ging das Geschlecht der Sadduzäer, in den Schriften auch als Zadokiden genannt, hervor. Unter ihnen gab es immer eine herausragende Persönlichkeit, die in den Texten als Hohepriester bezeichnet wird. Dem Amt des Hohepriesters wurde während der zweiten Tempelzeit besondere Relevanz beigemessen. Seine Wahrnehmung in der nachexilischen Zeit verlieh ihm auch einen außergewöhnlich hohen Status. (*Xeravits*, 2008. 25–26.)

Das Amt des Hohepriesters selbst wurde nach einer sehr komplizierten Abstammungsordnung besetzt, so dass die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung von der Möglichkeit grundsätzlich ausgeschlossen war, diese Aufgabe zu erfüllen. Als weitere Bedingungen listet das „Lexikon jüdischer Traditionen“ auch auf: „Der Hohepriester (hebr. *Kohen Gadol*) muss seine Mitpriester an Kraft, Reichtum, Weisheit und in seiner Erscheinung überbieten.“ (*Untermann*, 1999. 74.)

Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels ging die religiöse Macht auf die Weisen über. Die Soldaten des Römischen Reiches eliminierten zusammen mit dem Gebäude

die gesellschaftliche Gruppe des Hohepriestertums – der Zadokiden – und die des Opferpriestertums – der Koheniten –. (*Attias und Benbassa*, 2003. 267.)

Nach der Darstellung der Rolle des Tempels in der Gesellschafts-, Religions- und Kulturgeschichte ist auch zu prüfen, welche Prämissen die Heilige Schrift für das Priestertum des Tempels vorschreibt.

Levitikus 21.

¹ Der HERR sprach zu Mose: Rede zu den Priestern, den Söhnen Aarons, und sag zu ihnen: Keiner von ihnen darf sich an der Leiche eines Angehörigen seiner Familie verunreinigen,² außer an seinen nächsten Verwandten: seiner Mutter, seinem Vater, seinem Sohn, seiner Tochter oder seinem Bruder.

³ An seiner unverheirateten Schwester, die seine nahe Verwandte blieb, da sie keinem Mann angehörte, darf er unrein werden. ⁴ Nicht aber darf er an seiner Schwester, die mit einem Verwandten verheiratet ist, unrein werden; er würde sich entweihen. ⁵ Die Priester sollen sich auf ihrem Kopf keine Glatze scheren, ihren Bart nicht stutzen und an ihrem Körper keine Einschnitte machen. ⁶ Sie sollen ihrem Gott geheiligt sein und den Namen ihres Gottes nicht entweihen. Denn sie sind es, die die Feueropfer des HERRN, die Speise ihres Gottes, darbringen; darum sollen sie heilig sein.

⁸ Du sollst ihn heilig halten, denn er bringt die Speise deines Gottes dar. Heilig soll er dir sein, denn ich bin heilig, der HERR, der euch heiligt. ⁹ Wenn sich die Tochter eines Priesters als Dirne entweiht, so entweiht sie ihren Vater; sie soll im Feuer verbrannt werden. ¹⁰ Der Priester, der unter seinen Brüdern den höchsten Rang einnimmt, auf dessen Haupt das Salböl ausgegossen wurde und dessen Hand gefüllt wurde, als er die Gewänder anlegte, soll sein Haar nicht lose herunterhängen lassen, seine Kleider nicht zerreißen, ¹¹ sich an keinem Leichnam verunreinigen, auch nicht, wenn es sich um Vater oder Mutter handelt. ¹² Er soll sich nicht vom Heiligtum entfernen, um nicht das Heiligtum seines Gottes zu entweihen; denn die Weihe des Salböls seines Gottes ist auf ihm. Ich bin der HERR.

¹⁶ Der HERR sprach zu Mose: ¹⁷ Sag zu Aaron: Keiner deiner Nachkommen, auch in den kommenden Generationen, der ein Gebrechen hat, darf herantreten, um die Speise seines Gottes darzubringen. ¹⁸ Denn keiner mit einem Gebrechen darf herantreten: kein Blinder oder Lahmer, kein im Gesicht oder am Körper Entstellter, ¹⁹ kein Mann, der einen gebrochenen Fuß oder eine gebrochene Hand hat, ²⁰ keiner mit Buckel, kein Kleinwüchsiger, keiner mit Augenstar, Ausschlag, Flechte oder Hodenquetschung. ²¹ Keiner der Nachkommen Aarons, des Priesters, der ein Gebrechen hat, darf herantreten, um die Feueropfer des HERRN darzubringen. Er hat ein Gebrechen, er darf nicht herantreten, um die Speise seines Gottes darzubringen. ²² Doch darf er von der Speise seines Gottes, von den hochheiligen und heiligen Dingen, essen. ²³ Aber er darf nicht zum Vorhang kommen und sich nicht dem Altar nähern; denn er hat ein Gebrechen und darf meine heiligen Gegenstände nicht entweihen; denn ich bin der HERR, der sie geheiligt hat.

²⁴ Das sagte Mose zu Aaron, zu dessen Söhnen und zu allen Israeliten.

Die Texte übermitteln den Lesern nur die wichtigsten Fragen, da das Vorhandensein von Hintergrundwissen als selbstverständlich angenommen wird. Dieses Hintergrundwissen wird durch die Disziplinen der Theologie geordnet und festgehalten. In der Ver-

gangenheit, vor der Zeit der heutigen wissenschaftlichen Systematisierung, gab es diese Struktur der Schriftauslegung bereits und wurde von den Schriftgelehrten ausgeübt.

Somit geht es in den Texten nicht um Ausgrenzung, Stigmatisierung oder irgendeine andere Art von Diskriminierung, sondern um den allgegenwärtigen Perfektionismus, mit dem der Mensch – in diesem Fall das Volk Israel – auf seinen Schöpfer zugeht. Die Priester absolvierten im Namen des ganzen Volkes und aller Juden, als Repräsentanten des vom Gott auserwählten Volkes, ihren Tempeldienst. Sie selbst sind die ausgewählten Repräsentanten, die das Opfer, als Geschenk der Menschen, Gott darboten.

Man soll darin nichts Anstößiges finden, wenn die Menschen das vollkommene Geschenk mittels der geeignetsten Person dem Beschenkten überreichen wollten.

Was dies im Mittelalter radikal neu interpretierte, ist das die philosophische Erklärung von transzendentalen Eigenschaften, als Repräsentation von transzendentalen Werten zu erwähnen. Die Idee ist bereits in der Philosophie von Sokrates aufgetaucht und ist nichts anderes als die platonische „Idea“ oder das „Morphé“ von Aristoteles. (Ross, 2001. 210–221.) Es bezeichnet also eine Art ewigen Wert, unabhängig von den Regeln dieser physischen Welt, die an sich und in der Realität in der Welt der Ideen existiert, aber unsere Erfahrungswelt ist nur eine Art unvollkommene Darstellung davon, eine Art Schattenbild. Transzendente Konzepte sind jene Eigenschaften, die allein in Gott vollständig vorhanden sind, als unzerstörbar, als eine Art ewiges und perfektes Maß, aber diese können nur vorübergehend von Menschen besessen werden. Das sind die Begriffe gut, wahr, schön, ewig, existiert und heilig, diese miteinander in Beziehung zu Gott austauschbar und synonym sind.

In diesem Bezug war der Mensch, der der göttlichen Vollkommenheit am nächsten war, – sowohl mit seiner inneren, als auch seinen äußeren Eigenschaften- das hochgradigste Sinnbild des göttlichen Ebenbildes.

Nach dem Buch der Leviten *„Aber zum Vorhang soll er nicht kommen noch zum Altar nahen, weil ein Fehler an ihm ist, dass er nicht entheilige, was mir heilig ist“*. (Lev 21,23)

Ein Kranker befindet sich in einem offensichtlichen Zustand der sterblichen Unvollkommenheit. Wenn seine Krankheit oder Verletzung lebenslang bleibend ist, dann bezeichnet man diese Person im modernen Sprachgebrauch als einen Behinderten. Dementsprechend entspricht dieses Wesen nicht dem göttlichen Abbild, somit wird seine Zugehörigkeit zu der profanen, gewöhnlichen Welt gegenüber der „Heiligen“ hervorgehoben. Angesichts der heiligen Vollkommenheit wäre die Betonung des Profanen ein Widerspruch in sich selbst.

Ein weiterer Fakt ist, dass die Erhebung einer Person in das Amt des Hohepriesters nicht durch eine demokratische Wahl entschieden, sondern durch eine strenge, urgesetzlich geregelte und vererbte Auswahlordnung vorgenommen wurde. Sie hing von

den gesellschaftlichen Bräuchen der jeweiligen Epoche ab und entwickelte sich über ein Jahrtausend. (Renner, 2011. 3.)

Basierend auf dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft können wir viele von den Thesen der Gebote Mose erklären, aber die aus dem damaligen Glauben entspringende Verfügungen hatten auch rationale Folgen, wie das Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch oder die Beschneidung.

Davon abweichend ist die Beschreibung und Zusammenfassung von Behinderungen, wodurch man für das priesterliche Amt bzw. den priesterlichen Dienst ungeeignet ist. Die spätere Tradition differenziert die Krankheiten weiter, so unterscheidet Rabbi *Mose ben Maimon* bereits 90 Behinderungsarten, weswegen die Priester aus dem Tempeldienst ausgeschlossen werden können. (Sachs, 1988. XI.) Obgleich gab es seit lange in der 12. Jahrhundert keinen Jerusalemer Tempel mehr.

Das einwandfreie Benehmen, die moralische Führung – und sogar die Tugenden der Familienmitglieder – wird von dem Gesetz ebenso streng und detailliert vorgeschrieben. Im Falle der obersten Tempelpriesterschaft sprechen wir über den Grundsatz der hochgradigsten Tauglichkeit und keinesfalls von willkürlichem Ausschluss.

Levitikus 21

⁷ Sie dürfen weder eine Dirne noch eine Entweihte noch eine Frau heiraten, die ihr Mann verstoßen hat; denn der Priester ist seinem Gott geheiligt.

¹³ Er soll nur eine Jungfrau heiraten. ¹⁴ Eine Witwe, eine Verstoßene oder eine Entweihte, eine Dirne, darf er nicht heiraten; nur eine Jungfrau aus seinem Stamm darf er zur Frau nehmen; ¹⁵ sonst würde er seine Nachkommenschaft unter seinen Stammesgenossen entweihen; denn ich, der HERR, bin es, der ihn heiligt.

Um den Perfektionismus des göttlichen Respekts zu steigern, galt es die ausführlichen gesetzlichen Vorschriften bezüglich der körperlichen Kriterien der als Opfergeschenk dargebotenen Tiere zu beachten.

Levitikus 22

¹⁷ Der HERR sprach zu Mose:

¹⁸ Rede zu Aaron, seinen Söhnen und allen Israeliten und sag zu ihnen: Jeder aus dem Haus Israel oder von den Fremden in Israel, der seine Opfergabe wegen eines Gelübdes oder freiwillig bringt und sie für den HERRN als Brandopfer darbringt, ¹⁹ muss, damit ihr Wohlgefallen findet, ein fehlerloses, männliches Tier von den Rindern, Schafen oder Ziegen darbringen. ²⁰ Ihr dürft kein Tier mit einem Gebrechen darbringen, denn ihr würdet damit kein Wohlgefallen finden. ²¹ Wenn jemand ein Heilopfer für den HERRN darbringt, sei es, um ein Gelübde zu erfüllen, oder sei es als freiwillige Gabe, so soll es ein fehlerloses Rind oder Schaf oder eine fehlerlose Ziege sein, um Wohlgefallen zu finden; es darf kein Gebrechen haben. ²² Ihr dürft dem HERRN kein Tier opfern, das blind ist oder zerbrochene Gliedmaßen hat, das verstümmelt ist oder einen Auswuchs, einen Ausschlag oder eine Flechte hat. Kein Stück von solchen Tieren dürft ihr auf den Altar als ein Feueropfer für den HERRN legen. ²³ Ein Rind oder ein Schaf oder eine Ziege, die ent-

stellt oder verstümmelt sind, kannst du als freiwillige Opfergabe verwenden, aber als Einlösung eines Gelübdes wird es nicht wohlgefällig angenommen werden.²⁴ Ihr dürft dem HERRN kein Tier darbringen, das zerdrückte, zerschlagene, ausgerissene oder abgeschnittene Hoden hat. Ihr dürft das in eurem Land nicht tun²⁵ und ihr dürft kein solches Tier aus der Hand eines Fremden erwerben, um es als Speise eures Gottes darzubringen. Ein Schaden ist an ihnen; sie haben ein Gebrechen; sie würden für euch nicht wohlgefällig angenommen werden.

Aus diesem Zitat geht nicht nur die Bedeutung der Qualitätsanforderungen der Opfertiere hervor, sondern auch der Grund für die perfekte Verwirklichung der göttlichen Erwartungen, „*weil es nur so teuer wird*“ und „*weil es keins Gefallen findet*“. Sowie das Gottesgeschenk als auch die darbietende Person dürfen nur die Vollkommensten und Makellosesten sein.

Diese Beschreibung entspricht den Gedanken von *Saadia Gaon* und *Maimonides* sowie dem Prinzip, dass man dem Schöpfer, dem allmächtigen und erhabenen Gott, kein fehlerhaftes – sogar von dem Menschen geringgeschätzten Rest – Geschenk als Opfer darbringen soll, sondern dass diese Gabe in der Tat ein Opfer sein soll. Das Opfer soll im wahrsten Sinne des Wortes aufgefasst werden, in dem sich der Mensch und die Gemeinschaft selbst opfert. Schließlich entsagt man so den schönsten und stärksten Tieren und der guten Ernte, dass die Opfergabe die Selbstopferung und den Verzicht des Menschen bzw. der Gemeinschaft widerspiegelt. Mit diesem Gesetz wird die Haltung des Geschöpfes zu seinem göttlichen Schöpfer definiert.

Spezielle Gewänder, Kleider, Accessoires und Schmuck dienen als Zeichen der liturgischen Sakralität, die das Heilige von dem Profanen trennen. Die Geschichte hat gezeigt, dass das Priestertum in allen Religionen spezielle Kleidung trug, die sich von der alltäglichen, weltlichen Kleidung in Farbe und Schnitt unterschied.

Für die Ausführung heiliger Handlungen und das Tragen des Ornaments des jüdischen Hohepriesters waren bestimmte körperliche Gegebenheiten notwendig. Neben den philosophischen Erläuterungen ihrer religiösen Bedeutung ist es auch notwendig die physikalischen Eigenschaften dieser Bekleidung zu untersuchen, deren detaillierte Beschreibung in der Tanach an mehreren Stellen erscheint.

Exodus 28

³ Rede mit allen Sachkundigen, die ich mit dem Geist der Weisheit erfüllt habe; sie sollen Aarons Gewänder anfertigen, damit er geheiligt sei und mir als Priester dient.⁴ Das sind die Gewänder, die sie anfertigen sollen: Brusttasche, Efod, Obergewand, Leibrock aus gewirktem Stoff, Turban und Gürtel. Sie sollen also für deinen Bruder Aaron und für seine Söhne heilige Gewänder anfertigen, damit er mir als Priester dient.⁵ Sie sollen dazu Gold, violetten und roten Purpur, Karmesin und Byssus verwenden.

Exodus 39

²⁵ Sie machten Glöckchen aus reinem Gold und befestigten die Glöckchen zwischen den Granatäpfeln am Saum des Mantels, ringsum zwischen den Granatäpfeln: ²⁶ ein Glöckchen und ein Granatapfel abwechselnd ringsum am Saum des Mantels für den Dienst, wie es der HERR dem Mose befohlen hatte.

Erwähnenswert ist auch, dass die einzelnen Bestandteile der Bekleidung nicht nur für praktische Zwecke angedacht waren, sondern auch verschiedene symbolische Bedeutungen hatten. Eines der bildhaftesten Symbolpaare stellen die Glocke und der Granatapfel dar. „Goldglocke und Granatapfel rings um den Rand des Gewandes herum. Wort und Tat als unzertrennbare Einheit, in ihrer Reihenfolge innerhalb des Dienstes. Nebeneinander und nacheinander, sich gegenseitig vollständig deckend, sich ergänzend. Keines von beidem darf fehlen.“ (Szécsi, 2013. 16.)

Das purpurfarbene Gewand bestand aus einem eher aus Wolle oder aus Leinen gefertigten Stoff. Die Dichte des eingewebten Goldes ist mit 19 gr/cm³, unter den in der Natur vorkommenden Elementen, eine der höchsten. Es ist allgemein nicht bekannt, wie viele Glocken das hohepriesterliche Gewand zierten und auch nicht, wie dick die Goldfäden des Ornaments waren. Wir können jedoch mit Sicherheit behaupten, dass dieses Gewand eine von Weitem sichtbare, spektakuläre Bekleidung war, denn zu dieser Zeit durften nur Könige und Herrscher Purpur tragen. Mit den Accessoires zusammen kann man davon ausgehen, dass es sich dabei um ein reines Goldgewicht in der Höhe von mindestens 5kg handelte. Hinzu kommen der vermutlich ausgetrocknete oder aus Stoffen gefertigte Granatapfel und das Gewicht der Bekleidung, die Haube oder des Turbans und der Krone mit weiteren Accessoires. Somit kann angenommen werden, dass der Ornat des Hohepriesters nach vorsichtigen Schätzungen mindestens 15kg wog. Unter den klimatischen Bedingungen musste der Hohepriester während der liturgischen Zeremonie stehen und das volle Gewicht des Ornaments tragen, um so das gesamte Volk vor dem Höchsten Gericht JHWH's (den Ewigen) zu vertreten.

Die ausführliche Beschreibung dessen findet sich in dem Exodus 28 und 39 sowie im 45. Kapitel vom Buch Jesu, des Sohnes Sirachs. Im Kapitel 50 des letzteren werden die Aufgaben des Hohepriesters thematisiert.

Sirach 45

¹⁶ Er erwählte ihn aus allen Lebenden, / um dem Herrn ein Ganzopfer darzubringen, Rauchopfer und Wohlgeruch zum Gedächtnis, / für das Volk zur Versöhnung.

Bestimmte Zeremonien wurden von ihm alleine durchgeführt, bei anderen durfte der Hohepriester Gehilfen haben. „Als der Hohepriester in den Tempel kam, um zu niederfallen wurde er von drei Helfern, einem zu seiner Rechten, einem zu seiner Linken und von einem Dritten über den Edelsteinen, gestützt.“ (Molnár, 2007. 503.)

Von der katholischen Liturgie bis zu den vedischen Opfern gelten alte Rituale nur, wenn das Ritual fehlerfrei durchgeführt wird. Die strengen Vorschriften der Beständigkeit, genauer gesagt die auf die sakrale Ebene gehobene äußere und innere Präzision, können auch in anderen Religionen zurückverfolgt werden. In diesem Fall ist die körperliche Genauigkeit sozusagen die physische Konformität die Garantie der Heiligkeit für die Beständigkeit des perfekten Ablaufes bei der Durchführung der Bewegungen. Gegebenenfalls wäre ein Hohepriester mit etwaigen Bewegungsbehinderungen nicht in der Lage gewesen, die mehrstündigen Liturgien vollständig und vollkommen durchzuführen. Alles muss genauso durchgeführt werden, wie es die Vorgänger bereits taten und wie es Gott oder die Gottheiten von Anfang an bestimmten. Für die Menschen des Altertums war es *„Norm, sogar Tugend sich so zu verhalten, wie sich andere verhielten, so zu handeln, wie sich die Menschen immerdar verhalten haben. [...] Alle Bereiche des menschlichen Lebens – die Erzeugung, das soziale Leben, die Familie und das Privatleben– werden nur insoweit interpretiert und genehmigt, als dass sie Bestandteile des Sakralen sind und den uralten Riten seit Anbeginn der Zeit folgen.“* (Németh, 2004. 14.) Daher kann jegliche fehlerhafte Darbietung des Opfers in keiner Weise der Beziehung zwischen Gott und dem Volk dienen beziehungsweise den Zorn der Gottheit auf die ganze Gemeinschaft ziehen. *„Die semitischen Völker hatten ein furchterregendes und schreckliches Gottesbild. Sünder sollen zwar Gottes Nähe meiden, jedoch muss Gott ebenfalls Distanz zur Welt wahren, denn seine Nähe könnte ernsthafte Schäden verursachen. Der Profane kann Ihn entweihen und im Gegenzug kann Gott die Welt ins Verderben stürzen. Das ist er Grund für Gottes Transzendenz. Diese Auffassung ist im israelischen Glauben am stärksten vertreten.“* (Varga, 1938. 313.)

Man muss die Ausschlusskriterien vom jüdischen Hohepriesteramt in diesem Licht sehen und deuten. Diese galten jedoch nur für die obersten sozialen Schichten. (Renner, 2011. 2–3.)

Die Kranken und Behinderten konnten selbstverständlich an den Gottesdiensten beziehungsweise Feierlichkeiten teilnehmen.

Levitikus 21

²² Doch darf er von der Speise seines Gottes, von den hochheiligen und heiligen Dingen, essen. ²³ Aber er darf nicht zum Vorhang kommen und sich nicht dem Altar nähern; denn er hat ein Gebrechen und darf meine heiligen Gegenstände nicht entweihen;

Die Aussätzigen (Leprakranke) waren als einzige aus der Gesellschaft ausgeschlossen, da ihre vollständige Ausgrenzung – aufgrund mangelnder ärztlichen Behandlungsmöglichkeiten – als eine gesundheitlichen Zwangslösung zugunsten des Überlebens der Gesellschaft erfolgte. (Sachs, 1988. XI)

Der Tempel von Jerusalem existierte etwa 1000 Jahre lang. Während dieser Zeit erneuerte sich der religiöse Kult zwei Mal und der Gebäudekomplex wurde zwei Mal auf- und einmal umgebaut. Die historischen Veränderungen zogen gesellschaftliche Wandel nach sich, denen das religiöse Leben und die liturgische Ordnung folgen mussten. Dementsprechend durfte sich die gesellschaftliche und religiöse Bedeutung des Hohepriesteramtes deformieren und die Deutung der Gottesfurcht der hellenistischen Zeit ändern. Daraus folgend konnte der Rolle des Hohepriesters und der Wahrung der persönlichen Auswahlkriterien im Laufe der Geschichte nicht immer die gleiche Bedeutung beigemessen werden. Da seit der persischen Ära der Titel des Hohepriesters erblich wurde, gab es erbitterte Kämpfe um die Besetzung dieses Amtes. Zur Zeit der persischen Besetzung hatten die Juden sowohl ein weltliches als auch ein religiöses Oberhaupt. Dies ändert sich im Zeitalter des Hellenismus, wo nur noch das religiöse Amt des Hohepriesters, als Repräsentant des Volkes erhalten blieb. Die Anwärter dieses Amtes konkurrierten miteinander und bestachen den Herrscher der Seleukiden. (Kessler 2011. 187–191.)

2 Makkabäer 4

²³ Drei Jahre darauf schickte Jason den Menelaus, den Bruder des vorhin erwähnten Siemeon, zum König; er sollte ihm das Geld überbringen und schwebende Verhandlungen über wichtige Staatsgeschäfte zum Abschluss bringen. ²⁴ Menelaus verschaffte sich jedoch Empfehlungen an den König, trat als bedeutender Mann auf und schmeichelte ihm, überbot Jason um dreihundert Talente Silber und brachte so das Amt des Hohepriesters an sich. ²⁵ Mit den königlichen Ernennungsurkunden kam er zurück. Sonst hatte er nichts an sich, was des hohepriesterlichen Amtes würdig gewesen wäre. Stattdessen besaß er die Leidenschaft eines rohen Tyrannen und die Wut eines wilden Tieres. ²⁶ Jason, der seinen eigenen Bruder hinterlistig verdrängt hatte, wurde nun selbst durch einen anderen hinterlistig verdrängt und als Flüchtling ins Ammoniterland vertrieben. ²⁷ Menelaus hatte sich zwar der Herrschaft bemächtigt, machte jedoch keine Anstalten, das Geld aufzubringen, das er dem König versprochen hatte, ²⁸ obschon Sostratus, der Befehlshaber der Burg, ihn wiederholt mahnte; dieser hatte nämlich die Gelder einzutreiben. Deswegen bestellte der König beide vor sich.

Auf dieser Grundlage ist es nicht richtig, den Ausschuss von Menschen mit Behinderung vom Hohepriesteramt als Diskriminierung zu interpretieren, da es von vornherein notwendig war eine Vielzahl von Voraussetzungen zu erfüllen, die sehr gut nachvollziehbare und schwerwiegende Gründe hatten. Der Hohenpriester des Jerusalemer Tempels vertrat das auserwählte Volk vor JHWH und war durch das Opfer eine Garantie für die lebenswichtige Beziehung zwischen dem Schöpfer und seine Schöpfungen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Attias, J. Ch. és Benbassa E. (2003): *A zsidó kultúra lexikona*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Bartha Tibor (1995 szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*. Kálvin János Kiadó, Budapest.
- Bright, J. (1980): *Izráel története*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztály, Budapest.
- Goldhill S. (2004): *A Jeruzsálemi Templom – A zsidók, keresztények és muszlimok szent helyének története*. Gold Book Kiadó, Debrecen.
- Molnár Ernő (2007. szerk.): *A valódi Talmud*. Makkabi Kiadó, Budapest.
- Németh András (2004): *Az ember és „világaink” változásai*. In: Németh András és Pukánszky Béla (szerk.): *A pedagógia problémátörténete*. Gondolat Kiadó, Budapest. 11–98.
- Kessler, R. (2011): *Az ókori Izrael társadalma*. Kálvin Kiadó, Budapest.
- Renner, R. (2011): *Inklusion und Exklusion von Menschen mit Behinderung aus Sicht der jüdischen Religion*. URL: <http://bidok.uibk.ac.at/library/renner-judentum.html>; 2012.11.21.
- Ross, D. (2001): *Arisztotelész*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Sachs, S. (2000): *Zur Stellung des behinderten Menschen in der jüdischen Überlieferung*. In: Droys, D. (szerk.): *Heilpädagogik im deutschen Judentum*. LIT Verlag, Münster. V–XXXI.
- Szécsi András (2013): *Csengettyű meg gránátalma*. Center-Print, Debrecen.
- Unterman, A. (1999): *Zsidó hagyományok lexikona*. Helikon Kiadó Budapest.
- Xeravits Géza (2008): *Tanulmányok az ókori zsidóság kultuszáról*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Varga Zsigmond (1938): *Bibliai vallástörténet*. Szerző saját kiadása, Debrecen.

RITE OF NIGHTLY PRAYER. NOTES ON LUKE 6:12

“One of those days Jesus went out to a mountainside to pray, and spent the night praying to God.” Since the exodus eventuated at night, in later Jewish tradition night-time received special attention. A number of Bible passages testify a close connection between night time praying and sleeping patterns. Modern studies shed light on the anthropology of sleep in the Ancient World, and also attest the importance of nightly prayer in Near Eastern sources. We see this practice incorporated in the daily prayer-rite of Early Christianity. Though the ritualized practice of nocturnal prayer could be found mainly in the later cultic settings (e.g. the Qumran community), the study argues that the practice of nighttime prayer was not unordinary within the Second Temple period, and thus, in the case of Jesus.

I. REMARKS ON THE EARLY DEVELOPMENT OF PRAYER

There are two topics of major importance in rabbinic age regarding the practice of prayer.¹ One is the intention of formalizing prayer, the endeavour to define the rules of proper words, forms and time. The other is that following the age of destruction of church, we encounter the mention of two prayers: *Sema Jisraël*, and *Amidah* or *Tefilláh* (“the Prayer”), which later was referred to as the *Eighteen Benedictions* (*She-moneh Esreh*). Reference to formalization and repeated use can be noticed in the case of Our Father, as well, if we compare the Luke version, that is closer to Q-source, with the Mt version, which is more popular in congregation practice. Academic literature dealing with the prayer Our Father offers a parallel with two earlier Jewish prayers. One of them is *Kaddish*, and the other one is the *Amidah* or *Eighteen Benedictions*.

The difficulty lies in the fact that these texts were not included in tannaitic documents², so today the parallel given by J. Jeremias is considered anachronistic by many.

¹ See Ursula SCHATTNER-RIESER: The Lord’s Prayer in the Context of Jewish-Aramaic Prayer Traditions in the Time of Jesus. In: Daniel A. SMITH – Christoph HEIL (ed.): *Prayer in the Sayings Gospel Q [Das Gebet in der Logienquelle Q.]*, WUNT, Mohr-Siebeck, Tübingen 2019, 23–56.

² For textual history see Reuven KIMELMAN: The Shema and the Amidah: Rabbinic Prayer. In Mark KINLEY (ed.): *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology*. Routledge, London 1997, 108–120.

Heinemann, for example draws attention to the fact that the written form of Kaddish is not known earlier than the period of Talmud at the end of the 5th century, thus

“can hardly be considered an example of ‘Jewish norms of prayers’ in the first century.”³

Petuchowski reminds us that an Old-Kaddish, a previous form of Kaddish is not known, and the one used today has several variations. There is no evidence what an earlier Kaddish was like, if there was one at all. However, it is indisputable that there is a strong connection between the late synoptic form of Our Father and Kaddish, but their literal interconnection is more complicated, than one could wish, and might have been of both directions. So, the question is: were there known and widely used Jewish prayers before 70 A.D.? According to our present knowledge, there were no written prayers. Petuchowsky categorically summarizes the opinion regarding this question:

“There was no prayer book in the biblical period. There was no actual book of prayers in the Rabbinic period. In fact, the Rabbis were opposed to the writing down of prayers [b. Šabb. 115b], considering those who did write down prayers to be as reprehensible as those who would burn the Torah. Not until the ninth century C.E. do we get a written Order of Service for Jewish worship.”⁴

There are just few who argue with the statement the demand for regulating prayer appeared in the last part of the first century,⁵ and that previously – so in the time of Jesus and formation of Q – prayer belonged to personal spiritual life. However, it would be unwise to presume that the prayers mentioned above, and the basic forms of prayers were not present before the age of destruction of Temple.

Josephus Flavius refers to the custom of two prayers daily, though it is unquestionable that he wrote after 70, thus he might refer to a later practice.⁶ In Jewish studies of recent years the earlier paradigm seems to vanish regarding the Synod of Jamnia, which –according to earlier view – finalized the canon of the Old Testament

³ Joseph HEINEMANN: *Prayer in the Talmud: Form and Patterns*. De Gruyter, Berlin – New York 1977, 81.

⁴ Jakob J. PETUCHOWSKI: Jewish Prayer Texts of the Rabbinic Period. In: PETUCHOWSKI – Michael BROCKE (ed.): *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. Seabury, New York 1978, 21–44, see also 37–39 for variations (Half Kaddish, the Rabbis' Kaddish, and the Burial Kaddish).

⁵ For some great developmental analysis see Lee I. LEVINE: The Development of Synagogue Liturgy in Late Antiquity. In Eeik M. MEYERS (ed.): *Galilee Through the Centuries: Confluence of Cultures*, Duke Judaic Studies 1, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 1999, 123–144; Jeremy PENNER: *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, STDJ 104, Brill, Leiden 2012, especially 19–20.

⁶ For critical observations see Steve MASON: *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*. Brill, Leiden 2001, 100.

at around 100 A.D., and it defined the liturgical practice in synagogues.⁷ It is more probable that there was a continuation of organic development in the religious life before and after 70.

In what follows, we attempt to examine the subject by narrowing it down to the question of the rite of nighttime prayer.

I would like the reader to focus to the Lk reference, according to which

“Each day Jesus was teaching at the temple, and each evening he went out to spend *the night on the hill* called the Mount of Olives.” (Luke 21:37),

and as detailed by 6:12:

“One of those days Jesus went out to a mountainside to pray, and *spent the night praying* to God.”

When we add notes to the night prayers of Jesus, we do not describe the continuation of rites of night prayers before and after 70 as a lineal improvement, but rather showing layers of customs developing parallelly.

2. THE COSMOLOGICAL AXIS IN THE FORMATION OF THE RITE OF NIGHT PRAYER

Another layer of tradition in the formation of the rite of night prayer is connected to the worldview of existence of heavenly creatures (“in-between creatures”) populating the sky. Erika Reiner’s monography (*Astral Magic in Babylonia*) presents in a very comprehensive way the oriental culture and their echoes in the West, where forces populating the world demons and ghosts, gods connecting to stars and celestial bodies become visible during the night and prompt people for religious activities, and how this understanding of reality determined nighttime religious activities, including rituals and prayers.⁸

The dreadful night and the prayer for liberation are often mentioned together in the Bible, it is one of the main motifs of the lament psalms (e.g. Pss 5; 16; 17; 42; 49; 57; 59; 63; 77; 88; 130; 143; 148) On the other side, Mouton draws attention to the positive aspect: in the ancient Near Eastern worldview one felt closer to the deities and

⁷ XERAVITS Géza: A jamniai zsinat mítosza. [The Myth of the Synod of Jamnia] Vigília 77 (2012) 402–409.

⁸ Erika REINER: *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society. Transactions Vol 85. Part 4), The American Philosophical Society, Philadelphia 1995. For a newer survey see N. M. SWERDLOW (ed.): *Ancient Astronomy and Celestial Divination*. The MIT Press, Cambridge, MA 1999.

spirits at night-time, spirits were thought to be most active at night, thus the prayer seemed to be more efficient if practiced by night.⁹

Oppenheim points to the fact, that this “pagan” worldview and practice are against the biblical tradition of monotheism, and thus the protest against altars, shrines in houses and religious practices from this mythological world become more and more accentuated.¹⁰ This can be well followed through Deuteronomist, Isaiah and Jeremiah to the Priestly writer.¹¹ However, the vehemence of this protest shows the subsistence of this practice in folk religion.

There were several strategies for decreasing the tension between mythological view and the monotheist religious progress in the time of the Second Temple. As a result, praying according to the segments of the day becomes a more general practice, especially in the recitation and timing of incantational and apotropaic (intended to turn away harm or evil influences) prayers.¹²

These strategies unfolded in two main directions, mentioning briefly below.

First, the integration of celestial bodies and their movements into the monotheistic religious worldview. Night is still populated by visible celestial bodies, but they are not the representation of strange gods and forces any more, but the creatures carrying the will of the one God who created everything.¹³ Among many examples¹⁴ the ordered connection between angels and stars is most apparent in the Qumran Hymns (*Hodayot*),¹⁵ where God is presented as one worshipped by his creatures, including earthly and heavenly creatures, humans and cosmic beings:

⁹ A. MOUTON: ‘Dead of Night’ in Anatolia: Hittite Night Rituals. In: *Religion Compass* 1 (2007) 1–17.

¹⁰ A. Leo OPPENHEIM: A New Prayer to the ‘Gods of the Night.’ *Analecta Biblica (Studia Biblica et Orientalia* 3) 12 (1959) 282–301.

¹¹ For biblical examples see Mark S. SMITH: *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford University Press, New York 2003, 62–65. See also, especially in connection with prayer life: S. NOEGEL – J. WALKER – B. WHEELER (eds.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. The Pennsylvania State University Press, University Park, PN 2003.

¹² For an overview see Esther ESHEL: Apotropaic Prayers in the Second Temple Period. In: E. CHAZON (ed.): *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*. (Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, January, 2000) STDJ 48, Brill, Leiden 2003, 2003, 19–23.

¹³ Cf. K. von STUCKRAD: *Das Ringen um die Astrologie: Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*. de Gruyter, Berlin 2000, 168–180.

¹⁴ For example: Enochic Book of the Watchers (1 En. 1–36); Also 1 En. 75:3; 1 En. 82:9–20; 2 En. 4:1–2; Jubilees 2; Tobit 3:18; 4Q 289; 4Q408 3 + 3a 5–11; 4Q502 27 3; 4Q503 7–9 3–4.

¹⁵ For hebrew expressions see FRÖHLICH Ida: Teremtés a Tóbitban. [Creation in Tobit] In: SZÉCSI József (ed.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2010*. Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2011, 55–74, especially 61–62.

“they came to be ho[ly] angels [and]m eternal spirits in their dominions: luminaries according to their mysteries,
stars according to [their] paths, [stor]m [winds] according to their task, shooting stars and lightning according to their service, and storehouses” (1QH a IX 13–14)¹⁶

Second, the universe becomes the “cosmic watch” of religious life by the regular, cyclic functioning, where devout joins the choir of the angles worshipping God, as we see in the Community Rule (1QS X, see below). Earlier we see two important hours for prayer, in the morning, and at night, which is completed by the one at noon and one at midnight, as we can see in the fully developed practice of Qumran community. The dreadfulness of night, and the glory of night sky resulted mainly in two types of prayers: apotropaic (protection) prayers and prayers of praise, especially in choir with the heavenly angels.¹⁷ This regulated practice of Qumran suggests that by the time of Jesus a regular nocturnal prayer-life is historically plausible.

But why would people stay awake at night? In order to answer this question, we turn toward the anthropology of sleep.

3. THE ANTHROPOLOGICAL SLEEPING AXIS IN THE FORMATION OF THE RITE OF NIGHT PRAYER

It is well-known that night was divided into three parts in the time of Jesus, and this was connected with the change of guards: the evening guard lasted from sunset until 9–10 o’clock, the first night ran at 1–2 after midnight and the morning guard until morning.¹⁸ The Romans, during the age of Jesus, divided the night into four parts, calling them first, second, third and fourth guard. The extra guard was between 3 and 6 o’clock in the morning.

The rationality behind dividing night is however not so well-known. This is cleared by anthropological researches on sleeping habits in the ancient times. The theory of two-phased sleeping/sleep in two shifts/segmented sleep is signed by Roger Ekirch. As for this new field of study, states:

¹⁶ Hartmut STEGEMANN – Eileen SCHULLER (ed.): *Discoveries in the Judaean Desert, vol. XL: Qumran Cave 1.III: 1QHodayot a: With Incorporation of 4QHodayot a-f and 1QHodayot b* (Discoveries in the Judaean Desert 40. vol. 3). Oxford University Press, Oxford 2009, 130.

¹⁷ ESHEL: *Apotropaic Prayers*, 21–22.

¹⁸ See George CUPCEA: Timekeeping in the Roman Army. In: *The Classical Quarterly*, Volume 67, Issue 2, (2017) 597–606.

“...social historians have normally displayed less interest in the mundane exigencies of human behavior than in broader issues relating to class, religion, race, and gender. Only recently have scholars systematically begun to address how individuals genuinely lived...”¹⁹

Ekirch discusses in details human nighttime sleeping patterns (circadian rhythms), and concludes, that before modern age, people divided sleeping hours into two parts: first and second sleep.²⁰ Erik’s historical treatise, employing contextual knowledge of recent sociological, anthropological, and scientific research, suggest that several contemporary resources, diaries, notes, medical manuals reveal what the waking hours between the two sleeps were like. Before the appearance of artificial, affordable lightings, people went to bed just after sunset, and they got up right after midnight for one-two hours, and then they went back to bed again by night. They were quite active between the two sleeps, and carry out activities that did not need much light, as such:

“Families rose to urinate, smoke tobacco, and even visit close neighbours. Many others made love, prayed, and most important historically, reflected on their dreams, a significant source of solace and self-awareness.”²¹

The time spent awake between the “first sleep” and the “second sleep” was the best time for self-reflection. The explanation of the habit of interpreting dreams by pre-modern people can also be found here. Besides the spiritual explanation there is a physiological one as well: the longer and shallower segmented sleep provided more REM (dreaming) phases, which could be interpreted during the dark hours of the night. This was also the best time for procreation recommended by contemporary doctors.

Expression referring to segmented sleep can be found in writings of Greek and Latin writers as well. For example Plutarch and Thucydides refer to the first phase by *πρῶτος ὕπνος* (*protosz hüpnosz*) and Latin authors use the expression of *concubia nocte*.²²

¹⁹ A. Roger EKIRCH: *Sleep We Have Lost: Pre-industrialized Slumber in the British Isles*. In: *The American Historical Review* 106 (2001) 343–386, 345.

²⁰ A. Roger EKIRCH: *At Day’s Close, Night in Times Past*. W. W. Norton & Company, New York: 2005, esp. 300–323.

²¹ Idem, xxvi–vii.

²² Often translated into English generally as something occurring in the night time, it can mean “first sleep”. See D. P. SIMPSON: *Cassell’s Latin Dictionary: Latin-English, English-Latin*. Macmillan, London – New York, 1977. Plutarch concretely mentions “in the night, in between the sleeps” (καὶ νύκτωρ ὑπὸ χάρας διὰ μέσων τῶν πνῶν). *Them.* 28.4.

Quite some stories from the Bible might present the phenomenon of this circadian driven segmented sleep as William Holladay²³ point out. For example Ruth's night talk with Boaz, Samson carrying off the gates of Gaza (Judges 16:3), and also several references in the Psalms of night prayers, like:

"At midnight I rise to praise you, because of your righteous rules (119:62)

There are examples in the New Testament, too. Among the already mentioned parable of the friend at night, there is the parable of the ten virgins awaiting the bridegroom, the shepherd guarding throughout the night and the conversation with Nicodemus that also happened at night. Possibly thus could be seen the praying and singing hymns to God in the prison of Philippi by Paul and Silas (Act 16:25)

Considering our topic, it is more interesting that Jesus, who was born during the night, often spends time at night with praying, and he often spends the time of the fourth guard active. For example, according to Mark 6:48 he went to the disciples walking on the lake during the fourth guard. In Mark 13:35 when he calls them for always keeping watch, he mentions all four guards: evening, midnight, when the rooster crows and morning. Spending time with God is often more important than physical rest.

Even from this brief overview we can conclude that in the time of Jesus, daytime and night-time had a more natural connectedness in religious life.

4. ATTEMPTS TO LEGITIMIZE FIXED DAILY PRAYER

Another evolutionary axis would be the legitimization of fixed daily prayer – including nighttime prayer – by rooting the practice in the Bible, and also by reinterpretation of sacrifice.

As for the biblical legitimization, the most commonly cited proof-text points to the Shema liturgy, found in²⁴ Deuteronomy 6:7:

"Impress them on your children. Talk about them when you sit at home and when you walk along the road, when you lie down and you get up."

We see after the Babylonian exile how this passage became the major focus of everyday devotional life and prayer practices. Considering our topic, the end of this quotation

²³ William HOLLADAY: Indications of Segmented Sleep in the Bible. In: *Catholic Biblical Quarterly* 69 (2007) 215–221.

²⁴ Strictly speaking the Shema liturgy, in its post-Babylonian form incorporate three biblical passages, such as: Deut 6:4–9; Deut 11:13–21 and Num 15:37–41.

is more important: “when you lie down and you get up.” The enumeration makes it clear that “by noting the poles of the spectrum, include everything in between”²⁵, meaning “always”, however the words you wake up and lie down played an important part in timing prayers to morning and evening.²⁶

This is how the reference is interpreted by Josephus (Ant. 4.212):

“Twice each day, both at its beginning and when the hour comes for turning to sleep, bear witness (*μαρτυρέω*) to God of the gifts that He granted them when they were delivered from the land of the Egyptians, since gratitude (*εὐχαριστία*) is proper by nature: it is given in return for those things that have already occurred and as a stimulus for what will be.”²⁷

Though Josephus’ reference is not clearly mentioning nighttime prayer (*ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι* – hour comes for turning to sleep), the *Letter of Aristeas* (mid. 2nd century) offers a more literal understanding of the second part of Deut 6:7:

“He also commands that “on going to bed and rising” men should meditate (*μελετάω*) on the ordinances of God, observing not only in word but in understanding the movement and impression which they have when they go to sleep, and waking (*ἐγερσις*) too, what a divine change there is between them—quite beyond understanding.” (§158)²⁸

Both references point to the figure of Moses, who led the Exodus of the Israelites out of Egypt, and who became not only the icon of prayer, but also the prophet who ordained the daily prayer.

²⁵ See Reuven KIMELMAN: The Shema’ Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation. In: Joseph TABORY (ed.): *Kenishta: Studies of the Synagogue World*. Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 2001, 9–105, 18.

²⁶ For the influence of the Second Temple “as the cradle of fixed prayer”, see Eyal REGEV: The Temple as the Cradle of Fixed Prayer in Israel: Factors and Processes in the Development of Fixed Prayer in the Second Temple Period. *Zion* 70 (2005), 5–29. Quotes: Armin LANGE – Emanuel TOV – Matthias WEIGOLD (eds): *The Dead Sea Scrolls In Context* (2 vols) Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures (Vetus Testamentum, Supplements, Volume: 140), Brill, Leiden–Boston 2011, 520.

²⁷ Flavius JOSEPHUS: *The Antiquities of the Jews* (trans. William Whiston). In: S. Mason (ed.): *Flavius Josephus: Translation and Commentary*. (Volume 3: Judean Antiquities 1–4) Brill, Leiden, 406. Highlight by PENNER: *Patterns of Daily Prayer*, 81.

²⁸ R. J. H. SHUTT: Letter of Aristeas. 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 Judaeo-Hellenistic Works*. Garden City, New York 1985, 23.

We see a well developed form of the fixed daily prayer in the Community Rule (1QS X 8b–15), where the allusion to Deut 6:4–5 is less concrete:²⁹

- (10) With the coming of day and night I shall enter the covenant of God, and with the departing of evening and morning I will say his statutes. I will place in them my
 (11) boundary without return. His judgment I will declare concerning my sins, and my transgression shall be before my eyes as an engraved precept. I will say to God, ‘My Righteousness,’
 (12) to the Most High, ‘Author of my Goodness,’ ‘Fountain of Knowledge’ and ‘Source of Holiness,’ ‘Summit of Glory’ and ‘Almighty Eternal Majesty.’ I will choose that which
 (13) he teaches me and will delight in His judgment of me. *When I stretch out hand and foot I will bless his name. When I go out and come back,*
 (14) *sit and rise, and when lying on my couch I will exult him.* I will bless him with the offering of the utterance of my lips in row of men.

In the process of legitimation, another important element would be the reinterpretation of sacrifice, or better said, creating an analogy between prayer and sacrifice.³⁰ In many cases, prior the appearance of fixed time prayers, prayer was connected to the act of sacrifice. A good example for this is the prayer of Elijah on mount Carmel, where the context is clearly provided by the presentation of the sacrifice.

The rite of sacrifice serves as a frame for the prayer even when its presentation does not happen, as we read it in Psalm 141:

“May my prayer be set before you like incense; may the lifting up of my hands be like the evening sacrifice.”

The appearance of the prayers fixed to the parts of the day brought the endeavour for legitimating the independence of prayer. We might see the first sacrifice-free prayer in 1 Chronicles 16, however, the two practices are in tension as long as sacrifice can be presented in Temple. Prayer is rather the privilege of professional priests, which happens far from the public eye. Following the destruction of Temple, the substitution of the rite of sacrifice was needed, and it’s ideological fulfilment can be traced back in the development of rabbinic literature, where prayer is more and more seen as a true

²⁹ For arguments of reference to Deut 6:7, and research history see Daniel K. FALK: *Daily, Sabbath, and Festival Prayers, Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 28). Brill: Leiden 1998, 95–124. Highlight added.

³⁰ For discussion of the process, see Eileen Schuller: *Worship, Temple, and Prayer in the Dead Sea Scrolls*. In: Alan AVERY-PECK – Jacob NEUSNER – Bruce CHILTON (ed.): *Judaism in Late Antiquity: Part 5, The Judaism of Qumran. A Systematic Reading of the Dead Sea Scrolls*. Brill, Leiden 2001, 125–143.

substitute for sacrifice.³¹ Langer quotes the Talmudic sentence (“Prayer is in the place of sacrifice”, *B. Berachot* 26*b.*) and states, that

“the rabbinic texts record that the sacrifice of the heart is prayer, that prayer is greater than either good deeds or sacrifices.”³²

The reflection of worshipping celestials, joining the choirs in prayers, offered an alternative to the church cult of Jerusalem, since there were no sanguinary sacrifices in the heavenly “temple”, only glorification. Jesus’ nocturnal prayer practice was part of this glorification.

³¹ Michael FISHBANE: *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*. Harvard University Press, Cambridge, MA: 1998, 123–135 (Ch. Substitutes for Sacrifice in Judaism).

³² Ruth LANGER: *To Worship God Properly: Tensions Between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*. Hebrew Union College Press, Cincinnati, OH 1998, 6.

Balázs CSERNAI

KREUZESOPFER?

DIE KULTISCHE INTERPRETATION DES TODES JESU

Während meiner Münchener Studienzeit gab es in jedem Semester einen Einkehrtag mit einem Referenten. Als der Referent der auch im Kreis unserer Konferenz gut bekannte Joachim Gnllka war, hieß das Thema slicht und einfach „Ärgernis“. Vor fast zwanzig Jahren waren die ersten Assoziationen nicht mit den Missbrauchsfällen verbunden, da damals diese noch nicht ans Tageslicht gekommen sind, vielmehr dachte man eher an finanzielle Unregelmäßigkeiten oder an das Scheitern einzelner Mitbrüder. Der Vortrag selbst fiel wesentlich kürzer als gewohnt aus – kam schon dadurch einem Ärgernis gleich –, ging aber nicht auf die zeitgenössischen kirchlichen Geschehnissen ein, handelte vielmehr vom Ärgernis des Kreuzes. Einen Hingerichteten als Gottes Sohn zu verehren und sich um einen grausames Hinrichtungswerkzeug zu versammeln – dieses Ärgernis übersteigt alle sonst vorstellbare Missstände in- und außerhalb der Kirche. Uns ist dieses Ärgernis nicht mehr so bewusst, wie den ersten Nachfolgern Jesu.

Das Ärgernis des Kreuzes wirkt freilich nach. Diejenigen, die sich in die Nachfolge Jesu begeben, erfahren bald einen Widerstand, der sogar bis zum Tod führen kann. Die Geschichte des Christentums ist durchaus eine Geschichte der Märtyrer. Offensichtlich hat das Christentum seit der Hinrichtung seiner Gründer ziemlich viel mit Scheitern zu tun. Freilich führt eben dieses Scheitern zum Sieg über den Tod – aber das erspart uns nicht die Auseinandersetzung mit dem Tod und die Interpretation des Kreuzes Jesu.

In der heutigen (ökumenisch) christlichen Alltagssprache ist die kultische Interpretation – Opfer Jesu, Kreuzesopfer – ganz verbreitet. Obwohl im Neuen Testament eine Vielzahl von Interpretationen vorhanden ist, scheint die oben genannte kultische Deutung keine biblische Grundlage zu haben. Zwar bedient sich der Hebräerbrief einer kultischen Sprache, stellt Christus als Hohepriester in den Fokus – der Schwerpunkt liegt also auch hier nicht auf seinem Opfer.¹ In diesem Beitrag wird der Frage nachgegangen, in wie weit es nach den neutestamentlichen Zeugnissen berechtigt ist, über

¹ Hebr spricht über das Opfer des Hohepriesters in einer sehr persönlichen Sprache: das Opfer Christi ist sein eigenes Leben, seine Hingabe.

das Opfer Jesu, bzw. über sein Kreuzesopfer zu sprechen. Dazu werden die möglichen kultischen Interpretationen der Hinrichtung Jesu in den Blick genommen.

Obwohl der moderne Mensch ein Leben ohne Kultische Handlungen zu führen pflegt und damit die (kultisch verstandenen) Opfer fast verschwunden sind, werden kultische Begriffe angefangen von dem Wort *Opfer* weit und breit benutzt.² Um die kultische Deutung des Todes Jesu richtig zu erfassen, ist das semantische Feld der neutestamentlichen kultischen Terminologie von dem der heutigen abzugrenzen. Hier genügt der Hinweis darauf, dass die neutestamentliche kultische Terminologie von dem Wortschatz der LXX speist, welche in diesem Band von Martin Meiser behandelt wird; so kann hier auf eine ausführliche Darstellung verzichtet werden.

Noch ein kurzer Hinweis auf die kultische Sprache Jesu. Da er im Kontext seiner Zeit und religiösen Praxis lebt, verwendet er kultische Begriffe und spricht über unterschiedliche Opfer. Er setzt das Kultwesen seiner Zeit als gegeben voraus (vgl. z.B. Mt 23,18–20; Mk 1,44; Lk 13,1), stellt es grundsätzlich nicht in Frage.³ Zwar lässt sich bei ihm eine Kultkritik beobachten, diese richtet sich aber nicht gegen den Kult als solcher, vielmehr legt er den Schwerpunkt auf die persönliche Beziehung zu Gott (vgl. bes. Mt 5,23f; Mk 12,33f).

Die Frage, ob Jesus vor seiner Festnahme mit einem gewaltsamen Tod gerechnet hat und wenn ja, diesen auch noch kultisch interpretiert hat, wird meistens eher negativ beantwortet. Nach Hoppe z.B. habe Jesus ein totales Vertrauen auf Gott verkündet und gelebt. Ein solches Vertrauen frage nicht nach Interpretationen, sondern werde gelebt.⁴ Da aber Jesus für das Reich Gottes lebt und stirbt, stellt sich die Frage, ob Jesus selbst einen Zusammenhang zwischen dem Reich Gottes und seinem Tod sieht. Im Folgenden werden kurz die Stellen beleuchtet, die zu Beantwortung dieser Fragen beitragen können.

Zuerst bieten sich die Leidensankündigungen an (vgl. Mk 8,31f; 9,31; 10,34f). Historisch gesehen meldet sich hier der Zweifel an der Authentizität, da diese Stellen meist als vaticina ex eventu gedeutet werden. Immerhin konnte Jesus wahrscheinlich den gegen ihn und seine Verkündigung erhobenen Widerstand wahrnehmen. Wenn er die Machtverhältnisse richtig eingeschätzt hat, musste er wahrscheinlich auch mit einem fatalen Widerstand – besonders in Jerusalem – rechnen. Ob er dabei auf eine Auferstehung am dritten Tag gehofft hat, ist schwer zu entscheiden. Unabhängig davon, wie

² Zur heutigen, antiken und genuin christlichen Opfersprache vgl. Backhaus: Hebr., 324–327.

³ Öfters wird die Tempelaktion Jesu als Infragestellung des Kultes interpretiert. Mit dieser Zeichenhandlung will aber Jesus vielmehr darauf hinweisen, dass er der Herr des Tempels ist; vgl. Lohfink: Jesus, 354–358; Csernai: Konfliktuskezelés, 88–91.

⁴ Vgl. Hoppe: Jesus, 156–159

man die historische Authentizität der Leidensankündigungen beurteilt⁵, steht die Tatsache fest, dass diese die kommenden Ereignisse ohne Interpretation voraussagen. Auch wenn sie authentisch sind, sagen sie fast nichts darüber aus, wie Jesus das auf ihn kommende Schicksal sieht. Nur das Verb *dei* weist darauf hin, dass es sich hier nicht um einen Schicksalsschlag handelt, sondern um die Erfüllung des Heilswillens Gottes. Mit der gebotenen Vorsicht kann man diese Todesinterpretation wie folgt zusammenfassen: Jesus sieht auch sein Scheitern und gewaltsames Ende im Rahmen des Heilswillens Gottes, der auch sonst sein ganzes Leben bestimmt.

Ein anderes Wort ist das von der Hingabe des Lebens Jesu in Mk 10,45. Die Hingabe des Lebens ist kein kultischer Ausdruck, zeigt aber die Einstellung Jesu: er gibt alles hin, hält nichts für sich zurück. Er lebt ganz für die seinen und ist bereit für sie auch zu sterben.

Eine eher verborgene Deutung des Todes Jesu findet sich im Gleichnis über den bösen Winzer (Mk 12,1–11). Hier spricht Jesus über sich selbst, weist auf seinen eigenen Tod hin und tut es mit einem Hinweis auf die Aqedaerzählung.⁶ In diesem Zusammenhang sprechen wir meist über die *Opferung* Isaaks, welche ein eindeutig kultischer Begriff ist, bedeutet aber noch nicht, dass die Aqeda auch zur Zeit Jesu kultisch verstanden wurde. Die jüdische Bezeichnung der Szene: *Bindung* Isaaks scheint eher dagegen zu sprechen. Im Gleichnis selbst wird vor allem die Ohnmacht des Sohnes sichtbar: Er ist Objekt der Handlung des Vaters, der seinen Sohn als seinen vollmächtigen Stellvertreter sendet. Der geliebte Sohn wird aber umgebracht und kann dagegen nichts tun. In den Aqeda-Erzählungen zur Zeit Jesu scheint aber Isaak eher aktiv zu sein, der bereit ist als Opfergabe zu sterben. Isaak ist bereit, sich ganz hinzugeben und diese Bereitschaft kann auch als ein bewusster Teil des Gleichnisses gewertet werden. In diesem Fall ist Jesus, wie schon Isaak, bereit, sein Leben hinzugeben, wie es schon vorher sichtbar wurde. Weitere zwei Beobachtungen begrenzen die teilweise kultische Todesinterpretation Jesu an dieser Stelle. Erstens zeigt die Wortwahl der LXX (*holokárpósis*), dass es in Gen 22 um ein echtes Opfer, also um eine Kulthandlung geht; dieses Wort kommt aber im ganzen NT nicht vor.⁷ Mk wollte offensichtlich diesen kultischen Begriff nicht übernehmen. Zweitens: Selbst wenn Isaak als echtes Opfer in der LXX beschrieben wird und Jesus sich mit der Rolle Isaaks identifiziert, bleibt jedoch fraglich, wieweit Jesus sich mit dieser Opferrolle identifiziert, also ob

⁵ Historisch authentisch hielt eine Leidensankündigung (auch wenn nicht mit den entsprechenden Worten) z.B. Lohfink: Jesus, 321f.

⁶ Das Gleichnis wird meistens als historisch authentisch betrachtet, vgl. Pesch: Mk II, 221f; Wesier: Knechtsgleichnisse, 51. Die Verbindung zur Aqeda-Tradition wird durch das Motiv des geliebten Sohnes hergestellt, vgl. Csernai: Fiú, 54–57.

⁷ Ein ähnliches Wort (*holokaútóma*) kommt in Mk 12,33 und Heb 10,6.8 in einem völlig anderem Kontext vor.

er sich als etwa ein zweiter Isaak darstellt oder nur die verkehrte Denkweise seiner Gegner entlarven will. Freilich handelt es sich hier nicht um sich ausschließende Alternativen. Und wenn sich Jesus als Opfer darstellt, bleibt unklar, was für ein Opfer er sein soll. Ich vermute, dass sich diese Fragen auf der Grundlage unserer Quellen nicht beantworten lassen. Weitere Spekulationen sind zwar möglich, sie gehen aber weit über die Grenzen unseres Wissens hinaus. Wir müssen uns mit dem Hinweis zufriedenstellen, dass es in diesem Gleichnis eine kultische Interpretation des Todes Jesu anklingt.

Schließlich deutet Jesus seinen kurz bevorstehenden Tod beim letzten Abendmahl. Im Hintergrund dieses Ereignisses steht das Fest des Paschas, das grundsätzlich kein Opfer war, in der Zeit Jesu aber als opferähnlicher Kult begangen worden ist. Die Frage, ob das letzte Abendmahl als Pascha gefeiert wurde oder nicht⁸, ist in unserem Zusammenhang nicht die entscheidende. Denn unabhängig vom liturgischen Ablauf des Mahles stand das Pascha im Hintergrund, wahrscheinlich konnte man sich nicht von diesem Kontext entziehen. Wichtiger ist die Situation Jesu. In Jerusalem wird er abgelehnt, das letzte Abendmahl ist seine Antwort auf diese Ablehnung. Das letzte Abendmahl ist also Jesu Antwort auf den fatalen Widerstand, die damit seine Todesinterpretation mit einschließt.⁹ Durch das Brot- und Kelchwort macht Jesus durchaus deutlich, dass er für diejenigen zu sterben bereit ist, für die er gelebt hat. Für die anderen zu leben, die dadurch sichtbare Hingabe ist wesentlicher Bestandteil des Reich-Gottes-Verständnisses Jesu. Er stirbt für das Reich Gottes, wofür er bisher gelebt hat. Im heutigen Sprachgebrauch wird diese Hingabe öfter als *Opfer* bezeichnet, dies gilt aber nicht für die Zeit Jesu. In der vierfachen Beschreibung des letzten Abendmahles begegnet ein einziger kultischer Ausdruck, der hier weiter verfolgt wird, ohne die weiteren Gesten und Worte des letzten Abendmahles zu interpretieren.¹⁰ Es geht um das Kelchwort, indem Jesus den Kelch (bzw. dessen Inhalt) als Bundesblut bezeichnet. Damit verweist er auf den Sinaibund, der nach Ex 24,4–11 mit üppigen Opfern geschlossen wurde. Im Alten Testament galt das Blutvergießen als schwere Sünde, die schwereres Unheil mit sich bringt. Dies gilt besonders bei Vergießen unschuldigen Blu-

⁸ Für die Interpretation des letzten Abendmahls als Pascha votieren Lohfink: Jesus, 359f.; Löhr: Mahl, 468; Gnllka: Jesus, 2810–282; Stein: Mark, 640–644; dagegen Bösen: Tag, 104 und Feneberg: Jesus, 309–322.

⁹ Das letzte Abendmahl als Todesdeutung Jesu interpretiert Lohfink: Jesus, 358–365.

¹⁰ An Interpretationen des letzten Abendmahles besteht kein Mangel; hier werden nur wenige Beispiele erwähnt. Nach Lohfink: Jesus, 362f versteht Jesus sein Tod als Sühne – ein durchaus wichtiger theol.ogischer, aber kein kultischer Begriff; Löhr: Letzte Mahl, 471 räumt die Möglichkeit ein die Handlungen Jesu am letzten Abendmahl „im Kontext der Vorstellung vom heilvollen Opfer“ zu interpretieren; Cserháti: 1Kor, 522–524 betont die Selbsthingabe Jesu; Bösen: Tag, 113 legt den Schwerpunkt auf die eschatologische Dimension; Stein: Mark, 651 verbindet die Selbsthingabe Jesu (Mk 10,45) mit der Opfergedanke.

tes. Davon gibt es nur eine Ausnahme, eben die des Opfers.¹¹ Zwar werden im Alten Testament nicht Menschen geopfert, sondern bestimmte vollkommene Tiere, deren vergossenes Blut das Unheil abwehrt und Heil stiftet. Indem Jesus seine bevorstehende Hinrichtung, also das unschuldige Vergießen seines Blutes als Bundesblut bezeichnet, gibt er seinem gewaltsamen Tod einen neuen Sinn. Mit dieser kultischen Deutung zeigt er, dass der fatale Widerstand, der Quelle schweren Fluches werden sollte, in der Tat Quelle des Heiles wird für die vielen, für sein Volk. Jesus lässt dabei offen, wie dieses Opfer einzuordnen ist. Es geht hier nicht um den Kult, es geht hier um eine Deutung, welche den Widerstand und Tod als heilvolles Ereignis interpretieren lässt.

Um diese Interpretation weiter profilieren zu können lohnt es sich, einen Blick auf den Tod Jesu zu werfen. Dabei geht es um die Hinrichtung eines unschuldigen Menschen, der diese Strafe nicht verdient hat. Kein Mensch denkt in diesem Fall im kultischen Rahmen: weder die Hohepriester, noch Pilatus, noch das militärische Personal. Diese Hinrichtung hat auf der Ebene der Ereignisse nichts mit Kult zu tun. Aber im Spiegel der oben ausgeführten Interpretation erscheint der Tod Jesu als blutige Hingabe seines Lebens, welche einen neuen Weg zu Gott für die seinen eröffnet. Von da an steht an der Stelle des Sinaibundes eben diese Lebenshingabe als sicherer Zugang zu Gott offen.

Die bisherigen Beobachtungen haben gezeigt, dass in der Todesinterpretation Jesu unter anderen auch eine vage kultische Linie zu finden ist, welche nun abschließend kurz ausgeführt wird. Zweck jedes Kultes ist, einen geordneten Zugang und Verbindung zu der entsprechenden Gottheit zu finden. Durch den Tod Jesu wurde eben dieser Zugang zu dem einzig wahren Gott geöffnet. Der Tod Jesu – das steht weiter ausser Frage – ist zwar kein kultischer Akt, erzielt aber eben das, was man sonst durch kultische Vorgänge zu erreichen versucht. So erweist sich plötzlich die kultische Sprache geeignet für die Beschreibung der Folgen des Todes Jesu. Die Verbindung zwischen dem Tod Jesu und dessen kultischen Interpretation wird von Jesus selbst am letzten Abendmahl hergestellt, dies wird durch den Wiederholungsbefehl vertieft, der den Anfang eines neuen Kultes setzt. Wiederholt werden soll freilich nicht der Tod selbst, vielmehr die Gesten und Worte des letzten Abendmahles. Ziel der Wiederholung ist die Erinnerung an den Tod und die Auferstehung Jesu einerseits, andererseits die Vertiefung der Interpretation dieser Ereignisse als Quelle des Heils. Da durch Tod und Auferstehung Jesu der Zweck aller Art von Kult erfüllt wird, kann aus christlicher Sicht von hier aus eine Neuinterpretation des Kultes beginnen. Wahrer Kult ist aus dieser Sicht nicht das, was bisher als Kult galt, sondern ausschließlich das, was im Oberge-
mach und am Kreuz geschehen ist, weiter daraus abgeleitet, die teilnehmende Erinne-

¹¹ Vgl. Polag: Zeuge, 63–65.

rung an diese Ereignisse. In der späteren Theologiegeschichte werden diese Linien weiter ausgeführt.

Das Denken und Handeln Jesu wird durch das anbrechende Reich Gottes geprägt, er lebt für andere und er ist gegebenenfalls bereit einen ungerechten Widerstand zu erleiden. Diese Lebens- und Todesinterpretation ist nicht kultisch, aber eben am letzten Abendmahl bedient sich Jesus in Bezug auf die folgende Ereignisse der kultischen Sprache. Mit anderen Worten: Jesus hat sein Leben und Tod nicht im kultischen Rahmen interpretiert, hat aber die Initiative gegeben, es zu tun. Dies wird in der weiteren Theologiegeschichte breit entfaltet und auch in der christlichen Umgangssprache als *Kreuzesopfer* zusammengefasst.

LITERATUR

- Backhaus, Knut: Der Hebräerbrief. (RNT) Regensburg, 2009.
- Bösen, Willibald: Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Freiburg, 1999.
- Cserháti Sándor: Pál apostolnak a korinthusiaknak art első levele. Fordítás és magyarázat. Budapest, 2008.
- Csernai Balázs: A szeretett fiú. Aqédá Márk evangéliumában. In: Xeravits Géza (szerk.): Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet. Budapest, 2010, 49–60.
- Csernai Balázs: Jézusi konfliktuskezelés. Jézus erőszakos fellépése a templomban. In: Benyik György (Hg.): Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban. 27. Nemzetközi Szegedi Biblikus Konferencia. Szeged, 2017, 85–95.
- Feneberg: Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium. (HBS 24) Freiburg, 2000.
- Gnilka, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg, 2000.
- Hoppe, Rudolf: Jesus von Nazaret. Zwischen Macht und Ohnmacht. Stuttgart, 2012.
- Lohfink, Gerhard: Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war. Freiburg, 2011.
- Pesch, Rudolf: Das Markusevangelium. (HthK NT II) Freiburg, 2001.
- Polag, Athanasius OSB: Der treue Zeuge. Zur Deutung des Todes Jesu im Lichte der Abendmahlstradition. In: Söding, Thomas (Hg.): Der lebendige Gott. (FS Wilhelm Thüsing) (NTA 31) Münster, 1996, 61–70.
- Schröter, Jens és Christine, Jacobi: Jesus Handbuch. Tübingen, 2017.
- Löhr, Helmut: Das letzte Mahl Jesu. 467–473.
- Stein, Robert H.: Mark. (ECNT) Michigen, 2008.
- Weiser, Alfons: Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien. (StANT 29) München, 1971.

Sándor ENGHY

INTERPRETATION OF THE DEATH OF JESUS IN PETER'S SERMON AT PENTECOST (ACTS 2, 18–36).

OLD TESTAMENT ROOTS, APOCALYPTIC CONNECTIONS AND THE SOCIAL RESPONSIBILITY OF THE CHURCH

The subject of this investigation is Peter's sermon, which has been handed down in Greek and is contained in the Acts of the Apostles. I want to prove that Peter used the Septuagint to formulate his message, since the sermon contains quotations from the Old Testament. In my opinion, the translations of the Septuagint could only succeed through a deep understanding of the Hebrew texts. Wherever the New Testament author changes the Greek text of the Septuagint, he does it consciously in order to emphasize his message. He concentrates on the correct understanding of Jesus' death on the cross, of its Old Testament roots and of its apocalyptic context and at the same time, he defines the social responsibility of the church.

That the interpretation of Jesus' death is the central part of Peter's Pentecostal sermon is evident from the text of the entire sermon (Acts 2: 14–36). It is also unambiguous that this sermon has roots in the Old Testament, with apocalyptic contexts, and the social responsibility of the church also comes to the front in the text. All this becomes clear regarding the accentuations, studying the preaching of Joel and Peter if we compare the text of the Acts with the translation of the Septuagint.

It is striking, for example, that when Peter speaks of the fulfillment of the Holy Spirit including social classes, he puts the particle γέ into the text in comparison with Joel's formulation in order to put the message¹ in the spotlight:

¹ it serves to "focus the attention upon a single idea, and place it, as it were, in the limelight" – 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. 8. 190.

καί γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου – Acts 2,18
καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους – Joel 3,2.²

Namely, it is no trifling matter, that even to a servant who was simply given and taken as an object³, God pays attention, and such a person can receive the gift of the Holy Spirit, regardless of his humiliated social status.

If we examine the Septuagint as a translation, it is not sure, that it says more than the Hebrew text, but the emphasis is important in any case: **וְנָתַן עַל־הָעֲבָדִים** – Joel 3, 2.⁴

Equally is important, that in contrast to the prophecy of Joel, the sermon of Peter designates the servant and the handmaid as the property of God:

ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου – Acts 2,18
ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας – Joel 3,2.⁵

Interestingly, the others are not honored in the text as those who are God's property. As if God would honor with his attention those who are forgotten in the society. Consequently, at this point, Peter consciously deviates from the Septuagint, which is in exact accordance with the Hebrew text:

עַל־הָעֲבָדִים וְעַל־הַפִּתְחוֹת – Joel 3,2.⁶

² 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. 8. Acts 2:18 Verse 3817 of 7968; LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.7a Copyright © 2012, Bernard A. Taylor and Dale M. Wheeler. All rights reserved. Septuaginta, edited by Alfred Rahlfs Editio altera by Robert Hanhart ©2006 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. See the file "LXX-Read me first" for more details. Version 5. 4. Verse 23719 of 28971.; Gregory K Beale; Donald A Carson: Commentary on the New Testament use of the Old Testament Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, Apollos, 2007. 534.; Darrell L. Bock: Acts, Grand Rapids Baker Academic 2007, 114–115.

³ "A slave is an article of personal property that one buys, sells, leases, gives, or bequeaths, that one can possess jointly" – TLNT (Spicq) Theological Lexicon of the New Testament (Spicq) by Ceslas Spicq, O.P. Translated and edited by James D. Ernest. Copyright © 1994 by Hendrickson Publishers, Inc. All rights reserved. Used by permission. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 3. 2. 380. δούλος

⁴ GELSTON, A. (PREP.) SCHENKER, A. (Praes.: **עשר תרי** Twelve Minor Prophets, Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato 13., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010. 34.

⁵ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Acts 2:18 Verse 3817 of 7968; LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 23719 of 28971.; Beale, Carson, Commentary on the New Testament use of the Old Testament, 534.; Bock, Acts, 115.

⁶ GELSTON, SCHENKER, **עשר תרי** Twelve Minor Prophets, 34.

There is also an awareness in the handling of the text that focuses on the formulating of the message. It follows from this that the quotation from the Septuagint which corresponds to the Hebrew text, is only a base from which, to emphasize the message, it is necessary to separate from. This appears in the emphasis of the servants (γε) and in the expression of their special relationship with God (μου). For this was desired to emphasize the fact that even the lowest social classes, regardless of the gender, can count on the blessing of the Spirit. This idea must also be represented in the preaching of the 21st century, along with the continuation of Peter's preaching, and the idea of the prophecy: προφητεύουσιν – Acts 2,18. This is also an additional information in Peter's sermon compared to Joel:

Joel 3,2–3
ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ
Acts 2,18–19⁷
ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύουσιν. καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ
οὐρανῷ

This Septuagint translation does not contain the idea of prophecy (προφητεύουσιν) as the Hebrew text:⁸

Joel 3,2–3
אֲשַׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי: וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם

It is as if Peter would detach from the Hebrew text and the Septuagint to emphasize: prophecy is a qualified gift of the Spirit, and it is also given to the lowest social class regardless of gender.

Does 21st century preaching leave this opportunity open? Do we not attach to a privileged position what God can give even where we cannot even imagine it? The proclamation of Peter does not limit God's gift to privileged status. And we?

⁷ LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 23719 of 28971.; NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 3817 of 7968; Beale, Carson, Commentary on the New Testament use of the Old Testament, 534.; Bock, Acts, 114–115.; Eck, Handelingen, 66.

⁸ GELSTON, SCHENKER, תרי עשר Twelve Minor Prophets, 34.

There are many lessons of the interpretation that do not perceive the phrase δούλους μου as a social category⁹ but in a sacred sense, as is possible in the case of a servant of God.¹⁰

We should move on from the Pharisee standpoint that disputes the knowledge of the law from the crowd. The term “servants” does refer the work of the Spirit of God to a social category. Let us not confine the Spirit of God where He does not.

When the apparatus of the Greek Bible refers to the text that omitted the text καὶ προφητεύουσιν. next to the servants,¹¹ may represent the same tendency: it cannot imagine that the servants receive the gift of prophecy as a social category.

Many preachers may still unspokenly represent this narrowness. Would it be easier in some places to reconcile the New Testament text with the Septuagint and the Hebrew Bible with some scientific arrogance, than to become one with the generosity of God? It is not a good way in the 21st century preaching, because he who limits the work of the Spirit of God makes himself limited and confines the church. He takes where God would give if we weren't obstacles of this way.

The results of the next comparison also serve as important lessons when we examine the preaching of Joel and Peter:

Joel 3,3

καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα
καπνοῦ

⁹ Otherwise, we can find the text δούλους μου seven times in the Septuagint (2 Sam 19,27; 1 Kings 11,38; 2 Kings 21,8; Isa 49,3; Jer 26,27; Ez 37,24), once in the New Testament, only in Acts 2,18. – LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) δούλους μου; NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) δούλους μου

¹⁰ This is represented by the Dutch translation. “Ja, ik zal mijn Geest geven aan alle mensen die mij dienen. Dan zullen ze mijn boodschap bekendmaken.” Handelingen 2,18 – Bijbel in Gewone Taal Nederlands Bijbelgenootschap Haarlem 2016 1436; “Not a single case occurs in the whole of the Old Testament of a slave receiving the gift of prophecy. Amos, indeed, was a poor shepherd servant, but not an actual slave. And the communication of this gift to slaves was irreconcilable with the position of slaves under the Old Testament. Consequently, even the Jewish expositors could not reconcile themselves to this announcement. The LXX, by rendering it ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας, have put servants of God in the place of the slaves of men; and the Pharisees refused to the ὄχλος even a knowledge of the law (John 7:49). The gospel has therefore also broken the fetters of slavery.” – Keil & Delitzsch OT Commentary Commentary on The Old Testament, 10 Volumes (Keil & Delitzsch) by C. F. Keil and F. Delitzsch Hendrickson Publishers, Inc. P. O. Box 3473 Peabody, Massachusetts 01961–3473 ISBN: 0–913573–88–4 Reprinted from the English edition originally published by T. & T. Clark, Edinburgh, 1866–91. First Printing – December 1996 Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 6. Paragraph 30656 of 31497

¹¹ Nestle-Aland 28 Apparatus Novum Testamentum Graece (Greek New Testament) Apparatus (NA28 Apparatus) Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28., revidierte Auflage, hg. v. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini und Bruce M. Metzger in Zusammenarbeit mit dem Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster, © 2012 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Based on the 5th Corrected Edition, 2016 Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 3. 3. 382.

וַיִּתְּחַל מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ דָּם וָאֵשׁ וְתִמְרוֹת עָשָׁן:

I'll show wonderful signs in the sky and on the earth: blood, fire, and pillars of smoke.

Acts 2,19

καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

And I will do wonders in the sky above, and signs on the earth below: blood, and fire, and pillar of smoke.

We can see that the Septuagint translates according to the Hebrew text which is changed by the sermon of Peter expanding the text with three words:

ἄνω – σημεῖα – κάτω,
fenn, – jeleket – lenn.¹²

Some see only rhyme in the wording. In other words, only the musicality of the text is enhanced by the addition:

καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

It is possible. But beyond that, the extension can also carry a message, a conscious detachment from the quoted text. It is quite clear that Peter's sermon can take details from the Septuagint, from Joel, but rather from elsewhere:

Joel 3,3

καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ

Acts 2,19

καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

Exod 20,4 – ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω

Deut 4,39 – ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω

Deut 5,8 – ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω

Deut 30,12 – ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω

¹² LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 23719 of 28971.; GELSTON, SCHENKER, עשרי Twelve Minor Prophets, 34.; NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 3817 of 7968; Beale, Carson, Commentary on the New Testament use of the Old Testament, 534.; Bock, Acts, 115.; Eck, John Van: Handelingen. De wereld in het geding. Kampen, Kok, 2003, 66–67.

Acts 6,8	τέρατα καὶ σημεῖα
Acts 7,36	τέρατα καὶ σημεῖα
Acts 14,3	σημεῖα καὶ τέρατα
Acts 15,12	σημεῖα καὶ τέρατα
Romans 15,19	σημείων καὶ τεράτων,
2Cor 12,12	σημεῖα ... σημείοις τε καὶ τέρασιν
2Thess 2,9	σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους
Hebr 2,4	σημείοις τε καὶ τέρασιν

Incredible. Peter's preaching speaks of this specifically: God offers His deliverance in Jesus for the last time in the apocalyptic, eschatological signs of the last days in a world-wide context, and yet He was crucified. This may be the real reason for inserting σημεῖα into the text:¹⁵

Joel 3,3
καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ
Acts 2,19
καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω,

Only in this way could the preaching of Peter convey the context of the texts in which God's extraordinary work in the end times had already indicated that the last phase of His redemptive plans had begun and the signs of this were already visible around Jesus. On the other hand, this last historical epoch on the road to fulfilling may also show deceptive signs¹⁶ in the wake of the work of the false prophets and of Satan¹⁷ which may be misleading regarding the return of Jesus.

¹⁵ LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 23719 of 28971; NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 3817 of 7968.

¹⁶ "With regard to the false prophets Matthew twice warns: "Do not believe (them)"; do not let yourselves be led astray. With regard to the disciples' question about the "sign" of Jesus' parousia he says at least indirectly: the "signs and wonders" that the false prophets produce are at least *not* this sign. Against all false prophets who emphasize the "now" of the return he insists: the parousia is not yet here." – Luz, U., & Koester, H. *Matthew 21–28: A commentary*. Translation of: *Das Evangelium nach Matthäus*.; Vol. 3 translated by James E. Crouch; edited by Helmut Koester.; Vol. 3 published by Fortress Press. Minneapolis: Augsburg, 2005, 199.

¹⁷ "Paul does not doubt the reality of the Satanic miracles, hence he uses the adjectival genitive ψεύδους ... to label them as deceptive. They imitate divine miracles in order to lead people away from the true God. V. 11 makes it clear, however, that even this work of deception is ultimately under the control of God and is used by God to achieve his own purposes. Given the probable historical origin of the material in the crisis associated with Gaius Caesar's attempt to have his image erected in the temple, it is worth noting that the connection of "with all power and miracles and wonders" with the rebel in v. 9 may owe something to the fact that miracles were said to be performed by and in conjunction with various emperors... – Wanamaker, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A commentary on the Greek text*. Spine title: *Commentary on 1 & 2 Thessalonians*.; Includes indexes. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans. 1990, 258.

Peter's sermon could refer only with the combined application of τέρας and σημεῖον to the relationship between Jesus, Moses and creation. Around Jesus proclaimed signs and wonders the work of God (Acts 2,22 – τέρασιν καὶ σημείοις), just as proclaimed signs and wonders, that He is acting in the liberation from Egypt: σημεία μου καὶ τὰ τέρατα – Exodus 7,3. Moreover, in the work of creation, were the luminaires signs of the determination of days and years (σημεῖα – Gen 1,14). Thus God, the Creator leads the world history toward the new creation and Jesus is only a continuator of the story of Moses,¹⁸ in whom the forces of the resurrection are already carrying history on the way to the fulfillment of promises. He is able to do all this because He is the only Lord in heaven and on earth: Deut 4,39 – ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω. Is it accidental that Solomon's prayer at the consecration of the temple also glorifies Him with the same words? That He is the one who keeps His covenant and there is nothing in heaven and on earth like Him:¹⁹

1Kings 8,23 – ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω.

Is it a coincidence that the same words are brought up in Peter's sermon? With the three additions:

Acts 2,19 – καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεία ἐπὶ τῆς γῆς κάτω.

The 21st century preaching must not forget the historical context, in which there is the magnitude of the Creator who does not forget his promises, to whom there is nothing similar, neither in his power nor in his faithfulness in heaven and on earth. He is therefore worthy of trust when He extraordinarily marks the way of His liberation in the history, even with regard to the end times. The signs shown by the Creator cannot be misused indefinitely. This provides the responsibility and, at the same time, the seriousness of the preaching. Not understanding the filling of the Holy Spirit is a misunderstanding of history led by God, what is a direct consequence of what was already evident in the killing of Jesus: God's people are not an instrument of saving life, but of destruction where he does not understand the signs of God's guidance.

¹⁸ "Moses was chosen by God to lead the Exodus from Egypt to the Promised Land. Christ was chosen by God to lead the new and final Exodus, and so He introduced the eschatological era in history where there is to be a common Exodus of Jews and Gentiles." – Jindřich Mánek: The New Exodus in the Books of Luke Novum Testamentum, Vol. 2, Fasc. 1 Jan., 1957, 8–23,21.

¹⁹ "The address, *there is no God like Thee...* means: not that there is no god among all those in heaven and earth like Thee: but, nothing is like to Thee, who art in heaven above and on earth below. Jehovah, the God of Israel, is not compared here with other gods, but on the contrary, is described as the only true God... He had shown himself such especially by His keeping of the covenant, by His mercy...and by the fulfilment of His gracious promise." – Lange, J. P., Schaff, P., Bähr, W., Harwood, E., & Sumner, B. A. *A commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings* Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc. 2008, 98.

The last important lesson of the preaching of Joel and Peter is that Peter does not quote the text to the end:²⁰

Joel 3,5
καὶ ἔσται
πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται
ὅτι ἐν τῷ ὄρει
Σιων καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ
ἔσται ἀνασωζόμενος καθότι εἶπεν κύριος καὶ εὐαγγελιζόμενοι οὖς κύριος
προσκέκληται
Acts 2,21
καὶ ἔσται
πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

It is impossible not to notice that compared to Joel Peter skips exactly what refers to Israel in close connection with Zion and Jerusalem. The explanation is simple: it is because Peter thinks in a broader context. Just like Paul who cites Joel as an explanation in order to prove²¹ God's universal deliverance. Nowhere else does the New Testament quote this verse²² like this:

Romans 10,13
πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

Because this is how precisely the whole New Testament demonstrates that the God who is in Joel 3,5 יהוה, who is in the Septuagint translated as κύριος, is the same Lord, Jesus – κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός (Acts 2,36) – who gives the Holy

²⁰ LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 23722 of 28971.; NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 3819 of 7968.

²¹ “Most striking of all is the way in which he cites Joel 2:32 [LXX 3:5], evidently with the full intention of referring it to “the Lord Jesus”—“for all who call on the name of the Lord shall be saved.” This hope and promise held out in Joel with reference to the God of Israel, Paul refers without any apparent qualm to the exalted Christ. The point Paul is making is not, however, a Christological one; rather it is a salvation-history point. At its simplest he is stressing the complete continuity between God's purpose through his covenant with Israel and the climax of that purpose in Christ. The remnant of Judah, who according to Joel will be saved (cf. 9:27–29), are once again to be identified as those who call upon the name of the Lord Jesus. But there is more involved in Paul's thought than that, for it is precisely through the exaltation of Christ to his right hand that God can now be seen to exercise his own lordship as a lordship over all, Greek as well as Jew; for in fact it is through Christ's exaltation that God has extended his effective lordship and covenanted authority to all nations...” – Dunn, J. D. G. *Vol. 38B: Word Biblical Commentary: Romans 9–16*. Word Biblical Commentary Dallas: Word, Incorporated. 2002, 617.

²² NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) ἐπικαλέσῃται; Beale, Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 535–536.; Bock, Acts, 117–119.; Eck, *Handelingen*, 68.

Spirit (ἐξέχεεν – Acts 2,33).²³ For Peter everything is already about Him: He has made God Lord, He gives the Holy Spirit, He was crucified.

Drawing this great curve is the duty of the preaching of the 21st century: to speak to and call on God is not merely the privilege of Israel, the chosen people, but also of the Gentiles. Where the preaching does not offer this, it steals from the world. Where, on the other hand, one demands the deliverance of God, He will accomplish His own deliverance (σωθήσεται – Acts 2,21 – fut. pass.).²⁴

Perhaps the word προσπήξαντες in verse 23 wants to express precisely the profanation of this unparalleled, guaranteed liberation, which occurs only once in the entire Bible.²⁵ As extraordinary is the deliverance that God makes for His own, such unprecedented is the way that God's people respond with Jesus' crucifixion to the intention of the deliverance, and as a counterpart, how Jesus' resurrection is God's reaction to His people's infidelity.

The wording of this also carries a special message, as Peter speaks to his listeners about the relief of the throes of death as a clarification of the resurrection: λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, (Acts 2,24).²⁶ This is what Job 39,2 expressly applies to the ceasing of the throe of childbirth.²⁷ That is, Peter presents the resurrection of Jesus as that brings to light, makes clear who Jesus really is. God takes a stand with His overcoming power of death on Him, who was crucified. He made him Lord and Christ, who is not only Lord, but Christ, the Anointed One. This is the judgment of Peter's sermon for Israel. The people must understand with absolute certainty that God made him Lord and Christ. Jesus whom they crucified: γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. (Acts 2,36).²⁸ And despite what was done to Him, the whole story of salvation proves true in Him. The connecting factor of this line of salvation history is clarified with David in the psalm by the sermon, so that we do not get lost concerning the roots and context of the story of Jesus:

εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, (Acts 2,34)²⁹

²³ Peter uses the same ἐκχέω, as the Septuagint in Joel 3,1.

²⁴ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) σωθήσεται

²⁵ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) = προσπήγνυμι Concordance;

²⁶ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 3822 of 7968

²⁷ "the cessation of labor pains; Job 39:2;...the 'birth' which is to bring Christ to light" – BDAG A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, λύω

²⁸ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 3834 of 7968

²⁹ NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 3832 of 7968

εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου (Ps 109,1 LXX; MT 110,1).³⁰ The connection between the two texts is clear, which is also special in the sense, that it does not occur anywhere else in the whole Bible. Of course: because the message is also unique, insofar as the Messianic descent of David is essential, that it is about Him and nothing else. For Peter the proof of this is the psalm what he vocalizes in his sermon:

ἐκ δεξιῶν μου ἐστὶν ἵνα μὴ σαλευθῶ (Ps 15,8 LXX; MT 16,8)³¹

ἐκ δεξιῶν μου ἐστὶν ἵνα μὴ σαλευθῶ. (Acts 2,25).³² This again does not occur anywhere else in the Bible. Meaning, Peter is fully aware of the issues of existence a sermon raises. In this case, the Davidic root of Jesus, the Messiah's overwhelming, unwavering power of death is at the same time YHWH's position with Jesus, who was crucified.³³

In these last verses does the message of the whole sermon actually unfold: Jesus, whom the Father raises to His right, receives the Holy Spirit whose fulfilment may have been witnessed by the assembly, but at the same time he inadvertently witnessed that Jesus is the Messiah and the Lord.³⁴ His crucifixion therefore aggravates the sin of Israel.³⁵

³⁰ LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 17894 of 28971.

³¹ LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 16150 of 28971.

³² NA28 Greek NT Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 3823 of 7968

³³ "Having set forth the basic Christian confession that Jesus is God's appointed Messiah, Peter sought to support this with scriptural proof from Ps 16:8–11. Luke reproduced the psalm exactly as it appears in the Septuagint (vv. 25–28). The attribution of the psalm to David is particularly important in this instance, since its application to Jesus is based on the Davidic descent of the Messiah.... Originally the psalm seems to have been a plea of the psalmist that God would vindicate him and that he might escape death and Sheol. Peter applied the psalm messianically..." POLHILL, J. B. *Acts Vol. 26*: (electronic ed.). Logos Library System; The New American Commentary Nashville: Broadman & Holman Publishers. 2001, 113.

³⁴ "Psalm 110:1 was a favorite text for the early church. According to Mark 12:35–37, it was first used of the Messiah by Jesus himself to attack the usual political understanding of a Davidic Messiah. It reappears throughout the New Testament, in 1 Cor 15:25; Heb 1:13; 10:13 and with strong allusions in Rom 8:34; Eph 1:20, 22; Col 3:1; Heb 1:3; 8:1; 10:12; 12:2; 1 Pet 3:22. Originally it may have been an enthronement psalm acknowledging the earthly king as God's representative. For the early Christians it became the basis for the affirmation that Jesus has been exalted to God's right hand. For Peter it served as a natural transition from the confession of Jesus as Messiah, the dominant concept to this point, to the ultimate confession that Jesus is Lord." – POLHILL, *Acts* 115.

³⁵ The text was controlled by Kaposi-Engly Sárón

BIBLIOGRAPHY

- 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. 8.
- Bijbel in Gewone Taal Nederlands Bijbelgenootschap Haarlem 2016.
- BOCK, DARRELL L. Acts, Grand Rapids Baker Academic 2007.
- DUNN, J. D. G.: *Romans 9–16. Vol. 38B: Word Biblical Commentary* : Dallas: Word, Incorporated. 2002.
- ECK, J. VAN: *Handelingen. De wereld in het geding*. Kampen, Kok, 2003
- GELSTON, A. (PREP.) SCHENKER, A. (Praes.): *עשר חרי* Twelve Minor Prophets, Biblia Hebraica quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato 13., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.
- BEALE, G. K. CARSON, D. A: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament* Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, Apollos, 2007.
- MÁNEK, J.: *The New Exodus in the Books of Luke Novum Testamentum*, Vol. 2, Fasc. 1 Jan., 1957, 8–23.
- KEIL & DELITZSCH: *OT Commentary Commentary On The Old Testament*, 10 Volumes (Keil & Delitzsch) by C. F. Keil and F. Delitzsch Hendrickson Publishers, Inc. P. O. Box 3473 Peabody, Massachusetts 01961–3473 ISBN: 0–913573–88–4 Reprinted from the English edition originally published by T. & T. Clark, Edinburgh, 1866–91. First Printing – December 1996 Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 6.
- LANGE, J. P., SCHAFF, P., BÄHR, W., HARWOOD, E., & SUMNER, B. A.: *A commentary on the Holy Scriptures : 1 Kings* Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc. 2008.
- LUZ, U., & KOESTER, H.: *Matthew 21–28: A commentary*. Translation of: *Das Evangelium nach Matthaus*.; Vol. 3 translated by James E. Crouch ; edited by Helmut Koester.; Vol. 3 published by Fortress Press. Minneapolis: Augsburg. 2005.
- LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.7a Copyright © 2012, Bernard A. Taylor and Dale M. Wheeler. All rights reserved. Septuaginta, edited by Alfred Rahlfs Editio altera by Robert Hanhart ©2006 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. See the file “LXX-Read me first” for more details. Version 5. 4.
- 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. 8.

- Nestle-Aland 28 Apparatus Novum Testamentum Graece (Greek New Testament) Apparatus (NA28 Apparatus) Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28., revidierte Auflage, hg. v. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini und Bruce M. Metzger in Zusammenarbeit mit dem Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster, © 2012 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Based on the 5th Corrected Edition, 2016 Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 3. 3.
- POLHILL, J. B.: *Acts Vol. 26*: (electronic ed.). Logos Library System; The New American Commentary Nashville: Broadman & Holman Publishers. 2001.
- TLNT (Spicq) Theological Lexicon of the New Testament (Spicq) by Ceslas Spicq, O.P. Translated and edited by James D. Ernest. Copyright © 1994 by Hendrickson Publishers, Inc. All rights reserved. Used by permission. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 3. 2.
- WANAMAKER, C. A.: *The Epistles to the Thessalonians : A commentary on the Greek text*. Spine title: Commentary on 1 & 2 Thessalonians.; Includes indexes. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans. 1990.

THE CORPUS CHRISTI CONFRATERNITIES IN MEDIEVAL HUNGARY

INTRODUCTION

The emergence of the medieval religious communities (namely confraternities) was the result of two reasons, namely, on the one hand, their members helped each other during their lifetime, not only in their religious commitment but also in the common life, and on the other hand they prayed for the souls of their dead. Though these confraternities were often initiated by laymen or their establishment was a private action of monasteries due to the religious need of believers, their spread was also supported by the leaders of the Church. The 13th century saw the appearance of many heresies which made the Christians insecure. Therefore, Church leaders promoted the establishment of confraternities which defended the correct religious practices since their members acted according to the official teaching of the Church.¹ The first Corpus Christi fraternities were founded throughout Europe in the 14th century right after Pope Clement V corroborated and renewed his predecessor's decree about the feast of the Eucharist.² However, the real advance and flourishing started in the second half of the 14th century, and, in the 15th century, more and more confraternities were founded which dedicated themselves to the veneration of Body and Blood of Christ both in the western part of Europe, e.g. in England and France, and in Hungary.³

¹ Gabriel Le Bras, « Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions », *Revue historique de droit français et étranger* 19–20, (1940–1941): 310–363. 349. He added that there were two periods in the history of Church when the spread of the confraternities was essential to ensure the salvation of Christians, namely the 13th and the 17th century.

² The feast originally was ordered by Pope Urban IV on 11th of August in 1264 but it did not spread yet at that time. Bálint Sándor, *Karácsony, Húsvét, Pünkösd* (Budapest: Neumann Kht., 2004) 343–344.

³ Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: University Press, 2004) 233–234., Catherine Vincent, *Des charité bien ordonnés. Les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle* (vol. 39 of *Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles*; Paris: École Normale Supérieure, 1988), 120. Although, according to the surviving documents the Hungarian Corpus Christi confraternities did not have so many members as e.g. the confraternity of York (15 000 members in the 14th century), their popularity is obvious according to the testamentary donations. Iványi Béla, „A lőcsei 'Krisztus Teste' testvérület jegyzőkönyve 1431–1584,” *Közlemények Székes vármegye múltjából* 3 no. 3 (1911): 129–145. 131. For example, from the end of the 15th century to 1519 the confraternity at Eperjes received more donations than the other fraternities in

According to the surviving data these confraternities were the most popular in the medieval Hungary since twenty-three Corpus Christi fraternities existed in twenty-one Hungarian towns. These are: Pozsony (Bratislava, Slovakia), Pozsonyszentgyörgy (Svätý Jur, Slovakia), Bazin (Pezinok, Slovakia), Sopron, Magyaróvár (Mosonmagyaróvár), Vasvár, Buda, Pest, Eger, Selmezbánya (Banská Štiavnica, Slovakia), Körmöcbánya (Kremnica, Slovakia), Besztercebánya (Banská Bystrica, Slovakia), Lőcse (Levoča, Slovakia), Kisszeben (Sabinov, Slovakia), Kassa (Košice, Slovakia), Eperjes (Prešov, Slovakia), Bártfa (Bardejov, Slovakia), Brassó (Braşov, Romania), Szeben (Sibiu, Romania), Kolozsvár (Cluj-Napoca, Romania) and Szászbeszterce (Bistriţa, Romania).⁴ Compared with the western European data this number is very low, as, for example, in the diocese of Rouen, one hundred and fifty-four Corpus Christi fraternities existed during the Middle-Ages.⁵ Similarly in England, in 1389, there were already forty-four of them.⁶ Nevertheless, it is possible that more Corpus Christi fraternities functioned in medieval Hungary, probably in the places where special attention was paid to the cult of Eucharist, that is, the churches or chapels named after Corpus Christi, or in the churches where a Holy Blood relic was guarded. It is almost certain that a Corpus Christi confraternity formed in the most famous churches where a Holy Blood relic was preserved, namely, in Báta, Ludbreg (Croatia), Pécs, Győr, Vasvár, Kassa and Szeged.⁷ Thanks to the surviving data, the date of establishment of four confraternities is known: 1349 in Pozsony, 1372 in Szeben, 1386 in Eger and 1402 in Lőcse.⁸ The others, except in Vasvár, were probably founded after 1400, since the first data are from

the city all together. Pásztor Lajos, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [Az 1940-es kiadás reprint változata] (Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2000), 34.

⁴ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 23. and Zágorhidi-Czigány Balázs, „Krisztus Teste-társulat a középkori Vasváron. Adalék a város középkori vallási életéhez,” *Vasi honismereti és helytörténeti közlemények* 20, no. 3 (1993): 37–39. 37.

⁵ Vincent, *Des charité bien ordonnée*, 120–121.

⁶ Rubin, *Corpus Christi*, 234.

⁷ Although, the existence of the confraternity at Vasvár is proved from the 14th century, its relic is mentioned only in 1500 in an indulgence letter given by Pope Alexander VI in which he gave fifteen years remission of penance to all those who visit devotedly the church and the Holy Blood relic. Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 137. The Holy Blood relic at Kassa is mentioned in two indulgence letters from 1402 and 1494, and there are sources of the Corpus Christi confraternity from the same century. Várszegi Asztrik and Zombori István, eds., *IX. Bonifác pápa bullái. Második rész. 1396–1404.* (vol. I/4 of *Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae Illustrantia. Vatikáni magyar okirattár*, ed. Zombori István. Budapest, 1889 and 2000), 417–418. (CCCCCLXXV.); Sümegi József, „Adatok a penitencia és a búcsúk történetéhez a középkori Magyarországon,” in *Hermann Egyed emlékkönyve* (ed. Sümegi József and Zombori István; Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 1998), 101–153. 120., Marie-Madeleine De Cevins, *Az egyház a késő-középkori magyar városokban* (Budapest: Szent István Társulat, 2003), 136.

⁸ Majorossy Judit, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” *Történelmi Szemle* 46 no. 1–2 (2004): 69–111. 70.; Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 25., Batthyány Ignác, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae et provinciarum adiacentium* (vol. 3.; Kolozsvár: Typis Episcopalis, 1827), 281. and 382.

the 15th century.⁹ Undoubtedly, most of the fraternities were founded at the end of the 14th century or at the beginning of the 15th century, however their foundation letter does not remain.¹⁰

THE ACTIVITIES OF CORPUS CHRISTI CONFRATERNITIES

The most significant activity of the Corpus Christi confraternities was to assist in the Mass and the procession on the feast of Corpus Christi and participate in the weekly Mass celebrated to the veneration of the Eucharist on Thursdays. According to the statute, a sung Mass was prescribed for the confraternity at Lőcse in which the members were obliged to participate.¹¹ In Eger, Mass was celebrated at the St. John altar on Thursdays, from which only those who travelled far were exempted.¹² In Pozsony one of the three chaplains was designated to celebrate a chanted High Mass on every Thursday or on the next Friday to the honour of Corpus Christi.¹³ At the altar of the Corpus Christi confraternity in Szeben, placed in the Virgin Mary church, a Mass was celebrated on every Thursday. However, from the 1460's onwards, with the consent of the parish priest, the Eucharist was carried to the altar in a solemn procession, during which the bells rang and songs of praise were sung with organ music. The main purpose was to increase the zeal of believers and convert the infidels. Therefore, an indulgence was requested from the Pope to those who take part in the procession.¹⁴

Regarding the other cities, the mode of celebration of weekly Mass on Thursdays is known from the indulgence letters. According to the Cardinal Tamás Bakóc's privilege

⁹ Zágorhidi-Czigány, „Krisztus Teste-társulat a középkori Vasváron,“ 37.

¹⁰ In the first half of the 15th century the confraternities at Brassó, Buda and Bártfa obviously existed, according to sporadic sources. On the 26th of July in 1409, Johan, Archbishop of Soltania, conferred indulgence on the believers who visited the altar of the Corpus Christi confraternity in the Virgin Mary church in Brassó. DF (National Archives of Hungary, Photo Collection of pre-Mohács Documents) 286 559. The existence of the confraternity at Buda is proved by a disagreement between the local inhabitants: in 1436 the Hungarian citizens wanted to abolish the reign of the German citizens, so first they demanded the dissolution of the Corpus Christi confraternity whose wealth incurred the displeasure of Hungarian citizens. Kubinyi András, *Főpapok, vallási intézmények és vallásszosság a középkori Magyarországon* (Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 1999), 350. Their plan failed, so the fraternity was not abolished. It is known that the confraternity at Bártfa had two little properties in 1443. De Cevins, *Az egyház a késő-középkori magyar városokban*, 166 and 138. Finally, the confraternity at Besztercebánya also existed in the 15th century. On August 1, 1463, some cardinals of Rome granted indulgence to the believers who participated on the feast of the confraternity. DF 280 686.

¹¹ Batthyány, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae*, 384.

¹² Batthyány, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae*, 282.

¹³ Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,“ 70., 86. The statute ordered the chime of the big bell to ring during this Mass.

¹⁴ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 25.

letter, issued in 1510 to the confraternity in Brassó, a procession was held alongside the Mass of the fraternity.¹⁵ The same practice was followed in Besztercebánya according to the indulgence letters issued in the 15th century.¹⁶ The members of many brotherhoods assembled for other Masses or prayers. The brethren and sisters in Pozsony took part in the Vespers on the Sunday evening after the ember days and at Mass on the following Mondays.¹⁷ The members of the confraternity of Eger participated in a solemn Mass in the honour of the Holy Spirit in the octave of the feast All Saint's day, when they held their annual meeting, while in Szeben Vespers was prayed together on Saturdays and the *Salve Regina* at the end of Vespers was sung together. In addition, in Szeben, the practice of taking the viaticum to the sick and dying was a special concern of the members.¹⁸

Consequently, the Corpus Christi brotherhoods highly promoted the cult of Eucharist in the Hungarian cities, not only by the weekly Masses with the processions during which the participation of members was inspired by the privilege of indulgences, but also by organising and assisting on the feast of Corpus Christi. On the Lord's Day, the associates of the confraternity in Pozsony invited the members of the town council and those who assisted in the procession to a banquet. They maintained and decorated the canopy which was used during the feast, and they carried the candles in the procession.¹⁹

These confraternities, founded in the 14th and 15th century, played a special role in the spread and transmission of the right veneration of Eucharist. During the unfolding of the cult several mistaken beliefs evolved. Therefore, the leaders of the Church did their best to prevent the circulation of these beliefs, by giving the privilege of remission of the penance to the associates of the brotherhoods in order to support them to act according to the official teaching of the Church. In the 12th century other forms of adoration of the Eucharist were on the increase. The most popular of these was the contemplation of the Eucharist. Some of the most significant mistaken beliefs spread swiftly. One was that the mere contemplation of Eucharist can bring about benefits to people, such as preventing loss of eyesight and avoiding sudden death. These were attributed to St. Augustine but are devoid of any theological basis.²⁰ Therefore, the famous Franciscan preacher, Osvát Laskai preached against this delusion. Moreover, the popes and prelates of the time encouraged believers to stay until the end of the Mass, not only to the elevation. The most significant proofs of this endeavour are in

¹⁵ DF 286 612.

¹⁶ DF 280 686.

¹⁷ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 25.

¹⁸ Batthyány, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae*, 283–284., Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 25.

¹⁹ Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 86–87.

²⁰ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 72.

the indulgence letters given to the believers who participate in a Mass of one of the brotherhoods. For example, in the 16th century Cardinal Tamás Bakóc granted two indulgence letters, one to the confraternity in Pozsony, the other to the brotherhood in Brassó. These privileges were obtained by the believers who take part in the Mass of the Corpus Christi confraternity and stay until the end of it.²¹ Therefore, the popes and prelates worked against the prevalent belief not only by the condemnation of the wrong practice, but also by rewarding the correct and ecclesiastically approved devotion of the Eucharist.

In addition, the grant of indulgences gave the opportunity for preaching repeatedly the teaching of the Church about the Eucharist. Sometimes in the *arenga* of the letters, which explains the religious, moral or legal background of the privilege, is written a significant theological teaching. There is a remarkable example of this the indulgence letter given by Roman Cardinals in 1477 to believers who visit the Corpus Christi chapel in Besztercebánya.²² This chapel was placed in the Virgin Mary church and was used by the local confraternity. In the *arenga* of this charter, among other things, is written that Christ gave his flesh as food and his blood as drink to the Christians, and the Eucharist is the heavenly bread of angels which is the viaticum of believers towards the eternal life. These indulgence charters were read and interpreted several times to the believers during the Masses. Therefore, they were exceedingly capable of conveying theological messages.

Beside the religious practices accomplished in the honour of Eucharist, these brotherhoods especially concerned themselves with the funerary services and commemoration of deceased members. In Eger and in Pozsony a Mass was celebrated for the soul of a deceased person who passed away either at home or abroad, and, on the day of death, the office for the dead was prayed also. On the next day, on the seventh and the thirtieth days, and on the death anniversary, a Requiem Mass was celebrated in which everyone participated.²³ While a daily Mass was said for the deceased in Pozsony, attendance at this was not obligatory. In Eger the names of the deceased were written in the record and candles were burnt at the sepulchre in the cathedral for a month during Vespers and at Mass. According to an indulgence letter from 1463, in Besztercebánya

²¹ DF 241 059. and DF 286 612.

²² DF 280 702. „Sanctissimum Corpus Domini nostri Jhesu Christi, qui de hoc mundo transiturus ad Patrem, ad passionis et mortis sue memoriam carnem suam in cibum et sanguinem suum in potum exhibuit populo Christiano, decet Christi fideles pro devocionis reminiscencia venerari, et panem angelorum celestem, quo nos spiritualiter reficit, veluti nostre peregrinationis, qua redimus ad patriam, viaticum devotis mentibus et intimis precordiis adorare, ut iuxta spem eterna Beatitudine facilius potia[n]tur.”

²³ Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 70. Batthyány, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae*, 282–283.

the commemoration took place on Friday after the feast of Corpus Christi.²⁴ A characteristic feature of the confraternity in Szeben was to provide the funeral for the poor and for a foreign deceased. According to its statute, the funeral had to be accomplished with the same splendour as in the case of a member of the brotherhood or their family members, namely the body of the deceased was taken to the church in a procession led by the Holy Cross and then buried according to catholic ceremony.²⁵

The third most important commitment of the Corpus Christi fraternities was to support the poor, which also meant expenses for them at the same time. According to the statute of the fraternity of Eger, the dean was obliged to entertain the poor with bread and wine on All Souls' Days and to clothe some of them.²⁶ In the statute of the fraternity of Lőcse, renewed in 1544, it is written that the members had to entertain six poor persons with two bowls of food, namely beef and cabbage and with beer.²⁷ According to the regulation of István Verbőci concerning the income of five hundred forints of the confraternity in Besztercebánya, made in 1526, the members had to provide for poor, sick and asthmatic workers and for the widows and orphans of deceased members.²⁸ In addition, the brethren and sisters were obliged to arrange the funeral of poor. They had to provide not only for the members, but also for others in need. Verbőci ordered the distribution of forty florins of the brotherhood's money among the poor, and, in the octave of the feast of Corpus Christi, they had to entertain indigents at twenty tables with food and drink.²⁹ Consequently, the Corpus Christi brotherhoods accomplished not only religious but also significant charitable practices in the Hungarian towns. There are no data that they ran hospitals or alms-houses as the Virgin Mary confraternity in Pozsony or Eperjes, but they did the same to provide for the poor as the "fraternitas exulorum" in Sopron, Pozsony, Lőcse, Mateóc (Matejovce, Slovakia) which gave alms to the poor and buried them worthily.³⁰

²⁴ DF 280 686.

²⁵ Sievert Gustav, *Die Brüderschaft des heiligen Leichnams in Hermannstadt* (Nagyszeben, 1872), 324.

²⁶ Batthyány, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae*, 284.

²⁷ Iványi, „A lőcsei 'Krisztus Teste' testvérület jegyzőkönyve,” 136.

²⁸ Bunyitay Vince and Rapaics Rajmund and Karácsonyi János, *Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából 1526–1529* (vol. I; Budapest: Szent István Társulat, 1902), 255.

²⁹ Bunyitay and Rapaics and Karácsonyi, *Egyháztörténelmi emlékek*, 254–255.

³⁰ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 58. Pásztor Lajos, „A magyarság vallásos élete a Jagellók korában II,” *Századok* 75 no. 4–6 (1941): 140–183. 176.

THE STRUCTURE, MEMBERS AND INCOMES OF CONFRATERNITIES

The structure of the Hungarian Corpus Christi fraternities is known from the four surviving statutes, namely the statute of Pozsony, Szeben, Eger and Lőcse. Usually the confraternities were led by a person annually elected.³¹ If the leader of the brotherhood was not obliged to look after the wealth, then a steward was elected for this work, as was the case in Eger.³² Moreover, many fraternities had chaplains to provide for the Masses at an altar which was appertained for them. In Szeben an altar was founded by the members of the confraternity in the Virgin Mary church for which the position of chaplain was created with twenty-two forints as salary.³³ The most important altar of the confraternity in Pozsony was in the St. Martin parish church, but the fraternity was also the patron of the oldest altar, namely the altar of Virgin Mary, St. Anne, St. Stephan, St. Oswald and St. Erasmus, moreover the Corpus Christi and St. John Baptiste altar in the St. Laurence church, whose rectors, chaplains and altarist usually were from the members of the chapter.³⁴ The brotherhoods elected the officers at their annual meetings. For example, in Besztercebánya the masters of the guild were appointed on the feast of Corpus Christi or the following Sunday, when the masters of the guild, the judge of the town, the jurors, and the invited representatives of the miners gathered. They had a meal, during which they listened to the report about the account books, and then they thanked the former masters their concern for the confraternity.³⁵

Among the Hungarian Corpus Christi fraternities there were some that included only priests; however, lay people were also received into most of them.³⁶ According to the relevant data, these fraternities founded to the honour of Eucharist included prin-

³¹ Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 78. Regarding the confraternity in Eger, the leader was not elected, but the members' names were written on a list in the order of their entry and the next in line was placed at the head of the confraternity for a year. Everyone was obliged to accept this office, otherwise those who denied it had to pay a penalty, namely three marks. Batthyány, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae*, 284.

³² Batthyány, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae*, 283.

³³ Sievert, *Die Bruderschaft*, 323.

³⁴ Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 84–85. The confraternities of Besztercebánya, Brassó, Nagyszeben and Kassa had their main altars in the parish church of the town. Besztercebánya, Annunciation of Mary church: DF 280 686. Brassó, Virgin Mary church: DF 286 571., DF 286 597., DF 286 612. Nagyszeben, Virgin Mary church: DF 291 983. Kassa: St. Elisabeth church: Vársegi and Zombori, eds., *IX. Bonifác pápa bullái*, 417–418. (CCCCLXXVI.)

³⁵ These details are known from a report of the suit between the town of Besztercebánya and the local miners about the rebellion of miners in 1525 and 1526. According to a testimony ten or twelve miners were invited to these assemblies. Peter Ratkoš, *Dokumenty k banickemu povstaniu na Slovensku (1525–1526)* (Bratislava: Slovenský Historický Archiv, 1957), 128.

³⁶ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 24. The best example of the fraternity having solely priests is the confraternity in Eger.

cipally the members of the upper echelons of the towns. So, besides the religious benefits, they were significant also for building social connections.³⁷

If someone declared his intention to join, compensated the money required for the entry and paid regularly the requested fees, he or she could enter the brotherhood. According to the statute of the confraternity of Eger, only an impeccable priest was permitted to join, and in Pozsony a troublemaker was not allowed to enter. A married man or women is granted to join only with the consent of his wife or husband. A large amount was not required to enter a brotherhood.³⁸ The money was guarded in chest locked with keys and was supervised by the master or steward, whose duty was to write the account books, and hand them over to his successors.

However, the Corpus Christi confraternities' main source of income was not from the entry fee. Many of them had several properties: the brotherhood in Pozsony and Sopron had vineyards; in Lőcse were pastures and fields; in Brassó two villages; in Bártfa a meadow and a field.³⁹ Thanks to the donations of many testators and other believers, these brotherhoods had significant amount of cash. Selmezbánya had three hundred and twenty-nine forints in 1520; Szeben booked two hundred and three forints income in 1525; Pozsony had twenty thousand denarius in 1516; and Lőcse had three hundred and fifty-five red gold and other five gold.⁴⁰ Besides the religious and charitable activities, these confraternities had a significant role in the economic life of the town, as they even lent money to the town or the citizens.⁴¹

With regard to the expenditures, they spent a relatively great amount of money on wax, oil and candles, which were burned at the altars of the confraternity or on the occasion of funerals and at the feast of Corpus Christi. Additionally, the salaries of some officers, the priests celebrating the Mass, the acolytes, the organist, and the bell-ringer were paid from the money of the brotherhood, as was the cost of the banquets as well.

³⁷ Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 104.

³⁸ For example, in Eger, only one denarius was requested for the necessities of the brotherhood at the moment of the entry, but one more denarius was paid every week during the Mass celebrated at St. John altar in honour of the Eucarist, and also on the occasion of the anniversary of the entry and at annual meetings. Batthyány, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae*, 283. and Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 25. In Pozsony ten denarius were paid by the members quarterly, in Szeben, according to the account books, fifty denarius were required at the moment of the entry. Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 94., Sievert, *Dei Bruderschaft*, 340., 341. An extremely high amount was paid in Lőcse at the entry, namely four red golds, but the members never gave money again, except for penalties. Iványi, „A lőcsei 'Krisztus Teste' testvérület jegyzőkönyve,” 131.

³⁹ The brotherhoods had significant income from wine selling. Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 36., Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 94–96. Kubinyi, *Főpapok, vallási intézmények és vallásosság*, 345., De Cevins, *Az egyház a késő-középkori magyar városokban*, 138.

⁴⁰ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 36., Sievert, *Dei Bruderschaft*, 337–339., Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 95. Iványi, „A lőcsei 'Krisztus Teste' testvérület jegyzőkönyve,” 139.

⁴¹ For example in 1433 the town of Lőcse lent three hundred forint from the Corpus Christi confraternity. Iványi, „A lőcsei 'Krisztus Teste' testvérület jegyzőkönyve,” 137.

THE CULTURAL ROLE OF CONFRATERNITIES

The Corpus Christi confraternities had a significant role in the intellectual life of the towns, as in conservation and promotion of the material culture of the town. There are sporadic records, data of donations and last wills about the material possessions of the brotherhoods. The confraternities, especially those that employed chaplains or priests, certainly possessed embroidered or richly decorated vestments, chalices, mass books and many other things needed for Mass. In Pozsony, one of the chaplains had also a board game, as a benefice.⁴² We have the inventory of the confraternity of Szeben linked to the account book, which shows the wealth of the brotherhood. Including the liturgical items used at Mass decorated with gold and gems, it had eight egg-shaped shrines, on which at the front there was the Lamb of God, at the back the picture of one of the saints, made by gold or silver and decorated with ruby. The confraternity had a silver statue of Virgin Mary, a gold shrine, and a shrine made by wood and decorated with a silver cross and a silver picture of Virgin Mary and St. John.⁴³ According to the account book of the confraternity of Lőcse, in 1514, a priest, Father Menyhért, ordered a picture for the church which cost four forints, two of which were paid by the brotherhood. Two years later they ordered the famous St. James winged altarpiece for forty forints repaid by the town.⁴⁴ The confraternity of Brassó bought a monstrance for sixty-five florins from Földvár in 1526.⁴⁵

CONCLUSION

Consequently, the role of Corpus Christi fraternities is outstanding in the life of the twenty-one towns in which their existence has been proved, so it is not a pure coincidence that András Kubinyi calls them big brotherhoods. However, on the occasion of the Reformation many of them endured insults. For example, in Szeben the procession of the confraternity at the feast of Corpus Christi was taunted and troubled by the Protestants. Moreover, according to the data, many Corpus Christi confraternities ceased by the end of the 16th century.⁴⁶ Nevertheless, during their flourishing, in the centuries of the Middle Ages, they did not only form a religious community, but also furthered the religious practices of their members, namely presence at Mass, assisting in the procession on the feast of Corpus Christi and praying for the souls of their dead.

⁴² Majorossy, „A Krisztus Teste Konfraternitás,” 103.

⁴³ Sievert, *Dei Brüderschaft*, 352–355.

⁴⁴ Iványi, „A lőcsei 'Krisztus Teste' testvérület jegyzőkönyve,” 138.

⁴⁵ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 38.

⁴⁶ Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, 38.

These confraternities preformed charitable activities and largely forwarded the spread of material culture. In addition, they contributed to the spread of the right veneration of Eucharist, as their members acted according to the official teaching of the Church, e. g. the members stayed until the end of the Mass and they were not only present during the elevation of the Host.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Manuscripts

National Archives of Hungary, Photo Collection of pre-Mohács Documents (DF)

Printed documents

Batthyány Ignác, *Leges ecclesiasticae Regni Hungariae et provinciarum adiacentium* (vol. 3.; Kolozsvár: Typis Episcopilibus, 1827)

Bunyitay Vince and Rapaics Rajmund and Karácsonyi János, *Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából 1526–1529* (vol. I; Budapest: Szent István Társulat, 1902)

Ratkoš, Peter, *Dokumenty k baníckemu povstaniu na Slovensku (1525–1526)* (Bratislava: Slovensky Historicky Archiv, 1957)

Várszegi Asztrik and Zombori István, eds., *IX. Bonifác pápa bullái. Második rész. 1396–1404.* (vol. I/4 of *Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae Illustrantia. Vatikáni magyar okirattár*, ed. Zombori István. Budapest, 1889 and 2000)

SECONDARY SOURCES

- Le Bras, Gabriel, « Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions », *Revue historique de droit français et étranger* 19–20, (1940–1941): 310–363.
- Bálint Sándor, *Karácsony, Húsvét, Pünkösd* (Budapest: Neumann Kht., 2004)
- De Cevins, Marie-Madeleine, *Az egyház a késő-középkori magyar városokban* (Budapest: Szent István Társulat, 2003)
- Iványi Béla, „A lőcsei 'Krisztus Teste' testvérület jegyzőkönyve 1431–1584,” *Közlemények Szepes vármegye múltjából* 3 no. 3 (1911): 129–145.
- Kubinyi András, *Főpapok, vallási intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon* (Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 1999)
- Majorossy Judit, „A Krisztus Teste Konfraternitás helye a középkori pozsonyi polgárok életében,” *Történelmi Szemle* 46 no. 1–2 (2004): 69–111.
- Pásztor Lajos, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [Az 1940-es kiadás reprint változata] (Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2000)
- Pásztor Lajos, „A magyarság vallásos élete a Jagellók korában II,” *Századok* 75 no. 4–6 (1941): 140–183.
- Rubin, Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: University Press, 2004)
- Sievert, Gustav, *Dei Brüderschaft des heiligen Leichnams in Hermannstadt* (Nagyszeben, 1872)
- Sümei József, „Adatok a penitencia és a búcsúk történetéhez a középkori Magyarországon,” in *Hermann Egyed emlékkönyv* (ed. Sümei József and Zombori István; Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 1998), 101–153.
- Vincent, Catherine, *Des charité bien ordonnées. Les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle* (vol. 39 of *Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles*; Paris: École Normale Supérieure, 1988)
- Zágorhidi-Czigány Balázs, „Krisztus Teste-társulat a középkori Vasváron. Adalék a város középkori vallási életéhez,” *Vasi honismereti és helytörténeti közlemények* 20, no. 3 (1993): 37–39.

Endre HORVÁTH

OPFERTERMINOLOGIE BEI PAULUS IM PHILIPPERBRIEF

IZRAEL UND SEINE OPFERN

„Habt ihr mir etwa Schlachtopfer und Gaben dargebracht während der vierzig Jahre in der Wüste, ihr vom Haus Israel? Ihr habt Sakkut als euren König getragen und den Kewan, euren Sterngott!“ (Am 5,25f) – tadelt Gott die Israeliten durch Amos. Mit der oben angeführte Aussage beklagt der Herr die rituale Mangel seines Volkes während der Wüstenwanderung. Die Behauptung scheint darauf hinzuweisen, dass Israel vor der Zeit der kanaanischen Landnahme die Opferriten nicht oder nicht regelmässig geübt hätte. Wir können aber einen Zeitalter in der Geschichte Israels schwerlich vorstellen, in der die kultischen Opferhandlungen nicht organische Bestandteile der Volksreligiosität gewesen wären. Das bestätigt unter anderen das Paschafest, dessen Wurzel in eine Zeitalter vor der Entstehung der organisierten Priestertum hinein reichen, als der *paterfamiliae* noch für die Familienmitglieder eine sakrale, quasi-priesterliche Funktion erfüllte. Die Erzählungen der biblischen Urgeschichte sind voll mit Hinweisen auf Opferriten (das Opfer von Kain und Abel: Gen 4,3kk, das Opfer von Noach: Gen 8,20ff), ähnlich wie die Erzählungen über die Patriarchen (Abraham: Gen 22, Jakob: Gen 35,14). Die Vorfahren der Israeliten gehörten in kulturellen und religiösen Hinsicht zu dem mesopotamischen Kulturkreis, deshalb sollten die Opferriten, genauso wie es für ihre Umgebung der Fall war, organischer Bestandteil ihrer Glaubenswelt gewesen sei. Mit der kanaanischen Landnahme wurde diese Tendenz nur verstärkt. Um die Glaubenswelt des biblischen Menschens richtig einzuschätzen, müssen wir doch unterstreichen, dass es verfehlt wäre die Echtheit des Glaubens einer israelitischen Gläubigen allein nach dem Mass der kultischen Opferhandlungen einzuschätzen. „Es ist Willkür, sich einen geistigen «prophetischen» Jahweglauben zu rekonstruieren und die «priesterliche Kultreligion» als eine unerfreuliche Begleiterscheinung abzuwerten“ - sagt von Rad¹. Die Echtheit des Glaubens hängte nicht davon, ob jemand die Opferriten praktiziert hat oder nicht, sondern davon, ob das Ganze seiner religiösen Haltung der Erfahrung des Gottes Isaels entsprach oder nicht.

¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I.*, Kaiser Verlag, München 1992, 273.

Eine der charakteristischer Züge des JHWHglaubens ist, dass er die übernommene religiöse Bräuche nach seiner Eigenartigkeit geformt hatte und aus ihnen seinen eigenen Ausdrucksmittel machte. So im Fall der Übernahme der sakralen Agrarafeste der kanaanischen Bevölkerung. Israel hat nämlich die Agrarafeste auf solche Weise übernommen, dass er diesen Feste heilsgeschichtliche Grundlagen verliehen hat. So wurde z.B. das Fest des neuen Brotes mit dem Auszug aus Ägypten in Verbindung gebracht (Deut 16,1). Im Herz eines Agrarfestes wurde die Erinnerung auf ein geschichtlichen Ereignis, auf einen Heilstat Gottes hineinverlegt, und dadurch wurde es „jahweisiert“ und zum Bestandteil des charakteristischen Jahweglauben gemacht. Die kreativste Umdeutung ist aber eindeutig die des Festes der Weinernte, das die israeliten als das „Laubhüttenfest“ gefeiert hatten: sieben Tage haben sie in den Hütten verbracht, um dadurch die Not der Wüstenwanderung ins Gedächtnis zu bringen, zugleich für den späteren Geschlechtern bewusst machend, dass das Kulturland die Gabe JHWHs ist. Wir könnten aber ebenfalls die Verordnung von Deut 26,1–11 erwähnen, nach dem die Darbringung der Erstlingsgabe zum Ausdruck der Dankbarkeit für die Gabe des Landes wird. Die biblische Verständnis schöpft also von Anfang an reichlich aus der sakralen Erbe seiner Umgebung, sie deutet aber das Übernommene nach eigener Sichtweise um: in den übernommenen kultischen Ordnungen wird die Eigenart des JHWHglaubens spürbar und so macht sie zum seinen eigenen Ausdrucksmittel.

Daneben erscheint schon in den alttestamentlichen Schriften eine gewisse Spiritualisierung der Opferriten. Die prophetische Kultkritik – beginnend von Amos (Am 4,4f; 5,21–23), durch Jesaja (Jes 1,10–20) bis Jeremia (Jer 7,21ff) und Micha (Mich 6,6–8) – versucht in den Herzen ihrer Hörer einzuhämmern, dass das Opfer durch die richtige Haltung des opfernden Menschen gottgefällig wird. Diese Wahrheit betont schon Samuel, als er dem sündigen Saul sagt: „Hat der Herr an Brandopfern und Schlachtopfern das gleiche Gefallen wie am Gehorsam gegenüber der Stimme des Herrn? Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer...“ (1Sam 15,22). Ps 39,7f. geht noch weiter indem behauptet: Gott hat „an Schlacht- und Speisopfer kein Gefallen“, stattdessen verlangt das Hören an seiner Stimme („das Gehör hast du mir eingepflanzt“). Ähnlich spricht Ps 49, welche dem Hörer plastisch beibringt, dass für Gott das Opfer an sich überflüssig ist – „hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen, denn mein ist das All und was sie erfüllt“ (49,12) – und bezeichnet den „Opfer des Lobes“ als die richtige Verehrung Gottes. Es ist aber wichtig darauf hinzuweisen, dass in der Wirklichkeit keiner diesen kritischen Stimme die grundsätzliche Berechtigung der Opferriten in Frage stellt. Nicht einmal die kritische Behauptungen von Ps 49 dürfen wir so verstehen, dass der Psalmist statt der blutigen Opfer das Singen der Psalmen als „Opfer des Lobes“ verlangen würde; die Kritik wendet sich vielmehr gegen einer altertümlichen Vorstellung, dass der Opfernde mit dem Opfer die Gottheit „speist“. Die wahrhaftige Sinn des Opfers besteht im Anerkennen der Grösse und der Güte Gottes, also im „Lob“, so dass Ps 49 letztendlich ebenfalls auf die richtige Haltung des Opfernden hinweist.

DAS EINZIGE OPFER CHRISTI

Die alttestamentliche Bücher beweisen also – obwohl sie das Opfer als organischer Bestandteil der religiösen Haltung betrachte – eine besondere innere Freiheit in dieser Frage. Noch radikale Änderungen bringt Jesus von Nazareth, dessen Kreuzestod uns die neutestamentliche Schriften als das vollkommene Opfergabe darstellen.

Die radikalste Formulierung dieser Sichtweise findet man in Hebräerbrief, nach dem Christus „ein einziges Mal erschienen ist, um durch sein Opfer die Sünde zu tilgen“ (Hebr 9,26), deshalb sind wir „durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt“ (10,10). Durch den Kreuzestod und Auferstehung Jesu verwirklicht sich die prophetische Weissagung über das neuen Bund, nach dem Gott „seine Gesetze in ihr Herz legt und schreibe sie in ihr Inneres und an ihre Sünden und Übertretungen nicht mehr denkt“ (Jer 31,31 vgl. Hebr 9,16f.) Deshalb wird der Verf. behaupten können: „Wo die Sünden vergeben sind, gibt es kein Sündopfer mehr“ (10,18). Weil Jesu „ein für allemal“ geschehene Opfer zu dem einzigen Opfer der Kirche geworden ist, wurde jede andere Opfer schlicht überflüssig. Diese Behauptung des Hebräerbriefes soll man aber insofern präzisieren, dass der Brief ausschliesslich über den Sühnopfer spricht, obwohl die Opferriten davon weit vielschichtiger sind. Von Rad sieht z.B. in der Opfergabe, in der Komunion mit Gott und den anderen Gläubigen und in der Sühne die drei grundsätzliche Zwecke des Opfers, was die durch Hebr angegebenen Rahmen eindeutig überschreitet. Der Brief will in der Wirklichkeit gar nicht über die Notwendigkeit des Opfers erörtern, sondern über die Erhabenheit des Opfers Christi im Vergleich mit den alttestamentlichen Opfern und über das Ende der alttestamentlichen Kultordnung. Die Erörterungen des Hebr machen für uns die Einzigartigkeit des Lebensopfers Christi bewusst, was für die neutestamentliche Sichtweise nicht nur das Ende jeglicher materieller Opfer bedeutet, sondern zugleich die Tatsache, dass für den Christen jeder Gott-Mensch Beziehung auf das Lebensopfer Christi gründet.

Doch die neutestamentliche Schriften formulieren diesbezüglich eine weit vielschichtigere Sichtweise: obwohl die Unumgänglichkeit des Opfers Christi für jede neutestamentliche Verf. eindeutig ist, doch haben wir dadurch noch nicht alles über das neutestamentliche Opferverständnis gesagt. Wir können manche Aussagen begegnen, in denen die Opferterminologie nicht nur vorkommt, sondern eindeutig mehr als einen Vergleich ist. Die extremster solcher Ausdruck in NT ist Kol 1,24: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem Leib das, was an den Leiden Christi noch fehlt“. Diese Formulierung ist insofern problematisch, weil man nach der Logik des neutestamentlichen Glaubensverständnisses bezüglich den Erlösertod Christi auf keinem Fall über einen „Mangel“, sondern nur über einen „Überschuss“ sprechen kann, der solcher Masses ist, dass in sich sogar für den Menschen Platz einräumen kann. Was aber aus der Text eindeutig ist, dass nach Kol 1,24 die Leiden von Paulus – nach dem Vorbild des leidenden

Knechten JHWHes – sühnende Kraft besitzen. Diese sühnende Kraft kann aber im Sinn der neutestamentlichen Theologie unmöglich mit dem Sühnenetod Christi „konkurrieren“, vielmehr wird es durch Christi Opfer allererst ermöglicht. Gott nimmt nämlich – aufgrund des Bundes zwischen Ihm und den Menschen – den menschlichen Partner ernst, und obwohl die ganze Erlösung Gott Werk ist, räumt er doch Platz für das verantwortlichen menschlichen Handeln ein. Als Bild dieses Zusammenwirkens zwischen Gott und Menschen weist die Theologie auf die Beziehung Mann und Frau hin: aufgrund des göttlichen Initiative, aus der Karft des Wortes Gottes trägt der menschliche Partner in seinem „Schoss“ das empfangegne Wort aus. Die Teilnahme an dem Erlösungswerk, an dem Ausbau der Kirche und des Reiches ist möglich einzig aufgrund dem Ruf Gottes, der den Menschen in seine Gemeinschaft aufnimmt.

Als Beispiel der Opferterminologie in den neutestamentlichen Schriften untersuchen wir nun die Aussage von Phil 2,17, wo Paulus seinen möglichen Märtyrertod als einen Opfer beschreibt, welche den Glauben der Gläubigen aus Philippi vollkommen machen wird. Die Aussage von Phil 2,17 illustriert, dass für den Christen die Opferterminologie ausschliesslich als Hinweis auf dem persönlichen Glaubensleben eine Bedeutung besitzt, trotzdem ist diese Bedeutung nicht einfach symbolisch, sondern realen Gewicht hat. Kann man also tatsächlich über ein Opfer sprechen? Und in welcher Beziehung steht dieses Opfer mit dem Opfer Christi?

IM SCHATTEN DES MÄRTYRIUMS

Der Philipperbrief zählt man unter den Gefangenschaftsbriefen des Apostels Paulus. Der genaue Ort der Gefangenschaft, wo der Brief geschrieben wurde, ist zwar umstritten, doch aufgrund Phil 1,19 ff. ist aber zumindest eindeutig, dass der Apostel im Augenblick des Schreibens bezüglich des Ausgangs seines Prozesses noch unsicher ist: nach seiner Meinung kann dieser Prozess genauso mit Freisprechung als auch mit dem Märtyrertod enden. Paulus ist im Geiste für beide Möglichkeit vorbereitet: „Denn für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn. Wenn ich aber weiterleben soll, bedeutet das für mich fruchtbare Arbeit“ (1,21f). Doch, weil er die Wichtigkeit der apostolischen Arbeit sieht, ist er der Überzeugung, dass er für das Wohl der Gläubigen freigesprochen wird. Die Tradition bezeichnet als Entstehungssituation des Briefes die erste Gefangenschaft des Apostels, welche tatsächlich mit der Freilassung endete. Diesbezüglich sagt 2Tim 4,16ff. folgendes: „Bei meiner ersten Verteidigung ist niemand für mich eingetreten; alle haben mich im Stich gelassen. Möge es ihnen nicht angerechnet werden! Aber der Herr stand mir zur Seite und gab mir Kraft, damit durch mich die Verkündigung vollendet wird... So wurde ich dem Rachen des Löwen entrissen“. Im Augenblick der Entstehung des Briefes steht also der Apostel eindeutig im Schatten des Märtyrertodes.

Nach Phil 1,29 sind auch die Gläubigen aus Philippi in ähnlicher Gefahr: nach Paulus wurde ihnen die Gnade zuteil, nicht nur an Christus zu glauben, sondern für ihn auch leiden zu dürfen. Deshalb stellt er ihnen als Beispiel die Haltung Christi, der obwohl „er Gott gleich war, hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein“, sondern entäuserte sich und wurde gehorsam „bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,6–8). Deshalb hat ihn Gott erhöht und „ihm den Namen verliehen, der über alle Namen ist“ (2,9). Die Folgen dieses Christushymnus zieht der Apostel in Phil 2,12–18, und ermuntert seinen Adressaten auf ähnliche Haltung. Als Endgedanke dieser Ermunterung sagt Paulus: wenn die Gläubigen aus Philippi die erhaltene Weisungen folgen, „dann bin ich nicht vergeblich gelaufen oder mich umsonst abgemüht habe“. In diesem Fall ist der Apostel sogar dann voll mit Freude, „wenn ich als Trankopfer dargebracht werde zusammen mit dem Opfer und Gottesdienst eures Glaubens“ (2,17). Diese Aussage weist eindeutig auf die früher erwähnte Möglichkeit des Märtyrertodes hin, den der Apostel hier mit der Hilfe der Opferterminologie beschreibt, zugleich bezeichnend dieses Opfer als einen Dienst gegenüber den Philippen.

DAS OPFER UND DER GOTTESDIENST DES GLAUBENS

Paulus beschreibt den Glauben der Christusgläubigen aus Philippi mit dem Ausdruck „Opfer“, oder im breiteren Sinn als „Gottesdienst“. Das hier benutzte Wort *θυσια* bezeichnet das Opfer in allgemeinem Sinn, das Wort *leitourgia* dagegen besagt den öffentlichen Gottesdienst der griechischen Polis, als Pflichtverehrung gegenüber der Gottheit. Der Glaube, wodurch wir mit Gott Gemeinschaft erhalten bedeutet für den Menschen das Erhalten einer unvorstellbaren Reichtum und zugleich die persönliche Selbsthingabe an Gott, deshalb kann ihn der Apostel als „Opfer“ bezeichnen. Die Verwendung der zwei Ausdrücke führt die schon in AT begonnene Spiritualisierung der Opferterminologie weiter: der Glaube oder die Glaubenshingabe ist die vollkommenste Verwirklichung jener Haltung, die das Opfer an Gott ausdrücken wollte, gleichsam die Verwirklichung des vollkommenen Gottesdienstes. Mit der Aussage von Phil 2,17 eng verbunden ist die Behauptung von Röm 12,1: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; als wahre und angemessene Gottesdienst!“ In beiden Stellen stehen die Ausdrücke von Opfer und Gottesdienst im Zentrum. Röm 12,1 bezeichnet als „lebendiges, gottgefälliges Opfer“ die Übergabe des „Leibes“ – im Hintergrund des Ausdruckes sollen wir das hebräische Wort *נפש* vermuten, das den Menschen in seinem leiblichen Aspekt bezeichnet – der Gläubigen an Gott, wodurch die Behauptung von Phil 2,17 präzisiert wird. Für Paulus der Glaube ist Ausdruck der Gottgegebenheit. Röm 12,1 reimt vollkommen mit diesem Gedanken. Röm 12,1b bezeichnet dann die Gottgegebenheit des Gläubigen als „λογικη λατρευα“. Auch dieser Ausdruck ist präziser als Phil 2,17. Doch, muss man hinzufügen, dass die genaue Bedeutung der

Bezeichnung „λογικη“ unsicher ist: einerseits kann hier um den „dem Vernunft entsprechende“ Gottesdienst gehen, womit der Apostel Kritik gegenüber der geistlosig befolgte Rituale formuliere. Es kann aber auch die stoische Logos-Weisheit bezeichnen, so dass der richtige Gottesdienstes die der Kosmos zusammenhaltende Logos entsprechende Haltung wäre. Dieser letzte Gedanke würde aber voraussetzen, dass Paulus die durch das hellenistische Judentum – vor allem durch Philon von Alexandrien – entwickelte Theologie verwendet, was aber aus der Protopaulinien schwerlich zu erweisen ist. Der genaue Sinn des Ausdrucks „λογικη λατρεία“ ist also unsicher, doch aus Röm 12,1 ist eindeutig, dass für Paulus die neutestamentliche Vollendung des Opfers und des Gottesdienstes bedeutet, dass ich Gott nicht etwas aus meinem Besitz, sondern mich selbst – „alles was ich habe und was ich bin“ – hingebe. Natürlich, an diesem Punkt erhebt sich die Frage, ob man diesbezüglich noch das Wort Opfer verwenden kann? Diese existentielle Selbsthingabe, worüber Paulus in Röm 12,1 und in Phil 2,17 spricht, ist die Verwirklichung der Lebensgemeinschaft mit Gott, wobei eben die Rolle der Ritus zweitrangig wird. Der Zweck des sog. Gemeinschaftsopfers ist tatsächlich die durch das Opfer verwirklichte kultische Gemeinschaft mit Gott und mit anderen Gläubigen. Der Glaube und die gläubige Selbsthingabe verwirklicht also jene Haltung, die die alttestamentliche Opfer zielten, doch diese Verwirklichung überschreitet so sehr alle alttestamentliche Vorbilder, dass die Ausdrücke „Opfer“ und „Gottesdienst“ nichts mehr als Vergleiche erscheinen.

DER MÄRTYRERTOD DES APOSTELS ALS „TRANKOPFER“

Für die kultischen Terminologie des Phil 2,17 wichtigere Rolle spielt das Verb *σπενδομαι*. Nach der Erklärung des Exegetisches Wörterbuch zum NT besagt das Verb *σπενδω*: „Trankopfer darbringen“². Das Verb selbst kommt in den neutestamentlichen Schriften zweimal vor, beidemal in dem paulinischen Corpus: in dem von uns untersuchte Phil 2,17 und in 2Tim 4,6, an beider Stelle in Sinne von „als Trankopfer ausgeschüttet werden“, und weist auf den Märtyrertod des Apostels hin. Weil aber im Fall von 2Tim 4,6 fast sicher mit einer tritopaulinische Verwendung von Phil 2,17 zu tun haben, so kann man das Vorkommen des Verbs in Philipperbrief in Wirklichkeit als ein *hapax legomenon* betrachtet. Die Grundbedeutung des hinter dem griechische Ausdruck stehende hebräische Verbes, *שָׁפַךְ* ist „giessen“, es kommt aber mehrfach im Sinne von „Trankopfer darbringen“ vor: Jakob richtet an dem Ort der Begegnung mit Gott einen Gedenkstein auf, und schüttet er Trankopfer darüber (Gen 35,14); David giesst zum Herrn Wasser als Trankopfer aus (2Sam 23,16 vgl. 1Chron

² Balz/Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum NT III*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, 630.

11,18); Mose erhält die Unterweisungen für die Erarbeitung der Gefässe zu der Trankopfer (Ex 25,29; 37,16); Achaz bringt mit dem Brandopfer zusammen auch Trankopfer dar (2Kön 16,13); Jeremia (Jer 7,18; 19,7 usw.) und Ezechiel (Ez 20,28) tadeln das Volk von Jerusalem, weil sie für fremden Götter Trankopfer dargebracht haben; Hosea seinerseits erwähnt als tragische Folge des Exils, dass das Volk „dem Herrn keinen Weinopfer mehr spenden kann“ (Hos 9,4). Das Buch Levitikus zählt bei der Beschreibung der verschiedenen Opfer den Trankopfer nicht auf, somit beschreibt die Art und Weise, wie das Trankopfer dargebracht werden soll, nicht. Die Ursache dieses Schweigens ist wahrscheinlich die Einfachheit, womit das Trankopfer dargebracht wurde: ganz einfach wurde es ausgegossen, vielleicht auf dem Altar gegossen. Das Getränk, das als Trankopfer verwendet wurde, ist nach der Beschreibung des Buches Numeri der Wein, aber wie wir es schon gesehen haben, konnte manchmal auch über Wasser handeln. Was aber aus der Beschreibung des Buches Numeri eindeutig ist, dass das Trankopfer – neben dem aus vegetalischen Bestandteilen gemachten Speisopfer – vorgeschriebene Bestandteil des Brandopfers ist³. So wird in Num 28,3–8 zur Darbringung des täglichen Brandopfers Folgendes angegeben: „Das ist das Brandopfer, das ihr dem Herrn darbringen sollt: täglich zwei fehlerlose einjährige Lämmer als regelmässige Brandopfer; das eine Lamm sollst du am Morgen, das zweite Lamm zur Abenddämmerung herrichten, dazu ein zentel Efa Feinmehl, das mit einem viertel Hin gestossenen Öls vermengt ist, als Speisopfer. Das ist das regelmässige Brandopfer, das am Sinai als beruhigender Duft für den Herrn hergerichtet wurde. Das dazugehörige Trankopfer soll aus einem viertel Hin je Lamm bestehen. Am Heiligtum giess als Trankopfer für den Herrn berauschendes Getränk aus!“. Nach dem Buch Numeri ist also das Trankopfer organischer Bestandteil des Brandopfers. In diesem Sinn verwendet es Paulus als Vergleich für sich selbst und für den Glauben der Philipper.

Aus der Beschreibung der Ritus selbst ist es nicht eindeutig, welche Rolle das Trankopfer bei der Darbringung des Opfers erfüllt, wahrscheinlich ist es sogar unnötig einen ausschliesslich für das Trankopfer gültigen besonderen Sinn vorauszusetzen: Nach dem alten Brauch hat man neben dem Speise auch Getränk für die Gottheit dargebracht. In diesem Sinn geht Phil 2,17 über den Aussageinhalt des alttestamentlichen Ritus hinaus, weil die Formulierung insinuiert, dass den Märtyrertod des Apostels symbolisierendes Trankopfer nicht einfach dem Opfer des Glaubens der Philipper zusammengehört, sondern der Märtyrertod als Trankopfer darüber hinaus das Glaubensopfer der Philipper vollkommen und gottgefällig macht. Der Märtyrertod Pauli erhält dadurch seinen eigentlichen Sinn, dass der Glaube der Philipper sich tiefer entfaltet und durch die Gottgegebenheit wirkliche „Opfer“ wird. Deshalb erfüllt der ge-

³ vgl. Num 6,15; 15,5.7.10.24; 28,7.8.9.10.14; 29,6.11, Lev 23,18.

lebte Glaube den Apostel mit innerem Friede, so sehr, dass er sogar den Märtyrertod mit Freude annehmen wird.

Mit dieser Deutung ist im Einklang die Botschaft von Röm 15,16, wo Paulus ebenfalls die kultische Terminologie verwendet, um sein Verkünderdienst zu beschreiben: „Kraft der Gnade, die mir von Gott gegeben ist, damit ich als Diener Christi Jesu für die Heiden wirke und das Evangelium Gottes wie ein Priester verwalte, damit die Heiden gottgefällige Opfergabe werden, geheiligt im Heiligen Geist“. Hier beschreibt Paulus seinen Verkünderdienst mit dem Vergleich des priesterlichen Wirken, dessen Ziel ist es, dass die von dem Apostel evangelisierte Heiden durch den Heiligen Geist gottgefällige Opfer werden. In der Zeit der Entstehung des Römerbriefes kann Paulus noch frei wirken, was das Vergleich des „priesterlichen Wirkens“ erklärt. Die Formulierung von Phil 2,17 dagegen weist auf eine mehr passive Haltung: der Apostel ist schon ausgeliefert im Gefängnis, weshalb er mit dem Ausdruck „als Trankopfer dargebracht werden“ auf seinen möglichen gewaltigen Tod anspielt. Röm 15,16 spricht über das Ziel des „priesterlichen“ Verkündigungsdienstes: die Heiden zum gottgefälligen und damit zum vollkommenen Opfer machen. Selbstverständlich ist auch hier wegen der gläubigen Selbsthingabe die Verwendung des Opfervergleichs berechtigt. Bei Phil 2,17 ist nicht so eindeutig, dass der Glaube der Philipper durch den Märtyrertod des Apostel zum gottgefälligen Opfer wird. Mit dem Vergleich macht aber Paulus verständlich, dass seine eigene Lebensopfer und das Opfer des Glaubens der Philipper zusammengehören, was ohne diesen Vergleich gar nicht offensichtlich wäre. Diese Zusammengehörigkeit wird in der Vervollkommung des Opfers des Glaubens durch das Trankopfer des Apostel verständlich.

FAZIT

Das Opfer als kultische Kategorie scheint von christlichen Sichtpunkt mehrfach fragwürdig zu sein: Als rituales Wirken ist das Kultische am meistens der Manipulation ausgesetzt, und scheint am wenigsten geeignet zu sein, die Eigenartigkeit des JHWH-Glaubens ausdrücken zu können. Andererseits scheint der Kreuzestod Jesu – den die neutestamentliche Schriften mit Opferkategorien beschreiben und als Erfüllung der alttestamentlichen Opfern verstehen – mit seinem zentralen Stelle die Möglichkeit jeder andere Opfer auszuschliessen.

Um die Kategorie des Opfers richtig einzuschätzen, dürfen wir es auf keinem Fall als den Gegensatz des existentiellen Selbsthingabe zu betrachten. In den alttestamentlichen Schriften findet sich man eine durchgehende Kritik des kultischen Handeln, welche den Kern des kultischen Wirkens in der richtigen Haltung gegenüber Gott sieht. An manchen Punkten kann man sogar erkennen, dass die verschiedene kultische Wirkungen zum Ausdrucksmittel der existentiellen Glaubenserfahrung werden. Noch stärker erscheint diese Sichtweise in den neutestamentlichen Schriften, wo jegliche

Opfer nur in Verbindung mit dem einzigen Kreuzesopfer Christi denkbar ist, und nur so kann es als Erscheinungsform des existentiellen Glaubenserfahrung werden.

Welchen Wirklichkeitsgrund besitzt aber die Opferterminologie von Phil 2,17? Ist es möglich, jenen existentiellen Haltung, worüber der Apostel spricht, als Opfer zu bezeichnen? Wenn Paulus den Glauben der Philipper als Opfer anspricht, weist er darauf hin, dass der Glaube unbedingt Selbsthingabe und Gottgegebenheit verlangt, wodurch die Vorstellung des Opfers auf einem höheren Niveau verwirklicht wird. Spricht Paulus über seine eigene „Darbringung als Trankopfer“, also über seinen möglichen Märtyrertod, dann erscheint auch die Motiv der Sühne. Die Verwendung des Bildes des Trankopfers macht die organische Zusammengehörigkeit des Opfers Pauli und des Opfers des Glaubens der Philipper verständlich. Diese Opferterminologie macht zwar keinen Hinweis auf das einzige Opfer Christi, in den späteren Teile des Briefes hebt aber der Apostel die Gemeinschaft mit Christus um so mehr aus: „Sietwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein [...] Christus will ich erkennen und die macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mmit seinen Leiden, so hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen“ (Phil 3,8.10).

FROM ANCIENT P^ESAḤ TO CONTEMPORARY EASTER*

I. AN INQUIRY INTO THE SEMANTIC RANGE OF THE WORD P^ESAḤ AND THE EXTENT OF ITS MEANING ON THE BASIS OF THE HEBREW BIBLE AND ORIENTAL LANGUAGES

The feast with which we are concerned here is mostly designated with the word *p^esah* in the text of the Old Testament. *Psh*, the root verb belonging to *p^esah*, occurs on three occasions in the ordinances of Passover in Exod 12,13.23.27. From the context in Isa 31,5 the sense of “shield” or “deliver” or “rescue” can be derived. In 2Sam 4,4 we find the form *nifal* with the meaning “becomes lame”. The verbal adjective corresponding to this latter meaning, the *pisseah* (=lame), occurs 14 times in the Bible.

P^esah as a noun appears on 49 occasions in the Jewish Bible, of which four times it is the plural form *p^esaḥîm* (Passover offerings) (2Chron 30,17; 35,7.8.9). Unambiguously, the 34 loci of the word signify the Passover rite and the 15 occurrences indicate the animals for the Passover offerings, the four occasions of plural form *p^esaḥîm* mentioned above belong to the latter. *P^esaḥ* occurs invariably with the definite article – *the p^esah* – save for the case when it is about the “*p^esaḥ* sacrificed to Yahweh” (*p^esaḥ le YHWH*; on 12 occasions and Exod 12,27: *zebah p^esaḥ le YHWH*). In addition to this, there is a comparatistic form in 2Chron 35,18, “a *p^esaḥ* like this” (*p^esah kamohu*).

The *p^esaḥ* is expressed twice with the word *hag* (Exod 12,14; 34,25b). The notion of the unspecified *hag* obviously conjures up *p^esaḥ*. Usually, we translate the word *hag* as “festival” or “feast”, while its original meaning was pilgrimage, and almost at all times it meant one of the three pilgrimage festivals in the Bible, the Festival of Unleavened Bread, the Festival of Weeks, and the Festival of Tabernacles (Feast of Ingathering) (cf. especially Exod 23,15–17; 34,18–23; Deut 16,16; 2Chron 8,13). The word *hag* is used only exceptionally for labeling *p^esaḥ*. This phenomenon also reveals that in Israel living under the settled relations initially *p^esaḥ* did not possess its char-

* We have already had a study with this title published. Its bibliographical data: GYÖRGY KOCSI, A régi pászkától az új húsvétig. In: *Szenvedéstörténet* (Szeged International Biblical Conference 2005 Salutational speech by Archbishop of Alba Iulia Dr. György Jakubinyi. [Edited by György Benyik.] Szeged: JATEPress, 2006, 63–78). The editor suggested that this paper be republished in this volume as well. The errors in the study have been corrected and the material has been enlarged with the presentation of the concept of *p^esaḥ* in the Qumran community, that in the Book of Jubilees, and that of Philo of Alexandria and Josephus Flavius relying on the special literature available to us.

acter of pilgrimage. The aforementioned three loci must have come from the times after the Deuteronomic Reform, when p^csaḥ was attached to the temple and, thus, it had become a pilgrim's festival.¹

The established expression of celebrating p^csaḥ in the sense of executing the rite, "to celebrate p^csaḥ" means "to make p^csaḥ" or "to do p^csaḥ" (asaḥ p^csaḥ). It occurs 25 times in this sense in the texts of different origin. By pronouncing this we imply already that p^csaḥ is considered an *action* of cult and worship. If the word denotes the animal for sacrifice, then we encounter the term "to sacrifice p^csaḥ" (zbh p^csa). We come across also with the terms *sbt*, *bsl*, *akl* p^csaḥ (to cut, to cook, and to eat p^csaḥ). Having surveyed the above we attempt to fix the meaning of the word with the assistance of exegetes, even though they too hold disparate points of view as far as the meaning is concerned.

Eduard Lohse highlights the meaning *to avoid*.² Others argue that the motif *springing, jumping* can be observed in the word p^csaḥ.³ Conversely, the word (of root verb piél) figuring in 1Kings 18,21 and 18,26 is rendered with the words "hobble", "walk with a limp", "waver". However, *Pierre-Emile Bonnard* perceives this crippling along and limping as a dance, a sacred dance. The implication hereto would be that its meaning is to *step a sacred dance*. Besides, *Bonnard* mentions other meanings. He calls attention to the Akkadian word *pasahu*, which means *assuagement* or *appeasement*. Namely, the word might mean the *assuagement of deity*. Finally, he adds the remark that there is the meaning *to go over, to jump over* also attributed to it off and on, while he himself casts his vote in favor of the meaning *to go over, to pass through, to cross and to avoid*.⁴ *Eckart Otto*⁵ approaches it from the blood rite. And this would be a protecting rite whose mission it is to fend off the blow, to strike back. Blood as preventive power repels or repulses the calamity. Pursuant to the biblical text it averts and staves off the killing of Israel's firstborn children.

The basic meaning of p^csaḥ, then, is hard to determine, and even the latest encyclopedias published recently come to the conclusion that the etymology of the word is not sufficiently clarified. The situation is aggravated by the fact that no pertinent data are

¹ G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, de Gruyter Verlag, Berlin, 1969. pp. 90–91.

² E. LOHSE, Under the heading 'Pascha' in: *EKL* (Evangelisches Kirchen Lexikon), Göttingen, 1992. Bd. 3. 1061. *Lohse*, too, refers to the meaning of "to spare" / "to save".

³ "...for the name *pesah* is related to words which denote such jumping movements". See J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, vol II. Oxford, 1926–1940, Atlanta, USA 1991. reprint. 401.

⁴ Heading 'Húsvét', In: X. Léon-Dufour (ed.), *Biblikus teológiai szótár*, Budapest, 1972. 529. ISTVÁN HAHN too accepts the meaning "to avoid" as the explanation for p^csaḥ. In: *Zsidó ünnepek és népszokások*, Budapest, (1940) 1997. 2nd ed. 56–57.

⁵ „Das Passa wird als apotropäischer Blutritus (*psh* [zurückprallen]; Gerleman) zum Schutz der Familie vor Unheilkräften der familiären Struktur der Hirtengesellschaft entsprechend in der Familie gefeiert.“ E. OTTO, Fest und Feiertage II. AT, *TRE* Bd. XI. (1983) 98.

to be found in Ugaritic, while the equivalent of the root *psh* might be Akkadian as *pašāhu* (see *Bonnard*'s observation above). Essentially, this is the meaning *Eckart Otto* takes as a departure in his recent proposal when he talks about reassurance or assuagement of deity in celebrating the full moon in Mesopotamia. Nevertheless, he does not regard as appropriate to explicate *pasachu* from the Akkadian word.⁶ In view of the fact that Passover is in the focus, it should have a broader immersion than this. The attempt to interpret it from the Syrian language, where the root *psh* appears with the meaning "to be cheerful", "to be joyous", had not proven successful. Still, *p'sah* is a festival of rejoicing par excellence, so the interpretation of the Syrian translation might well have some grain of truth. The meaning of the Arabic root *fasacha* is "to sprain a limb without breaking it". This, truth be told, is close to the Hebrew meaning – "gets paralyzed" (*nif*) and *pissēah* "lame"/"paralyzed" – of the *psh*, but it fails to advance us further. *Bernard Couroyer* and *Peter Laaf* are trying to give an explanation with the Egyptian *sh* – "strike, blow" + the article *pa*. Incidentally, this is related to the conception of *Eckart Otto*, with the difference that he uses the expression "to recoil" or "to bounce off", which we deem it not so far by any means from the word "to blow" and "to strike" and, hence, the judgment of the meaning is a matter of opinion. To be sure, if one is resolved to say something new at all costs, then one will just declare that two expressions are mutually exclusive. Today, the viewpoint held by most people is that of *Eckart Otto*.

In spite of the enormous number of trials, the explanation of the word is not hopeless. In the Hebrew Bible the verb *psh* occurs in *qal* Exod 12,13.23.27; 1Kings 18,21; Isa 31,5, in reflexive form (*nif*) 2Sam 4,4, and in intensive form (*piél*) 1Kings 18,26. The evidence is meager indeed. When the fundamental meaning is determined, the loci in Exod and Isa 31,5 drop out, since the explanation of the *psh* in conjunction with the history of salvation is being presumed here, i.e., the meaning "to hover over" and the meaning "to spare" derived from it. The image of jumping over can be captured even more in Exod 12,13.23.27: Yahweh jumps over, that is, he spares the houses of Israelites when he passes through the country in order to smite and crush the Egyptians. Isa 31,5 ("Like birds hovering overhead, the Lord Almighty will shield Jerusalem; he will *shield* it and *deliver* it, he will 'pass over' it and will rescue it.") clearly refers to the tradition of *p'sah*. Here, however, the image of leaping over has already faded down to *shielding* in the derived sense. In any case, for the later interpretation of *p'sah* the meaning like jump, leap over and shield had become fixed in the word's denotation.⁷

⁶ E. OTTO, פסח article in: *ThWAT* VI. 667.

⁷ E. OTTO, פסח article in: *ThWAT* VI. col. 666–67. Here *E. Otto* summarizes in detail the theories pertaining to the origin of the word *p'sa*. He fails to provide a new approach compared to H. HAAG, he simply itemizes the various potentialities of interpretation. (Vom alten zum neuen

As a matter of fact, we cannot help marveling that lexicography, with respect to the locations of 1Kings 18,21.26, amidst the extremely sparse biblical loci, insists and persists upon the meaning *hobble – limp – lame* in the case of the verb *psb*. According to verse 26, the prophets of Baal appear to be hobbling back and forth around the altar. The history of religion, however, is incapable of evoking an account of cult-related limping, while it does speak of dance and ecstasy of cult and worship.⁸ Summing up the attempts made at explanations we can conclude that it is the meanings *to avoid* or *to spare* that remains to be the most acceptable one.

2. SEPTUAGINT (LXX), JOSEPHUS FLAVIUS, PHILO⁹

The *pa/sxa* is invariably the translation of *h8x3p* (*p^csaḥ*) in the Septuagint. The only places where it appears as *fa/sek* or *fa/sex* are Jer 38.8 and all loci of the books of Chronicles. The rendering of the Hebrew *p* with *f* is the exception that proves the rule with Josephus Flavius as well as with Philo. At Theodotion, it is always written as *pa/sxa*.

3. NEW TESTAMENT

In the New Testament, the *h8x3p* is marked as *pa/sxa* at all times. It is found 29 times altogether, and the same way as it might mean the feast in the Old Testament, it might mean it here too (Mark 14,1; Mt 26,2; Luke 2,41; 22,1; John 2,13.23; 6,4; 11,55 (twice); 12,1; 13,1; 18,39; 19,14; Acts 12,4). At the same time, it can also mean the sacrificial animal (Mark 14,2 (twice).14; Mt 26,17; Luke 22,7.8.11.15; John 18,28; 1Cor 5,7). Besides, it may well denote rite (Mark 14,16; Mt 26,18; Luke 22,13; Hebrews 11,28). Also in the New Testament, we come across the familiar figure of speech: to make *p^csaḥ* (*poi/ein*), to cut, to offer up a sacrifice (*cu/ein*), to prepare *e<toima/zein*, to eat *fagei-n*. There is one sole occasion where this collocation is seen: to prepare for eating *e<toima/zein fagei-n*. In the era of Jesus *p^csaḥ* was a dual feast which consisted of the actual *p^csaḥ* feast and the *matzah*, the feast of unleavened bread. In the usage of the New Testament the concept of *p^csaḥ* comprises both feasts. And it is only one single locus, in Mark 14,1, that the two are clearly separated from one another.¹⁰

Pascha) (Geschichte und Theologie des Osterfestes) KBW Verlag, SBS 49. Stuttgart, 1971. 20–26.)

⁸ H. HAAG, op.cit. 24.

⁹ H. HAAG, op.cit. 26–28.

¹⁰ H. HAAG, *Vom alten zum neuen Pascha* (Geschichte und Theologie des Osterfestes), KBW Verlag, SBS 49. Stuttgart, 1971. 26–28.

4. THE ORIGIN OF THE FEAST OF P^eSAH

The etymological analyses pertaining to the word p^esah reveal that the roots of the rite go back to a festival preceding the epoch of Israel. In the following, we will not be concerned with the etymology of the word, but with the origin of the festival of p^esah. Plenty of scholars, in the wake of *Julius Wellhausen*, argued that p^esah was the spring festival of the wandering nomads which, later on, was accommodated to the Yahweh religion. The procedure of this adoption was that the narratives of the Book of Exodus were integrated as a legend of cult. *Wellhausen* makes a note that the nomadic nature of the feast is manifest from the fact that later on, after the settlement, it had fallen into oblivion. The only text prior to captivity is 2Kings 23,21–23, in which p^esah is presented as a unique thing which, for the first time since the era of the Judges, is celebrated again in the time of King Josiah.¹¹ It should be noted that some exponents regard it as the feast of the settled peasants (see the following paragraph). If it was a nomadic feast, then it may have been celebrated at the houses, in family circles, but not in the countryside or at altars in Jerusalem. Thus the remark that p^esah was not celebrated from the epoch of the Judges to the age of Josiah or „Hiskija" refers to the p^esah celebrated at the shrines. The findings of *Wellhausen* had been entirely absorbed by biblical research. It came to be modified to the extent later on that its date was determined in other ways different from *Wellhausen*. For instance, *Leonhard Rost*¹² sets forth that this was the last banquet of cult in the year, consumed by the nomads in festive manner at the transition from the shift of winter pasture to summer pasture, i.e., when they moved from the desert region to the tilled land of Palestina. The implication is that it might well be ranked in the category of *rite of passage*. And further, its goal would be to positively influence by the offering the crisis of the critical times and to dispel the threatening perils. The view held by *Martin Noth* emphasizes that after the settlement this shift served to remind them of the big shift, the delivery from Egypt and the occupation of the homeland. That is, they reinterpreted it in theological terms and attributed to it a historical meaning which it had not had originally.¹³ The Catholic exegetes remonstrated for long against having the feast traced back from pre-Mosaic times, says *Herbert Haag*.¹⁴ *Joseph-Marie Lagrange* calls attention to the custom of old Arabs

¹¹ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 6th reprint, 1981. 88. See also G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969. 90–91.

¹² L. ROST, Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender, In: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965. pp. 101–112. particularly pp. 108–109. The article was published also earlier in: *ZDPV*, 66 (1943) 205–215.

¹³ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart, 1948. 72.

¹⁴ H. HAAG, op.cit. 45.

and perceives analogy between the two feasts.¹⁵ Conversely, for *Roland de Vaux* the nomadic origin of the feast is self-evident, yet he thinks only of the gift given to deity at the inception of the shift of pasture.¹⁶

There exists, however, a different attempt, as Haag puts it, to derive the feast not from nomads' custom but from practice of the peasants settled in Canaan. Their prime endeavor was to form a Canaanite feast of the new year. A drama of cult in which Yahweh eventually conquers Pharaoh. Of course, the London and Scandinavian Schools are at issue, represented by names like *Samuel Henry Hooke*, *Ivan Engnell*, *Johann Pedersen*.¹⁷ This line of thought was given the ultimate *coup de grâce* by none other than a Scandinavian scholar, *Sigmund Mowinckel*, who substantiated that Israelite religion was not mythic but historical.¹⁸ That is, Israel's faith relies not on murky conceptions but on historical facts.

Judah Benzion Segal intends to mediate between the conception of the nomadic feast and the peasants' Canaanite new-year feast.¹⁹ P^esah for him is decisively a new-year feast which the Jews had celebrated for long as a pilgrimage festival at full moon in spring at a prescribed shrine. The festival, therefore, is a rite of passage, that is, a transition from the old year to the new. He maintains there was a plethora of events enacted on the feast, circumcision, the conscription of 20-year-old youths, which was regulated by strict ordinance of cleanliness. This may have referred also to the animal of sacrifice and the seven-day spell of purification preceding the feast. *Segal* even postulates a liturgic exodus in the desert, where they might have lived in tents. Then, the feast proper might have been followed by a seven-day posterior festival when they did not work and ate only unleavened. Thus *Segal* places the feast to the stage of Israel preceding the

¹⁵ H. HAAG, op.cit. 46.

¹⁶ H. CAZELLES, The heading 'Pesach', In: J. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, Wien, Köln, 1994. pp. 448–450. Here on page 449, he cites DE VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964. pp. 7–27. De Vaux's argumentation figures on pages 17 through 26 in the English translation of the book. Similarly, but in a slightly more concise manner, does R DE VAUX deal with the theme in vol. 2 of his book titled *Les institutions de l'Ancien Testament* (Paris, 1982.) 383–394.

¹⁷ J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, vol II. Oxford, 1926–1940, Atlanta, (USA) 1991. reprint, pp. 383–425. is discussed under the title "History of the feasts". *J. Pedersen's* treatise had its charms over the Biblicists for a long time, since he had recognized that the pesach feast and the pesach legend are embedded into the story of the ten calamities. Yahweh combats the sea, the power impersonating chaos. Israelites do not perish in the sea, as they are protected by Yahweh. The problem with Pedersen's argument is that Yahweh dominates the powers of chaos, while why is it that chaos conquers Pharaoh in the argument equaling chaos, the sea, and Pharaoh. That is, why does it help the Jews and not the Egyptians? The study can be read under the title Passahfest und Passahlegende, in: *ZAW* 52, 1934. 161–175.

¹⁸ S. MOWINCKEL, Die vermeintliche »Passahlegende« Ex. 1–15 in Bezug auf die Frage: Literaturkritik und Traditionskritik, in: *Studia Theologica* 5, Lund, 1951. released in 1952, pp. 66–88.

¹⁹ J. B. SEGAL, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*. (London Oriental Series, Vol. 12.) Oxford University Press, London, 1963.

conquest of Canaan. Still, he refrains from forming a nomadic feast out of it, for he assumes the tribes of the Jews were seminomads even prior to the conquest, as can be seen in Gen 26,12, 37,6. *Segal*, however, alerts the attention of the exegetes, since he sets out from the assumption that the p^esah and the matzah feasts were originally one feast.²⁰

The nomadic p^esah, then, was given a new meaning by Israel. The nomadic origin of the feast is unequivocal for the majority of the scholars, although there are diverging opinions.²¹ *Otto* asseverates that it is rather a calamity-averting rite.²² This, however, does not rule out a parallel existing between the Jewish p^esah and the rite of the Arabic Bedouin. Averting or prevention is an attribute of both, so this aspect is not missing from the practice of the Bedouin either. *Otto* strives to shorten the dispute by saying that the origin of the word must be interpreted from the biblical narratives. And since he claims the Bedouin parallel is missing, it is wiser to focus on the grief-preventing function of blood.²³ In this respect, in view of the aforementioned, we can embrace the concept of *Peter Laaf* and *Bernard Couroyer* which declares the word's etymology can best be explicated from the Egyptian language.²⁴ However, in association with *Otto*'s thesis, we must remark that some lines further down in the same article he resumes in artless manner to talk about the pastoral society. The Bedouins, nomads and the pastoralist society, we presume, are synonymic expressions. The term seminomad appears to be more appropriate and reveals a higher degree of readiness and spirit of compromise, yet it will not crucially change the situation, only modify it at most.²⁵ On the one hand, the origination and formation of Israel remains to be highly hypothetical amidst archaeologists and biblicists. The context of the celebration of Passover is seen by *Otto*

²⁰ H. HAAG, op. cit. 48.

²¹ E. OTTO, פסח article in: *ThWAT* VI. 672.: „Die Analogie zwischen protoisraelit. Hirten und arab. Beduinen ist nicht tragfähig“.

²² E. OTTO, פסח article in: *ThWAT* VI. 672.

²³ E. OTTO, Feste und Feiertage II, In: *TRE* 11. k. Berlin, 1983. 98.: „Verliert die These eines Ursprungs Israels außerhalb des Kulturlandes aufgrund archäologischen Befundes der Kontinuität zwischen spätbronzeitlicher und eisenzeitlicher Materialkultur an Überzeugungskraft, so auch die des nomadischen Ursprungs des Passa. Ebenso ist der Ursprung Israels nicht in kananäisch-städtischer Bevölkerung zu sehen und entsprechend das Passa ohne Parallele in syrisch-kananäischer Religion. Im Zentrum der der Sesshaftwerdung protoisraelitischer Sippen vollzieht sich nicht eine geographische Veränderung, sondern die der Lebensweise von im Kontakt mit kananäischer Stadtkultur lebenden Hirten zu Bauern.“

²⁴ P. LAAF, Die Pascha-Feier Israels, in: *BBB* 36, Bonn, 1970. 141–147. B. COUROYER, L'origine égyptienne du mot « Paque », in: *RB* 62 (1955), pp. 481–496. especially pp. 487–490.

²⁵ Nor does *R de Vaux* himself cling to the term nomadic, for he takes the seminomad expression just as natural. The sons of Israel and the nomads could well be partly settled and sedentary as well as wanderers. “Originally Passover was a sacrifice of nomads or semi nomads. That it has this character is generally recognized. However, some authors maintain that Passover is a practice of sedentary peoples.” In: R. DE VAUX, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964. 3.

in the celebration of the full-moon of the spring vernal equinox. He is convinced the significance of the feast can be traced back from Canaanite religions. On the other hand, he insists the full moon for the Mesopotamians was the day of reassurance or *assuagement of the divine wrath*.²⁶ As opposed to this, in relation to the full moon, *de Vaux* – plenty of period of time before Otto – expounded that the full moon was practical because of the night lucidity and we need not ascribe too much importance to it.²⁷

The ritual itself, which they intended to execute, must have been abominable in the eyes of the Egyptians, for the sheep counted as a holy animal for them and now the Jews wanted to kill the animals that secured the fertility of their flock, land, and their women. Primarily in the region of the Nile delta, where the Jews had their residence, archaeologists have unearthed a number of locations of cult where the ram was respected.²⁸ This routine of Israel's sons must have generated religious clashes, as they did kill the holy animal of the Egyptians.

It is, however, obvious that the feast was not founded by Moses, since it has Semitic roots. The Bible itself betrays this, as it gives the impression – not saying in precise terms how to kill the animal – that this ceremony appears to be familiar and they ask for Pharaoh to execute their own religious custom in the desert.²⁹ As early as this, the feast does have the character of the pilgrimage feast to a certain degree, for they want to move out to the desert to make a sacrifice to their God (Exod 5,1; 10,9; 3,18;5,3; 7,16.26; 8,16.21–24; 9,1.13; 10,3.7–11.24–26). Thus, the oldest biblical texts speak about Passover as a familiar institution.³⁰ The nomadic origin of the festival, we submit, has not been disproved. The settled Israel developed this feast further, as has happened to similar feasts of the history of religion (see below). In all likelihood, the feast had unfolded from the pagan nomadic rite prior to the existence of Israel. And Israel did fill it up with new content. From the *rite of passage* – or from the “transitus”, as is

²⁶ E. OTTO, *Feste und Feiertage II*, p. 98. This potential is explained by R. DE VAUX in simpler terms « étant une fête nocturne et une fête du désert, elle se célébrait à la pleine lune, non pas nécessairement parce qu'elle se rattachait à une culte astral, mais simplement parce que c'est la nuit du mois où il fait le plus clair. » (*Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1982. 390.) That is, *de Vaux* plainly expounds it with the bigger light at the time of the full moon. In his opinion, it is not an astronomical cult but a simple practical solution. The nomads light a fire in the evening because in the night cold they are not so warm as in the daylight sun.

²⁷ See footnote 35. In addition, M. RÖSEL argues: „Es ist nicht mehr erkennbar, ob im Vollzug des Pessach der Vollmond als unheilbringend (Otto, *paesah*, 672), oder als besänftigend gewertet wurde (ders.: TRE 11,98). Da nicht klar ist, zu welcher Zeit der israelitische Jahresbeginn vom Herbst (so der Kalender von Geser) auf das Frühjahr verlegt wurde, kann das Pesach nicht mit Sicherheit als Neujahrfest angesprochen werden.“ In: *Pesach I. TRE 26, 234. rows 5–10.*

²⁸ H. HAAG, op.cit. 43. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952., heading 'kos' (ram) 867–871. Furthermore, J. HANNOVER, *Gelebter Glaube, Die Feste des jüdischen Jahres*, 2. Aufl. Gütersloh, 1988. GTB 778, 40.

²⁹ P. LAAF, „Die Pascha-Feier Israels“, BBB 36, Bonn, 1970. 142.

³⁰ H. HAAG, op.cit. p. 44. Furthermore, P. LAAF, op.cit. 142.

translated in the Vulgate³¹ – it became a rite associated with Exodus. The unfolding of Passover, as presented in Exod 12, 1–14, corresponds in full to the nomadic relations, while the spraying on the sides and lintel and the doorframes of the house permits a conclusion to later epochs.³² *Henri Cazelles*, in turn, calls attention to the fact that the seminomads – and the Jews were such people – had lived in adobe houses since the age of the Patriarchs.³³

Members of the chosen people celebrate this feast today between days 15 through 22 of the first month of the year, Nisan. Actually, it is the first and the last two days that are the full-fledged holidays. And the four days in between are the semi-festive intermediate days. It is preceded by a six-week preparation, which simultaneously means a truly serious spiritual preparation as well. The determination of the time is to be found in Lev 23, 5–8. *“The Lord’s Passover begins at twilight on the fourteenth day of the first month. On the fifteenth day of that month the Lord’s Festival of Unleavened Bread begins; for seven days thou must eat bread made without yeast. On the first day thou holdst a sacred assembly and do no regular work. For seven days present a food offering to the Lord. And on the seventh day hold a sacred assembly and do no regular work.”* As can be seen, Passover is already attached here to the Matzah, the Feast of Unleavened Bread.

5. THE FEAST OF P^ESAH IN THE BOOK OF JUBILEES

According to the concurrent views held today the Book of Jubilees originated in the 2nd century B.C. The book aims at making the laws and feasts timeless by propounding they had existed before their revelation on Mount Sinai and appear to prove the Patriarchs had abided to that. The laws known in the Torah were written on heavenly tablets, so they are of eternal validity. The book asserts that P^esah was celebrated already by the Patriarchs, even though this is entirely unknown to the Genesis of the Bible. The Book of Jubilees does have a fragment from Qumran, so it is presumable that the extant copy of the book that survived in Ethiopic had had a Hebrew original.³⁴ The

³¹ Exod 12,11: est enim Pascha (id est transitus) Domini.(!) Vatican, 1979.

³² H. HAAG, op.cit. 49.

³³ DBS V. 517. See also *H. Haag’s* completion and allusion to Gen 33,17 – op.cit. 51. For the historical evaluation and a good summary of the feast and the word, see B.S. CHILDS, *Exodus*, OTL, London, (1974) 7th edition, 1991. 178–239.

³⁴ The Book of Jubilees in the Latin tongue contains only a third of the Ethiopian text. We have drawn upon the following books for translating the text: J. C. VANDERKAM, “The Origins and Purposes of the Book of Jubilees”, in: M. Albani, [and others] (eds.) *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen, 1977, 3–24. J. C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, Sheffield, 2001. K.L. BERGER, *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ II/3, Gütersloh, 1981.

connection to Qumran can be affirmed by the fact³⁵ that the book popularizes the solar calendar which the Qumran community observed and in this case the time of the feasts will not change as it does in the case of the lunar calendar.

It may have been Abraham who celebrated Passover as well as the other feasts first (Jub 16,20; 22; 44). However, the text is not so clear as to confirm that in Abraham's case it is the Passover indeed, since the section on Isaac's binding (akeda) is named as "God's feast".

Belief in demons is characteristic of the book, which cannot be said about the Book of Genesis. In chapters 16/17, for instance, the Book of Jubilees says that it was Mastêmâ who had intended to persuade Abraham to sacrifice Isaac. The association is not accidental by any means, for the exterminating angel slaughters the firstborn of the Egyptians at the tenth strike (Exod 11,4–8; 12,29). And in the case of Abraham, it may be the sacrifice of Isaac, the firstborn of Abraham (Gen 22). In Jub 18,3 it is written that Abraham "set out early in the morning" to sacrifice Isaac. This "early morning" is fixed to the 12th of the month of Nisan, and the place marked by the Lord is reached in 3 days. And this would be Nisan 15, i.e., the feast of Passover (Nisan 14/15). In Jub 18,18, we find seven days while Abraham reached the location of the sacrifice and returned. This, in turn, would indicate the Feast of Unleavened Bread, since it lasted seven days and was coupled with the Passover. Frankly speaking, these are mere assumptions only, the text does not express this parallel in such clearcut terms.

Chapter 49 of Jubilees ties this unparalleled feast to the event of Exodus. Here too the narration includes the crossing of the sea, the defeat of Pharaoh's army, and the binding of Mastêmâ. The transit of the Jews is put to the 50th year of Jubilee by the Book of Jubilees. At the same time, the presentation is contradictory, since Mastêmâ is not only bound so as not to harm the Jews, but it was the forces of Mastêmâ that had been let loose to slay all the firstborn in the land of Egypt. Moreover, in verse 4 it is referred to that Israel's firstborn were protected by the armies of the Lord. But the requirement of Num 9 that a second Passover be provided for those who are away on a journey or those ceremonially unclean is ignored. It is most likely this would entail the mixing of the clean and the unclean which the author of Jub, on the basis of 6, 36, would hardly tolerate.

Verse 13 is odd, the essence of which is that the Passover lamb shall not be cooked and no bone is allowed to be broken in it. The argument is unique in the literature of Jewish language that the prohibition of bone breaking implies the integrity and safety of the Jews, that is, their bones will not be broken. To put it differently, it emphasizes the protection of the assembled community. This can possibly refer to the escape from Egypt and the crossing over the Sea of Reeds. Curiously, we wonder whether this ap-

³⁵ C. HEMPEL, "The Place of the Book of Jubilees at Qumran and Beyond", in: T. H. Lim, [and others] (eds.) *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh, 2000, 187–196.

plies to the settlement in the land of Canaan, so Israel can live undisturbed from its enemies? The Latin version appends the remark “in die hac,” that is, “on this day”, so they are not affected by tribulation (tribulatio) on the day of Passover. Whereas in verse 14, it undoubtedly expands the protection to that year “in anno illo”, in the event the feast is celebrated properly (according to the prescription of the law). And verse 15 stresses this even more. The verse reads word for word as follows: “And do thou command the children of Israel to observe passover throughout their days, every year, once a year on the day of its fixed time, and it will come for a memorial well pleasing before the Lord, and no plague will come upon them to slay or to smite in that year in which they celebrate Passover in its season in every respect according to His command.” The commemoration (zikarón, mnémosynon) is a remembrance to Exod 12,14. Here, then, we encounter the apotropaic (bane-averting) function of Passover which it had possessed in Egypt already. The expression “in its time” permits only one single day of celebration, and not a surrogate one. So it is only the Passover held in its time and according to the law that owns the power of prevention of bane.

6. MASTÊMÂ AND A EDAH

Belief in the Satan emerges in the later books of the Old Testament. At first it was the Lord to incite David to take census of Israel, while it was the Satan in the book that originated subsequently (Cf. 2Sam 24; 1Chron 21). The devastating plagues sent upon Egypt do not put Mastêmâ to shame, but when Pharaoh gives a chase to the people departing out of Egypt, then Mastêmâ is bound and locked up from the 14th day of the month through the 19th day of the month. Mastêmâ, then, is unable to chase the migrating Jews, nor can he accuse the Israelites of plundering the Egyptians (Exod. 12,35; Jub 48,15.18). To enhance the situation further, all the forces of Mastêmâ were sent to kill every firstborn in the land of Egypt. It looks as though the army, the general having fallen into captivity, were moving over to the other side.

It was Mastêmâ who seduced the sons of Noah into fornication and idolatry (Jub 11,3–7), and it is Mastêmâ who stirs up God to find proof for the faithfulness of Abraham (Jub 17,16). This scene tends to remind us of the role of Satan in the Book of Job (Job 1–2). Still, Mastêmâ was put to shame (hafara), as when Abraham is about to be ready for the sacrifice of Isaac, the Lord steps in at the last moment (Jub 18,12 cf. Jub 48,15).

The Qumran fragment 4QpsJub,³⁶ speaks not about Mastêmâ’s mortification, but its bounding, which resulted from Abraham’s faith. The two stories link into one another in the bounding, at the time of Isaac’s sacrifice and at the people’s marching

³⁶ J. C. VANDERKAM, The Jubilees Fragments from Qumran Cave 4, in J. T. Barrera, – L. V. Montaner, (ed.) *The Madrid Qumran Congress*, Leiden 1992, 635–648.

out when Mastêmâ is bound. And exactly this accounted for the calculation that both Isaac's sacrifice and Exodus fell on the evening of the 14th day of the month Nisan. While, others argue, it is rather the 15th day, then the connection with the slaying of the Passover lamb is missing. Which is to say that Mastêmâ is bound not at the slaying of the Passover lamb, but at the time of Exodus. Rabbinic literature, in turn, fastens the two together, the Passover and the Aqedah. The motive for this, many an expert alleges, was given by the Book of Jubilees.³⁷

7. THE CELEBRATION OF P^ESAH IN QUMRAN³⁸

The feast of Passover is not discussed separately in the fragments surviving in Qumran. Nor is it in the contiguous texts either. We know, however, with a great deal of certainty that Passover was held in Qumran, as has been referred to above. In Qumran, all the feasts of the Old Testament, except for the purim, were celebrated. It is no accident that in Qumran no copies have been found of the story of Esther, which narrates the history of the feast.³⁹ Passover was celebrated, yet no specific and pertinent description has been found in the surviving texts.

Some texts of Qumran do speak about a certain meal and mention bread and wine. The Community Rule also alludes to the meals of the community. "When the community assembles to eat or drink (new) wine, the priest shall be the first to stretch out his hand to recite the blessing over the first yield of the bread, and to drink the (new) wine" (1QS VI,4–6). The term "pure banquet" is frequently used. The Community Rule prescribes that at the feast those are permitted to eat who have been one full year in the Community (VI, 16–17). In similar vein, he shall not touch "the drink of the full-law members" who has not spent the second year in the Community, i.e., until he has not been granted full right membership (VI, 20–21). And those who sinned by slandering their brethren and fellow creatures were excluded from this feast (VI,16). The endeavor to restrict the attendance at the banquet reminds us of the words which Apostle Paul addressed to the church of Corinth: "Therefore, whosoever shall eat this bread, or drink the chalice of the Lord unworthily, shall be guilty of the body and of the blood of the Lord. But let a man prove himself: and so let him eat of that bread

³⁷ R. LE DÉAUT, *Nuit Pascale*, Rom, 1963. 180; G. VERMES, "Redemption and Genesis XXII", in: R. LE DÉAUT, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961. 193–227. G. SWETNAM, *Jesus and Isaac*, Rom, 1981. 38; L. KUNDERT, *Opferung/Bindung Isaaks I.*, Neukirchen, 1998. 90.

³⁸ The theme of Passover and the Last Supper is presented here on the basis of the book by J. C. VANDERKAM, *Einführung in die Qumranforschung*, UTB1998, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen, 1998. It is important to note that his idea of assuming a relationship between the eatings in Qumran and the Last Supper is not held by all. Therefore, we will propound the opinion of the other side too – by surveying the views of K. Schubert and J. Maier.

³⁹ J. C. VANDERKAM, *Einführung in die Qumranforschung*, 82.

and drink of the chalice. For he that eateth and drinketh unworthily eateth and drinketh judgment to himself, not discerning the body of the Lord. Therefore are there many infirm and weak among you: and many sleep.” (1Cor 11,27–30).

With the words “who eat and drink without discerning the body of Christ” Paul is apparently keeping his eye on the interpretation of the essence and unit of the group, the body of Christ. The underlying motif of the Community Rule is the same intent, to seize what the group is and what the conditions are for the common eating.

The most detailed description of the banquet in Qumran comprises the bulk of the second column of the Community Rule (1QSa) which appears to have been the original part of the community’s rule, or at least it was written on the same manuscript as the copy originating from Cave 1. We follow the translation of *James C. VanderKam*, since it precisely illustrates the fragmented character. Here is the fragmentary text:

“This is [the order] of the session of the “Men of Name who are [invited] to the Feast” for the communal council when [God] sends the Messiah to be with them. Let [the priest] march in the forefront of Israel’s whole congregation and every brother thereof and all the priests, the sons of Aaron, the celebratory assembly of those invited, the Men of Name, and each sits down before him. And then sits down the Messiah of Israel, and then the heads of Israel’s regiments shall sit down in his presence, each according to their station in the army, according to the groups and armies they command, and all the heads of the [tribes] of the community together with the wise men of the holy community and all sit down according to their individual rank.

And [when they assemble to the table] together to the bread and the New wine, when the table of unity is set for eating and drinking the New wine, nobody shall extend his hand toward the tender of the bread and [the New Wine] before the priest. But instead the priest shall bless the tender of the bread and the New wine and [shall extend] his hand first toward the bread. Thereafter the Messiah (the Anointed One) of Israel shall extend his hand over the bread and then the entire unity of the community shall each say a blessing according to their respective rank. And they shall proceed in accordance with this ordinance, considering each of the positions, when (at least) ten men were ever to assemble.” (1QSa II,11–22).⁴⁰

The banquet is Messianic,⁴¹ as it takes place in the presence of Israel’s Messiah and his cleric Mate (who is called the priestly Messiah in the Community Rule). The text pleads that only those ritually clean are allowed to attend the meal. Expressly, it is an eschatological feast, as the first words of the Community Rule proclaim: “*The text is addressed to the whole congregation of Israel, at the end of days.*” (1QSa I,1). This could

⁴⁰ Cf. IDA FRÖHLICH, *Qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia I., 2nd revised and enlarged edition, Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest, 2000, 65–166. Unfortunately, the fragment nature is not indicated, as in *VanderKam*.

⁴¹ Cf. Luke 22,16.18. It also has an eschatological and a Messianic character. In other words, Passover is accomplished in the Messianic country, i.e., its repetition will halt, since the final transitus (the meaning of the word Pesah is transition) comes to pass.

cause us to ponder that the banquet depicted here is unusual and they could have celebrated it rarely. But the last words of this document convey it otherwise: "And they shall proceed in accordance with this ordinance, considering each of the positions, when (at least) ten men were ever to assemble" (1QSa II, 11–22). The word translated with the phrase *to assemble* in actual fact has the meaning *to prepare* in a more general sense (in *Maier's* translation: "if/when they congregate"). Its use, then, alludes to the preparation of the banquet which is described in the lines immediately before. *Schiffman* argues that the meals in Qumran were not essentially of cult and worship. These meals constituted part of the life of the sect and formed the preemption of the last Messianic banquet which they expected to pass in the days of the end soon to arrive. The sect's life once again gets reflected in this world and their dreams about the future to come.⁴² Irrespective of the fact how we evaluate the banquet of the Essenes, its Messianic character, the important role of bread and wine and the fact that it was repeated regularly as well as its explicit eschatological associations may well bring to mind the elements which we find about the Lord's Supper in the paragraphs of the New Testament. The texts, by contrast, never call this banquet a Passover banquet. There is no word about the P^esah lamb, nor about its manner of preparation. Moreover, the idea of the covenant is missing as well. The presiding priest, it may be added, never speaks about the bread and wine as his body, so the words of setting up are totally absent.

The connection of this banquet with the Last Supper of the New Testament is therefore a point of dispute. It is legitimate on the part of *Johann Maier* and *Kurt Schubert* to challenge its presumed influence on Jesus' P^esah supper.⁴³ We will overview their thoughts in the following. In their book presenting the life of the Essenes of Qumran⁴⁴ they discuss the potential relationship of the eating in Qumran and the Christian eucharistic meal. They consider it premature and a rash conclusion to assume that the eatings of the Qumran community are precursors to the Last Supper. In effect, the benediction is said over the food and in a certain sense they sacrifice it, still the words are not the marks of setting up a new covenant. Scarcely does it stand in relationship with the person of the Messiah, for they were still waiting for the Messiah to come. In spite of this, it cannot be denied that this banquet has an arcane character, since not even new members were allowed to participate and it was enacted within the framework of a strictly regulated ceremony. That's why we are not to hold it as a meal linked with the regular benediction. It does possess a ritual trait, but not with the sacred purport comparable to the Christian eucharist. It is still possible that the agape (love feast) in the early church may have been related to these eatings.

⁴² J. C. VANDERKAM, *Einführung in die Qumranforschung*, UTB 1998, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen, 1998, 199.

⁴³ J. MAIER/K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener, Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde*, E. Reinhardt Verlag, München/Basel UTB 224, 1982.

⁴⁴ J. MAIER/K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener*, 49–51.

And still in this context our authors mention the ordinance that remained in the sect regulation (Sekt. Kan 5,16) which prohibited members of the community to accept outsiders' hospitality: "You shall not eat or drink anything from his possession, or accept anything from his hand, which he had not paid for." Underlying this ordinance may have been the thought that every possession that was not set consciously in the service of the community is impure and, hence, makes impure the person who accepts something from it.⁴⁵

8. PHILO OF ALEXANDRIA AND P^eSAH

Philo of Alexandria, like the Qumran community, does not discuss P^esah systematically, yet he does write about it extensively in his comments, so we have ample material at our disposal. Significantly, it should be kept in mind that the Corpus Philonicum consists of 48 writings, which are partly exegetic, and partly philosophical works. And there are two that are of political character: In Flaccum and Legatio ad Gaium. The issues related to P^esah are to be found among the exegetic works. These works can be compared to the comments of today and they were discovered at a relatively late period. P^esah is the primary theme of the work titled Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum which survived in Armenian (apart from some Greek fragments) and was detected in the 19th century,⁴⁶ and resembles rather a classical catechesis. Here too we can detect the Alexandrian method, which had already existed before him, which attempts to identify the literal meaning, then the historical and finally the allegorical reasoning. Instead of allegory, it frequently uses the terms type, hyponoia (figurative sense), and symbol. This terminology stands in the context of a certain method of interpretation: the events of the external world are traced back to the internal conflicts of the soul which is on the road toward total wisdom, or in other words toward the sight of God. This road is cobbled with various kinds of assault and hardship, and the soul shall get rid of the passions (pa/ch, páthé) and delusions (ai]schseij, áisthéseis), whose embodiment is Egypt, and as a pure spirit (nou-j, nus) it shall get to perfection, that is, the land of Canaan. This pattern of interpretation, the "allegory of the soul" weaves through Philo's exegetic writings⁴⁷ and, hence, it projects ahead of us the interpretation of P^esah.

⁴⁵ J. MAIER/K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener*, 50–51.

⁴⁶ J. B. AUCHER, *Philonis Judaei Paralipomena Armena*, Venetiis, 1826.

⁴⁷ CHRISTINE SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, *Studien zu Bedeutung und Funktion des Pessachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium*, WMANT 107, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2005. 62. We should be thankful for Schlund's presentation, both thorough and succinct and to the point. In our outline of Philo's thoughts we rely upon the texts he mentions, following his train of thoughts.

9. PHILO'S INTERPRETATION OF P^eSAḤ

In his analysis of Exod 12.3 Philo articulates the following when addressing the issue why each family is to get a one-year whole lamb or goat. At first he enters into etymological explication. The lamb in Greek is called probaton (pro/baton) and he derives this from the verb pro-bainó (pro-bai/vw = goes ahead) and in no time does the thought "progression of the soul" crop up.⁴⁸ As for the prescription "per family" he expounds that the law wants to promote harmony and peace within the family and the finest occasion for this is the common sacrifice and eating. He points out that the whole animal must be consumed, not only a part of it, which Philo assumes to indicate that the soul in its entirety must aspire toward progression. In Quaestiones et Solutiones in Exodum 1,4 he interprets the word p^esaḥ as transition (transitus). This transitus conforms to the Greek term diabásis.⁴⁹ Accordingly, P^esaḥ is a sacrifice which is enacted before the transmission, the passover. Then, Philo adds, this does not only mean that the Israelites left Egypt, but the soul too celebrates its own P^esaḥ in a way that it leaves the dire, foolish youth and gets into a more mature condition. This is then the symbol of transition from ignorant, unknowing state of foolishness to the educated and wise state, from dissipation and intemperance to patience and moderation. From fear and laziness to courage and confidentiality, from greed and falsehood to righteousness and equality.⁵⁰

And, further, there is one more p^esaḥ, the P^esaḥ of the soul, when the soul gets the upper hand, outmasters the senses, when it does not sense itself any longer but aims to reach the prophetic spirit. This P^esaḥ of the spirit strives to express the transition from the rational to the ecstatic mindset.

This reasoning is followed by Philo's discussion of the one-year age. As P^esaḥ symbolizes the transition of the spirit from its unripe state to its ripe state, this is why the animal must be one year old when it reaches its ripe and full-blown state and perfection. And this state is better represented by the male character than the female, this is why the lamb should be a buck.⁵¹

In Quaestiones I,10 our author points out that on the P^esaḥ festival each Israelite will be a priest and he himself sacrifices the P^esaḥ lamb. The community too is an important motif, as the Greek text uses the word *synagógē*, which conveys the meaning *ecclesia* or the *congregatio* in Latin, indicating thereby that from the moment of the

⁴⁸ CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 63.

⁴⁹ CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 63.

⁵⁰ CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 63.

⁵¹ CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 63–64.

presentation of the sacrifice the Israelites do not constitute a formless mass but make up a genuine community.⁵²

In his allegoric comment written to Genesis (*Legum Allegoriae* III) Philo is concerned with the Fall. In addition to P^esah, the feast is also labeled with the name to fase/k (to fásek). Likewise, we come across the other Greek expression, dia/basij (diabasis), which designates crossing the river. In Isa 51,10 it implies the crossing over the Red Sea (Sea of Reeds), just as in Hebrews 11,29. When cursing the serpent the statement “you will crawl on your belly” Philo takes to be the expression of corporality and passions which must be kept in check. One should draw away from the passions, this is what P^esah means. And the hip must be engirdled, so the passions be bridled. This gird is nothing else but logos (lo/goj), intellect, and we must carry this as a weapon in order to be able to defy the temptation of the pleasures.⁵³

10. CELEBRATION OF P^ESAH IN THE WORKS OF JOSEPHUS FLAVIUS

A good deal of contemporary authors have been doing research on Josephus' remarks in relation to P^esah⁵⁴. He names the communities assembled to the P^esah banquet fatri/a(i)- which squares with the Hebrew chaburot (haver), i.e., a friendly community. This term is found in the description of P^esah in Egypt,⁵⁵ which, of course, originates from Exod 12,3. Our author's remarks concerning the chronology is important indeed. According to Bell VI,290, the people goes up to Jerusalem on the eighth day of Nisan to begin the preparations. Usually, a huge mass of people would go up (Ant XI, 109; XX, 106; Bell VI,421). The P^esah lambs are sacrificed between 9 and 11 hours. The Mishnah gives an account of the slaying of the lambs in similar manner. The Book of Jubilees mentions the “third third of the day” (Jub 49,12). Exod 12,6 remarks that the sacrificial animals must be slayed between the evenings (bénhaarbaim – pros hesperan).

Josephus asserts that the required purity is an extremely important precondition for participation in P^esah. The purity for the cult (hagneuó) is the condition in which the

⁵² CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 64.

⁵³ CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 65.

⁵⁴ J. B. SEGAL, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*. (London Oriental Series, Vol. 12.) Oxford University Press, London, 1963. S. MASON, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2000. UTB 2130, F. M. COLLAUTTI, *Passover in the Works of Josephus*, JSJS 75, E. J. Brill Verlag, Leiden, 2002. CHRISTINE SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, *Studien zu Bedeutung und Funktion des Pessachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium*, WMANT 107, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2005. 85–97.

⁵⁵ *Antiquitates*, II, 312. In Hungarian: *Zsidók története*, transl. József Révay, Gondolat Publ., Budapest, 1966. This part is missing from the Hungarian translation, since they omitted the parts related to biblical times by saying those are known from the Bible. In Ant III, 248, there is an account of the festive calendar, and Bell VI, 423 provides a detailed description of Passover.

families begin the celebration of P^esaḥ. In his work titled Jewish Wars (Bell VI,426) *Josephus* relates that 2,700,000 men participated in the P^esaḥ, but none of them was a leper, had a running of the seed or menstruation or anyone suffering from some kind of impurity, as these were excluded from participation.

The aspect of cult purity appears to have been restricted earlier to the family head executing the sacrifice, but here it is extended over every participant. Philo explains this with the priestly honor of all the Israelites.⁵⁶ And from here it is understandable that the population from the country had come up a couple of days earlier to become ritually pure. To achieve this purity, it was enough if the priests sprinkled them, but in the case of so many people it cannot have passed swiftly.

In *Antiquitates* II,312 *Josephus* narrates the events of Exodus and, of course, the spreading of the lintels and transom with blood. Earlier authors, for instance *Knöppler*⁵⁷ and *Füglister*,⁵⁸ emphasize the propitiatory nature, while recent scholars reasonably call this in question.⁵⁹ As for myself, I tend to embrace the bane-averting, apotropaic character. The verb used here agni/zw (agnidzó), which might have a connection with the cult use of blood, still indicates invariably the process of purification by which someone becomes suitable for the cult, yet it never means propitiation.⁶⁰

Then later on in Ant II, 314, *Josephus* dwells upon the extermination (fcora/), he nevertheless wants to exonerate God from the slaying of the firstborn and associate it instead with the sparing, while the fcora might have a meaning of personified power of destruction. Later on, the application of blood, i.e., the lubricating of the door lintels is abandoned. The Pes IX, 5 of the Mishnah attaches this custom to the ancient Egyptian Ur-P^esaḥ, which was skipped later on.⁶¹ The phrase in Ant II,312 can scarcely mean the propitiatory effect of P^esaḥ.⁶² In the wake of *Federico Collauti*⁶³'s research it

⁵⁶ Spec. Leg II, 146.

⁵⁷ T. KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie*, Neukirchen-Vluyn, 1994.

⁵⁸ N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München, 1963.

⁵⁹ B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen-Vluyn 2nd ed. 2000. 249. P. STUHLMACHER, Lamm Gottes – eine skizze, in: H. Cancik, – H. Lichtenberger, – P. Schäfer, (eds.) *Geschichte – Tradition – Reflexion* (FS M. Hengel), Bd. III, Tübingen, 1996, 529–542., ref. 530, Note 11.

⁶⁰ CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 91–93. „Der „rite hagnistique“ dient nach diesem Verständnis dazu, den beteiligten eine neue religiöse Würde zu verschaffen, die sie auf den Kontakt mit der göttlichen Macht vorbereitet und die Kommunikation mit ihr ermöglicht“ 92. and this is exactly how *Moulinier* argues as well. Cf. L. MOULINIER, *Le pur et impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952. « L'état d'une personne ou d'une chose consacrée et l'état d'une personne ou d'une chose qui peut sans inconvénient être mise au contact d'une dieu... voilà de quoi nous parlent ἄγνος et ses composés » *Le pur et impur*, 28.

⁶¹ Cf. J. B. SEGAL, *Passover*, 260.

⁶² CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 94.

⁶³ F. COLAUTTI, *Passover*, 237.

can be ascertained that the P^esah celebrated in accordance with the prescription (in purified condition), be it enacted in the temple, or even after the demolition, i.e., without the temple, engenders in essence the Jewish identity. The bane-averting impact is no longer significant for him, he steps back and recedes behind the ecclesiological community-forming dimension.⁶⁴

II. POTENTIAL PARALLELS OF P^eSAH IN THE HISTORY OF RELIGION: SIMILAR FEASTS OF THE ARABS⁶⁵

In the following, we will be surveying the parallels relying upon *Herbert Haag*. Two parallel feasts are discussed: a) radschab (radjab) and b) dabiha.

a) Radschab (Radjab)

In the world prior to the epoch of Islam it is the Arabs that are worth looking at, since from among the Semitic people the Arabs had best preserved the nomadic culture in the Near East. The pre-Islamic culture of the Arabic world should be explored because Islam itself prohibited immolation and the making of an offering. It was primarily the feasts of local deities repeated annually where these bloody offerings existed. Plenty of people made a pilgrimage to their shrines and offered sacrificial animals before the holy stones in the first month of spring, in the month (radjab) *radschab*, this accounts for the name of the sacrifice. The resemblances with P^esah are so salient that a comparison is compulsory. *Haag* refers here to *Lagrange* who had embraced this idea a hundred years earlier. Since then, this feast has been elaborated in detail by *Verbita* monk and ethnologist *Josef Henninger*.⁶⁶ Henninger summarizes the most important similarities between P^esah and (Radjab) Radschab in three points:

⁶⁴ CHR. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, 96–97; F. COLAUTTI, *Passover*, 237.

⁶⁵ The parallels are taken from *H. Haag's* extremely detailed and thorough book, pages 54 through 57. *Haag* considers the parallels very important, while *R. de Vaux*, by contrast, sees them as secondary and accidental: “Recently it has been recalled by *J. Henninger*, who has extended the comparison to the pastoral peoples of central and northern Asia. This author interprets the sacrifice in question as an offering of the first-born of the flock, and ascribes the same significance to the Israelite Passover. But his argument is unconvincing and, as I have already said, Passover did not have this character.

The similarities between the Passover sacrifice and the ancient Arab sacrifices, especially those of the month of Rajab, are too close to be accidental. They bear witness to a common origin, and they determine the primitive character of Passover. It is a sacrifice of nomad or semi-nomad shepherds, offered for the good of the flock in spring, when goats and sheep drop their young, and when the journey to the summer pastures is undertaken.” (*Studies in the Old Testament Sacrifice*, Cardiff, 1964. 17.)

⁶⁶ J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les semites et la pâque Israélite* (ÉtBibl), Lecoivre, J. Gabalda, Paris, 1975; J. HENNINGER, *Über Frühlingsfeste bei den Semiten* (Festschr. Missionspriesterseminar St. Augustin bei Siegburg, 1963. 375–398.

1. Both are a spring festival of shepherds.
2. Both are a family feast where the lord of the house presides, there is no word about involvement of a priest.
3. The paramount element of the rite in both feasts is the sacrifice of the firstborn animal of the flock.

Henninger infers that the radjab /radschab sacrifice, prior to Islam – just like the Israelite P^esah – was originally a shepherd feast in spring. Admittedly, P^esah cannot be derived from this, but in all likelihood the two feasts might be traced back to a common root. Significantly, both festivities are close to one another in time and in space – with regard to the cultural milieu. The congruences are vastly characteristic, thus the correlation need not require certification. In the Islam that opposes sacrifice the feast has strenuously persisted to this day. This is reckoned to be a feast written in uppercase id al kurbán or id al nahr, while the common people call it a lamb feast. Every free Muslim who is in such a status cuts off a lamb – one for each and every participant (a camel or a calf – counting seven persons). Before the animal slaughtering they pay a visit to each other in order to mutually wish fine celebrations. The festal spell lasts three or four days. Having reviewed the Radjab, let's take a look at the other similar feast, also relying upon *Haag's* book, the course and process and essence of Dabiha.

b) Dabiha

This feast varies from Radjab that it may be celebrated several times in course of the year. To put it differently, it is attached not to time but to occasion. This feast resembles the modern party. One can find umpteen reasons for banqueting. Usually, a lamb or some other domestic animals (goat, or camel, male or female, primarily of white color) is sacrificed for the meal. This sacrifice is named dabiha – slayed sacrifice – in Arabic. Similarly to the P^esah of the Bible, it can mean the rite and the sacrificial animal at once. The cervical vein is cut through and they kill the animal in this manner. The stoning, killing with arrow or shooting the animal is out of the question, for this would invalidate the sacrifice.

This rite is being practised when someone buys or acquires a new or bigger tent. By this rite the spirit is banished that had guarded that territory until then. But not only banish but pay it with a sacrifice, i.e., they calm and satisfy it before that. They cut the lamb's throat at the tent's entry and pick up the steaming blood in order to lubricate the tent's lintel (al-wasat). After that, they hold a banquet in the tent. This custom is observed not only by the nomads but the sedentary or half sedentary groups as well when they move to a new house. Here the blood is run off into the interior of the house, or into the courtyard. They spray the blood on the threshold or sprinkle it on the door. The meaning of the sprinkling and spraying with blood is apparently to drive away the evil spirits and to fend off bane. They prepare the lamb immediately thereafter and eat it in the house.

There are other occasions when this rite is held. Such an occasion is, for instance, a matrimony, a wedding which comprises the period from the proposal to the wedding proper. The matrimony is sealed by having the groom spray blood over the bride at the end of the days of the wedding. They do the same when they take back a discharged or dismissed wife.

Dabíha is mandatory also at the reception of a distinguished guest. In modern Arabic regions the new car is blessed in such a manner. When a guest is being respected with dabíha, then the rest that remained from the banquet cannot be put off for the following day but the leftovers must be portioned out to the poor. Nor is it allowed that the guest be given meat that had remained from an earlier meal.

Even though we cannot rush to judgment, it is still conspicuous that some elements of this rite concur with the customs of the biblical P^esah feast.

In every form of dabíha it is about the divine protection, the averting of evil spirits and the deepening of the human community that is being implied in the banquet. Also, this is the fundamental trait of the ancient Jewish P^esah.

12. THE CELEBRATION OF P^eSAH FROM THE MEDIEVAL JEWS TO OUR ERA⁶⁷

One must prepare for P^esah, the house must be tidied up. The stove must be set up in accordance with the prescription. This is followed by the bedikat hamec (the searching for the leavened). The master of the house thoroughly scours through the house with light or candle. Should he find anything leavened, then it shall be burnt the following morning. Or if the hamec leavened is not destroyed, it can be locked and shut, but it may not be stowed away after the feast. It was also a custom that they sold it to non-Jews. On the day prior to P^esah the firstborn shall fast, in gratitude for the savior God. There exists the meot hittim (wheat foundation) for the poor Jews, as even the poorest people are to be provided with the necessary things for P^esah. On the first two P^esah evenings (in Israel, only on the first) some specific P^esah liturgy must be held in every Jewish house. The full festive liturgy which includes the meal as well is called the Seder, which means order (that is, the procession and scenario of the liturgy). The story of Exodus is narrated in a rather long presentation and contains even interpreta-

⁶⁷ Plenty of pre-eminent books treat of the feast of P^esah. One of the best is S. B. CHORIN, *Narrative Theologie des Judentums*, Tübingen, 1985. It includes the Pessach-Haggadah in German as an appendix. As for the modern celebration thereof, see J. HANNOVER, *Gelebter Glaube, Die Feste des jüdischen Jahres*, 2. Aufl. Gütersloh, 1988. (foreword by S. B. Chorin), 31–47. In Hungarian: ISTVÁN HAHN, *Zsidó ünnepek és népszokások*, (1940) Budapest, Makkabi Kiadó, 1997. 54–66. *Die Pessach-Hagada*, Verlagsbuchhandlung Victor Goldschmidt, Basel (undated) edition in Hebrew and in German. See also H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV. Bd. 1. München, 7th unchanged edition, 1978. 4. Exkursus „Das Passahmahl, 41–76. H. HAAG, *Vom alten zum Neuen Pascha*, 108–117. When presenting the feast we have mostly relied upon these works.

tions. "In how ever lengthy a manner Exodus is narrated, it is all the more respectful", says the Haggadah. The narration of the story of Exodus is mandatory. The participants are being encouraged to talk about the Haggadah, the Exodus and the redemption of the Jewish people. Each Jew should regard himself or herself as if he or she had come out of Egypt, as if he or she had been redeemed. This is attained with the concept of salvation history which, *Schalom Ben Chorin* claims, is the simultaneous presence of generations.⁶⁸ On the Seder table symbolic foods are to be found. Such as matzah, of which three⁶⁹ are placed on the table and covered with a matzah kerchief of its own. Then it is put before the leader of the Seder feast at the head of the table. The matzah calls to mind the urge and the bread of the poor that they had to consume in Egypt. The other indispensable accessory is wine, which is poured into a kiddush chalice (chalice of blessing). It is noted that wine was adopted to the ritual later. According to *Chorin*, this was taken over from the Greek symposion, the joint eating and drinking. In the era of Jesus little water was added to the wine and so they drank it.⁷⁰ The use of wine in association with the P^esah feast was mentioned first in writing in the Book of Jubilees (49,6).⁷¹ In more ancient times one chalice was used by everyone,⁷² while today each participant has his or her separate cup or chalice. An extraordinary kiddush chalice is placed in the middle of the table. This is Elijah's chalice. It is to esteem Prophet Elijah who is an invisible guest at every Seder table. In Jewish tradition Prophet Elijah is the forerunner of the Messiah (Mal 3,23; Mt 11,1; Mt 17,10.11; Mark 9,11.12; Luke 1,17; John 1,21.25). Wine is the symbol of joy and happiness. Reasonably, it is missing in the Book of Exodus, but wine is the symbol of the Messianic times as well. In the course of the Seder feast the participants empty their cups on four separate occasions, for the Torah expresses the salvation of Israel in four different modes:

1. I shall *deliver* you from the Egyptian slavery.
2. I shall *save* you from the shackles of the Egyptians.
3. I shall *redeem* you with an extended hand and with a big penal judgment.
4. I shall *take you to myself* as my people and I shall be your God (Exod 6,6.7.).

⁶⁸ S. B. CHORIN, *Narrative Theologie des Judentums*, 94.: „Das Gleichzeitigwerden der Generationen ein Grundelement der Heilsgeschichte. Während in der Geschichte die Abfolge der Generationen ihr Gefälle bestimmt, wird dies in der Heilsgeschichte im Lichte der Ewigkeit aufgehoben, wird sie doch immer, in jeder Generation, von den Polen Offenbarung und Erlösung gekennzeichnet, die zwar historisch fixierbar, aber gleichzeitig transparent sind.“

⁶⁹ „Die Sederschüssel wird folgendermaßen bereitet: Es werden drei Mazzoth – Cohen, Lewi Israel genannt – so auf der Sederschüssel angeordnet, daß Israel unten, Cohen oben zu liegen kommt. Jede der drei Mazzoth wird mit einem Tuch bedeckt.“ S. B. CHORIN, *Narrative Theologie des Judentums*, 133.

⁷⁰ H. HAAG, op.cit. 111. 341. footnote.

⁷¹ S. B. CHORIN, op.cit. 43.

⁷² S.B. CHORIN, op.cit. 104. Jesus, too, made use of a chalice in the Last Supper. With this, the community togetherness and cohesion is better expressed.

The fifth promise is carried by the chalice of Elijah:

5. I shall *take you to the land which* I promised to your fathers, Abraham, Isaac, and Jacob (Exod 6,8,9).⁷³

The fourth chalice is that of wrath named differently. In the meantime, a compilation is sounded from the curse psalms and the complaint songs (Ps 79,6; 69,25; Lam 3,66).⁷⁴ When this is being recited the doors are opened to let the curse go out. In the opinion of others, the opening of the door is an obeisance to Elijah (Mal 3,23), since the chalice of Elijah supplants the chalice of wrath. The chalice of wrath, in the New Testament, following the banquet, had become that of the New Testament, the chalice of forgiveness of the sins of many. According to the Luke's gospel there are only two chalices (Luke 22,17–20) that correspond to the two chalices of the Seder night. The first would be the kiddush, the chalice of blessing, and the last one, the chalice of wrath, would be that of forgiveness.⁷⁵

On the table is the bitter salad. Usually it is horseradish, but it can also be coltsfoot. It reminds them of the bitter times in Egypt and at the same time it facilitates the remembrance, for the tears are dropping involuntarily. The other food that intends to offset the bitterness is the haroset, a food made of apple and other fruits containing nut, wine, and cinnamon. The meaning of the word itself derives from the heres which means clay and pottery (sherd), and is meant to remind the Jews of adobe bricks. Others think it stands for the mortar which the Israelites used in the building of Egyptian cities. The karpas (vegetable) symbolizes the spring, the spirit of hope. Fresh celery and parsley are used as karpas,⁷⁶ yet for more recent eras the boiled potato is also permitted. Nor can the boiled egg Béca be lacking from the table, which reminds the sons of the chosen people of the destruction of the temple in Jerusalem. Indeed, the egg is the traditional symbol of mourning for the Jews. *Chorin*, in turn, ascribes a different meaning to it. In his concept it has a meaning similar to the Easter egg, since it indicates the spring (Deut 16,1) and thereby it might mean the resurrection and deliv-

⁷³ S.B. CHORIN, op.cit. 38. J. HANNOVER, *Gelebter Glaube*, 41.

⁷⁴ I. HAHN, *Zsidó ünnepek és népszokások*, on p. 62., he says that “in the prayer starting ‘Sefoch chamatecha’ the sufferings of Jews in medieval persecutions are sounded”. They say a curse upon the persecutors (cf. Mt 5,44; Rom 12,14).

⁷⁵ S. B. CHORIN, op.cit. 108–111. Concerning the chalice of wrath, *Ben Chorin* adds also that it may have derived originally from the liturgy of the Zealots (118.). About the chalice of Gethsemane he states that it can well be the fifth chalice, the chalice of Elijah, the chalice of the Messiah, still we can perceive it as the chalice of wrath which the suffering Messiah (Isa 52–53) drinks out by way of atonement. Remarkably, it is a frequent phenomenon that in the paintings the angel too fetches a chalice to Jesus in Gethsemane. And, thus, the chalice of wrath would turn into that of confirmation (113–117.).

⁷⁶ In the use of karpas and haroset the pacification of the two cultures is emphasized, i.e., the products of the nomadic and peasant cultures are seen on the table: lamb and fruits of the land. This was first detected by a Swedish exegete, *H. Kosmala*. See. in: S. B. CHORIN, op.cit. 37.

erance.⁷⁷ Furthermore, there is a roasted leg (shankbone) on the table, with some meat on it, or a thighbone. This signals the P^esaḥ sacrifice which was brought to the sanctuary at the time of the temple existence. One can use as a replacement roasted chicken neck or chicken wing. The inevitable salted water marks the tears that Israel's sons shed at the time of captivity. Otherwise, it is known that the salt is prescribed in the cult and prevents the deterioration of the sacrificial animals (Lev 2,13). The symbolic foods enumerated here are placed at the upper end of the table in the following order:

egg	bone
	bitter salad
karpas	haroset
	saltwater

Also, a president is elected. The president is the person who says the kiddush and introduces the parts to come. He decides which chapter of the Haggadah is read aloud jointly and who recites which part. He gives impetus to the debate and ensures the unfolding of the feast. In many places he is wearing a white albalike robe which stands for purity and the festal mood, yet not a mandatory condition. Some strange seat resembling an armchair is placed for the leader of the Seder in which he can sit back. This has the sense also of the free man as opposed to the slave. During Seder, it is only the leader that is allowed to recline. Today they are sitting around the table, in older times – to follow the Greek-Roman pattern– they dossed down around the Seder table which must have been a table with lower table leg. Three matzahs are placed on the table in front of the president. Shortly after kiddush and straightaway after the karpas (vegetable): celery or parsley has been dipped in the saltwater, the president breaks the middle matzah, wraps it into a tablecloth and sets it apart till the end of the banquet, when it is consumed. This matzah is called *afikoman* (Greek word), *afikoman*. The children, while the president is washing his hands, quickly hide the afikoman. It is befitting that the hidden afikoman will be detected with lots of difficulty, which causes the kids to be tremendously entertained. Then, having had a serious action of give and take, the afikoman is returned to the adults for smaller gifts and presents and eventually the time is come to consume the afikoman.⁷⁸ Children are important protagonists at the Seder evening, for shortly after the kiddush chalice one of the kids, usually the youngest, raises four questions. Each question begins with the following words: “Ma nistana halaila haze me kol haleilot”? To put it differently, “What makes this night different from all the other nights?” It is customary these questions are addressed by the youngest member of the family, but frequently all the kids together or one after the other raises the “ma nistana?” *István Hahn* regards the children as heroes and herolds

⁷⁷ S. B. CHORIN, op.cit. 36–37.

⁷⁸ At the end of the service the afikoman is compulsory. Each attendant should take at least the size of an olive. S. B. CHORIN, op.cit. 104.

of the Seder.⁷⁹ In the course of the Seder the participants are called upon twice for “dipping”. Right at the beginning and immediately after kiddush. The participants then take kinds of greens (celery, parsley or perhaps boiled potato), again dip it into the saltwater and eat it. And, this is followed by their saying this blessing: “Blessed be you, our Eternal Lord, Lord of the Universe, who created the world’s fruits.” Then shortly before starting the real meal they do the dipping for the second time, when the major part of the Haggadah has been presented already. To this, they take the bitter salad – characteristically the horseradish, and they dip it into the sweet harosset. The banquet is determined by the four⁸⁰ cups of wine, the reciting of the Hallel psalm, and the remembrance of Exodus from Egypt, as it was celebrated in late Jewry. After the second chalice begins the genuine P^esah liturgy. The child asks: What makes this night different from all the other nights? The father explains – alluding to the fate of Israel at the escape from Egypt – why the P^esah foods differ from those familiar on other times.⁸¹ The preparedness for journey demanded in Exod 12,11 and the blood ritual (spraying of the lintel) (Exod 12,7–13) as something that belongs to the Egyptian P^esah was no longer regarded as mandatory (Misnah Pesachim IX 5; Pes VIII 11). In its stead, a banquet thrown to Greek-Roman paupers got into the center (mPes X 1; cf. Mark 14,18; Luke 22,14; John 13,12). And in this, the preliminary realization of the hope of eschatological escape is rendered which contains, as a strong social component, the poor people’s disengagement from poverty. In the P^esah Haggadah this trait is being carried on, since the landlord invites in Aramaic⁸² all the poor and the hungry, “everyone who suffers misery should come and celebrate P^esah”. This Messianic eschatological mood fixed onto it in the 1st century B.C. joins well to Ps 118,25 and Ps 118,26, which reads: “Blessed is he who comes in the name of the Lord”.

After the destruction of the temple by Roman general Titus, they affixed to the P^esah ritual the supplication phrased by Rabbi Akiba in which they implored that the city and the temple be rebuilt.⁸³ Even though in the formation of the banquet the eschatological expectation stepped forward instead of the presentation of Exodus, it does not mean by any means that the remembrance (zikkaron) for the rescuing power of Exodus failed to play a focal role any longer. It is rather that the experience of the past and the expectation of the future had become the aspect of a celebratory present. As the hoped future had become a preliminary present, so the past too reappeared by virtue

⁷⁹ ISTVÁN HAHN, *Zsidó ünnepek és népszokások*, 60.

⁸⁰ H. HAAG, op.cit. 114. With reference to *Benoit*, Haag claims the ceremony made up of only 3 chalices in the age of Jesus. See footnote 356; 115.

⁸¹ E. LOHSE, under the heading ‘Pascha’, in: *EKL* (Evangelisches Kirchen Lexikon), Göttingen, 1992. Bd. 3. 1062.

⁸² H. HAAG views the invitation in Aramaic refers to the extremely antique origin of the feast. (op.cit., 112.)

⁸³ H. HAAG, op.cit. 116. and footnote 362, Pessach-Haggadah cf. Pes. X,6c.

of reminiscence. Everyone who attended P^esaḥ had the prescribed obligation to regard himself or herself as if he or she had escaped from Egypt, from sorrow into joy, from mourning into the feast, from darkness into the huge light, from servitude into redemption (mPes X 5bc). And for them to be capable of this synchronicity, the pedagogical communication and internalization of the content of the feast was necessary. Which is to say that the landlord had to teach this to the children (mPes X4 and already Exod 12,26.27a; 13,8–16). The merging of times lends some kind of eternity to the feast.

The originally family feast, by dint of centralization of the cult, became partly the feast of the community, while it retained its family character as well. And, after the destruction of the temple, once again it continued to live on as a family feast.⁸⁴ It is conspicuous that, as we have seen at the parallels of P^esaḥ, it is permitted to sacrifice not only lamb (Exod 12,9; Num 9,12) but calf as well during the changes in the celebration of P^esaḥ (Deut 16,2). It appears they did not always insist on its roasting (Deut 16,7) either, as they could boil it later.⁸⁵ Substitute P^esaḥ was also allowed for those who journeyed and for those who were unable to purify themselves (Num 9,6–14).⁸⁶

Here we provide a brief summary of the course and progression of the Seder even: Antecedents of the feast:

- search for the leavened (perhaps its burning or locking)
- fast for the firstborn
- wheat foundation for the poor Jews
- (arrival of pilgrims in Jerusalem, voluntary haburas, tuition of group up to a hundred persons)
- the first chalice – dual blessing on the wine and on the sun – ingestion of the first chalice
- householder or the president washes his hand
- karpas (dipping of bitter salad in saltwater – beraká and consuming – quasi appetizer)
- president breaks the middle matzah (Lévi) in two, puts the bigger part off for afikoman and takes the egg from the dish. Raising the dish high he remembers the paltry bread of their stay in Egypt

⁸⁴ E. OTTO, פסח, article in: *T/WAT* VI. k. 676k.

⁸⁵ ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר יהוה: Both the Jerome translation and the one published by the Hungarian publisher Szent István Társulat (SZIT), even the most recent, are mistaken or false. In actual fact, they expressly speak here of cooking, and not roasting. The translation of the Bible of the Reformed Church of 1979 is correct: “Thou cook and eat it in the location which is selected by your God, the LORD.” This is how it is translated in the Vulgate “Et coques et comedes in loco, quem elegerit Dominus Deus tuus.”

⁸⁶ H. CAZELLES, Pascha, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, 450.

Prime part

- celebratory invitation of the poor and hungry (in Aramaic)
- the pouring of the second chalice (at the time of the temple's existence the P^csah lamb was served up before this)
- the four questions of the youngest child⁸⁷
- narration of the story of Exodus (obligatory remembrance (zikkarón) of Egypt⁸⁸)
- sacramental presentation
- recitation of the first hallel (Ps 113, 114)
- the drinking of the second chalice, hand washing, blessing
- The Seder giver takes the three matzahs, gives a benediction – actual banquet – dual blessing, the common blessing on the bread and a special blessing on the three matzahs
- himself having eaten from it he breaks off a piece for each table mate and extends these
- takes from the bitter salad and dips it in the haroset, says the benediction (beraká) and does the same as with the matzah.
- in today's P^csah rite, it is only here that the food is served up. But there are no further instructions. The chatting, conversation and happiness is given free flow.
- After the banquet the third chalice is filled up and the thanksgiving prayer begins. When the thanksgiving prayer is over, they drink the third chalice, leaning to the left side, open the door for Elijah and the cursing of the enemy ensues.
- they fill the fourth chalice
- they recite the second part of hallel (Ps 115–118 and 136) and at the end of Psalm 118 the eschatological hope explodes (verse 25), speaking it twice. Verse 26: "Blessed is he who comes in the name of the Lord" is already full of Messianic hopes⁸⁹
- distribution of the afikoman at the end of the feast.⁹⁰

⁸⁷ Why is the matzah? Why is the bitter salad? Why is the double dipping of the salads? Why is the reclining position?

⁸⁸ I. HAHN, mentions that when the blows are enumerated, one drop of the wine is spilled from the wine so that the blows be remote from the attendant and the happiness be subdued. *Op.cit.* p. 61.

⁸⁹ K. SCHUBERT, *Die Religion des Judentums*, Leipzig, 1992. 140–141. „Diesen eschatologischen Charakter hat das Pesachfest bis heute. Für den Propheten Elija soll ein Becher bereitgestellt werden für den Fall, daß er schon kommt und den Messias verkündet. Die Pesachliturgie endet daher mit dem Satz: „Jetzt noch hier, das nächste Jahr in Jerusalem.“

⁹⁰ The unfolding of the liturgy was compiled on the basis of studies by *H. Haag* and *Ben Chorin* referred to above, following the Pesach Haggadah as well. The giving of afikoman is not listed anywhere at the passage of services. But when they do mention it, then it is discussed in detail, see S. B. CHORIN, *op.cit.* 104. In the Pesach-Haggadah included in the appendix (130–157.) *S. B. Chorin* repeatedly mentions the harvesting and unfolding of matzah during the ceremony. This is not contained in the Haggadah published in Basle.

13. A GLIMPSE INTO THE NEW TESTAMENT

Here we cannot delve into a detailed analysis of the texts of the New Testament for reasons of volume and scope, even if it is worth its while. Therefore, we restrict ourselves to making the following reflections. The synoptics, no doubt, present the farewell supper of Jesus as a P^esah banquet. Still, it could cause a difficulty to determine if it was formed in this manner later, on account of theological aspects, or it was in effect a P^esah banquet. Certain elements and features are identical, while others not. Just think about the scene of foot washing in John. In certain Jewish communities divergencies emerged later on. In Qumran, for example, they used solar calendar and P^esah had a solid and secure date of time. It was not a movable feast. The new year always fell on Wednesday. Just like P^esah. The P^esah feast, thus, fell on Tuesday evening.⁹¹ Presumably, Jesus, who acted in sovereign manner on a number of times, executed the P^esah banquet in an idiosyncratic way. All the more so, because he was not waiting for Elijah any longer (Mt 17,12; Mark 9,13), and with him the eventual Messianic time set in. Very likely Jesus acted in a sacramental manner. P^esah is named by *Haag* the sacrament, the sacredness of Israel.⁹² The P^esah lamb had become Jesus himself, who was sacrificed (1Kor 5,7), so his death completed the P^esah of the Old Testament.

The gospels present the Last Supper in two types of representation. In all likelihood, Jesus celebrated it with the twelve apostles. This is undoubtedly a P^esah banquet in the synoptics. We assume it to have been a ceremonial occasion, as the consuming of wine and bread as well as other traits refer to this. This tends to be forgotten, since the betrayal of Judas adds an impact of tension to the atmosphere. John's gospel, in turn, takes a different route in narration. He places the Last Supper to the night before P^esah, for Jesus dies when the P^esah lambs are cut in the temple, as Jesus himself is the P^esah lamb. In John the words of setting up a covenant are missing, while the account is enlarged with the foot washing. In the report of the synoptics the bread and the wine have sacramental significance.⁹³ Jesus emphasizes he will not drink from the produce of the grapes until he has drunk new wine in the land of his Father (Mt 26,29; Mark 14,25). These words fill deep senses into bread and wine.⁹⁴

⁹¹ H. HAAG, op.cit. 118–119.

⁹² H. HAAG, op.cit. 117.

⁹³ This is phrased by J. C. VANDERKAM, *Einführung in die Qumranforschung*, UTB 1998, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen, 1998, 197.

⁹⁴ J. B. AUCHER, *Philonis Judaei Paralipomena Armena*, Venetiis, 1826.

DIE FEIER DER EUCHARISTIE IM DOPPELWERK VON LUKAS

Die Bibelwissenschaftler sind sich einig, dass das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von demselben Verfasser stammen. Aber darüber, ob der Verfasser, den wir gemäß der Tradition Lukas nennen, von Anfang an zwei Bände geplant habe, besteht kein Einverständnis. Einige Exegeten meinen, dass sich Lukas nur nach der Fertigmachung des Evangeliums entschieden habe, auch über die Anfangszeit der Kirche, ein Buch zu schreiben.¹ Andere hingegen sind der Meinung, dass er schon während des Abfassens des ersten Bandes eine Folge vor Augen habe.² Mein persönlicher Standpunkt ist: Lukas wollte von Anfang an zwei Bände.³ Aufgrund dieser Position können wir nicht nur die großen theologischen Themen besser verstehen, sondern auch andere Eigentümlichkeiten, zum Beispiel die eucharistischen Hinweise. Ziemlich verwunderlich ist, dass in der Apostelgeschichte die Eucharistie nur in zwei Zusammenhängen erwähnt wird (2,42.46 und 20,7–12). Es wäre schwer, die Behauptung des II. Vatikanischen Konzils – „Die Eucharistie ist Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche“ (LG 11) – allein mit Hinweis auf die Apostelgeschichte zu begründen. Wenn wir aber auch das Lukasevangelium betrachten, modifiziert sich unser Eindruck gewissermaßen. Im Kontext des letzten Abendmahles berichtet Lukas akzentuiert von der Einsetzung (Lk 22,19–20). Dies tun auch die anderen Synoptiker, aber nur in der lukanischen Erzählung findet sich der Wiederholungsbefehl („Tut dies zu meinem Gedächtnis!“).⁴ Darüber hinaus spiegeln die Erzählungen der Brotvermehrung

¹ Vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I.* HThKNT III/1 (Freiburg – Basel – Wien, 1969; 1984³), 4; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte I.* HThKNT V/1 (Freiburg – Basel – Wien, 1980), 78.

² Vgl. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte I.* EKK V/1 (Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1986), 24; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles.* AB 31 (New York 1998), 55; M. Wolter, *Das Lukasevangelium.* HNT 5 (Tübingen, 2008), 61.

³ Zu Recht schreiben Petr Pokorný und Ulrich Heckel: „Die Absicht, ein solches Werk zu schreiben, hatte Lukas allerdings von Anfang an. Die Unterschiede in der kurzen Periode zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, in deren Schilderung sich beide Bücher überschneiden, können nicht als Gegenargument benutzt werden. Denn es handelt sich um eine narrative Neuakzentuierung aufgrund der geänderten Erzählperspektive, die in der Geschichtsschreibung nicht ungewöhnlich ist.“ P. Pokorný – U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (Tübingen, 2007), 483.

⁴ Zur Eigenart des lukanischen Einsetzungsberichtes vgl. J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu* (Göttingen, 1967⁴), 91–94 und 132–153; H. Schürmann, „Lk 22,19b–20 als ursprüngliche Textüberlieferung“, in Ders., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf, 1968), 159–192; X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testa-*

(Lk 9,10–17) und der Emmausjünger (Lk 24,13–35) eucharistischen Sprachgebrauch wider. Weil die letztgenannte Perikope im Schlusskapitel des Evangeliums steht, verdient sie besondere Aufmerksamkeit. Wenn wir davon ausgehen, dass Lukas bewusst zwei Bände vorgeplant hat, können wir den großen Teil des Schlusskapitels als eine Art Überleitung betrachten. Im ersten Teil meines Aufsatzes möchte ich diese überleitende Funktion in Bezug auf die Eucharistiefeyer herausstellen.

HINWEISE AUF DIE EUCHARISTIEFEIER AM ENDE DES EVANGELIUMS UND AM ANFANG DER APOSTELGESCHICHTE

Im Vergleich zu anderen Ostergeschichten zeigt die Emmauserzählung mehrere Eigenschaften. Christus erscheint solchen Personen, die sonst in den Evangelien nicht erwähnt werden. Der auferstandene Herr wandert mit den zwei Jüngern zusammen und erklärt ihnen den Sinn der Schriften. Sobald er als Gast zu ihrem Haus einkehrt, nimmt er die Rolle des Gastgebers über. Seine Akten erinnern an die Handlung des Abendmahles: „er nahm das Brot, sprach den Lobpreis, brach es und gab ihnen.“⁵ Ebenso eigentümliche Momente sind die Heimkehr der Jünger sowie das beiderseitige Bekenntnis vonseiten der Apostel bzw. der Emmausjünger.

Die genannten Eigenschaften deuten an, dass die Erzählung eine kirchliche Perspektive hat. Wir können mit Jacob Kremer einverstanden sein, als er die ursprüngliche Aussageabsicht der Emmausperikope folgendermaßen zusammenfasst: „Der Leser soll sich... durch die Erzählung fesseln und wie die beiden Jünger vom Auferstandenen selbst zum festen Glauben an ihn führen lassen, und zwar durch die christliche Auslegung der ganzen Bibel, durch die Teilnahme am eucharistischen Mahl und durch das Einstimmen in das Glaubensbekenntnis der um Petrus gescharten Kirche.“⁶

ment (Paris, 1982), 103–109 und 268–272. Zum Wiederholungsbefehl vgl. Th. Söding, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!« Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament“, in Ders. (Hrsg), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie* (Regensburg, 2002), 11–58.

⁵ Während die ersten drei Verben (λαβών, εὐλόγησεν, κλάσας) im Aorist formuliert worden ist, steht das vierte Verb (ἐπεδίδου) im Imperfekt.

⁶ J. Kremer, *Lukasevangelium*. NEB 3 (Würzburg, 1988), 243. Die kirchliche Orientierung der Emmauserzählung wird auch im Grundtext des 52. Internationalen Eucharistischen Kongresses anerkannt: „Bei den Mahlzeiten des auferstandenen Herrn mit den Elf geht es zwar auch darum, die Jünger von der Realität der Auferstehung zu überzeugen, doch mehr noch sollen diese Mahlzeiten ihnen Gewissheit geben, dass der Kyrios durch das österliche Zeichen des Mahls weiter unter ihnen gegenwärtig ist. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Form, in der die Geschichte von den Emmausjüngern erzählt wird, die vom eucharistischen Glauben der apostolischen Gemeinschaft bemerkenswert beeinflusst ist. Dort zeigt sich der Auferstandene, und er wird durch die Annahme seines Wortes und die Geste des Brotbrechens mit ihm als gegenwärtig erkannt.“ Die Quelle des Zitats: http://www.congressieucaristici.va/content/dam/congressieucaristici/BUDAPEST2020/Euchar-Weltkongress-2020_Vorbereitungsdokument-Denn-bei-dir-ist-die-Quelle-des-Lebens.pdf. Herunterladen am 20. 11. 2020.

Wir können also feststellen, dass in der Emmauserzählung sich das innere Leben der Kirche widerspiegelt: Lesen und Erklären der Schriften im Licht der österlichen Ereignisse – die Feier der Eucharistie – brüderliche Glaubensgemeinschaft in der von den Aposteln geleiteten Kirche. Deshalb können wir die Erzählung so betrachten wie eine Art Einstimmung auf die Apostelgeschichte.

Diese Feststellung gilt ebenso für den der Emmausgeschichte folgenden Abschnitt (Lk 24,36–49), in dem es um die Erscheinung des auferstandenen Christus vor den Elf Aposteln handelt. In dieser Erzählung haben die folgenden Sätze Schlüsselbedeutung: „Er sagte zu ihnen: So steht es in der Schrift: Der Messias wird leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen, und in seinem Namen wird man allen Völkern, angefangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden. Ihr seid Zeugen dafür“ (Lk 24,46–48). Die Sätze deuten an, dass den Aposteln als Zeugen des Werkes Jesu die Aufgabe zugeteilt wird, allen Völkern Sündenvergebung und Bekehrung zu verkündigen, obwohl ein ausdrücklicher Auftrag nicht ausgesprochen wird.⁷

Die Tatsache, dass im letzten Kapitel des Evangeliums sowohl auf das innere Leben der Kirche als auch auf die Mission der Apostel hingewiesen wird, kann als Vorbereitung für den folgenden Band interpretiert werden. Denn was im ersten Buch nur angedeutet ist, wird in den anfänglichen Kapiteln der Apostelgeschichte ausdrücklich formuliert. Am Anfang der Apostelgeschichte geht es wieder um die Erscheinung des auferstandenen Herrn (Apg 1,4–11). In dieser Erzählung schreibt Christus die zukünftige Aufgabe der Apostel direkt vor: „Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8).

Zu Beginn der Apostelgeschichte hebt Lukas auch das innere Leben der Kirche hervor. Nach der Erzählung der Pfingstereignisse (Apg 2,1–42) schreibt er in einer ganz allgemeinen Weise über das Leben der christlichen Gemeinde in Jerusalem. Am Anfang dieser Zusammenfassung steht der Satz: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten“ (Apg 2,42). Der Satz nennt die wesentlichen Merkmale des Lebens der Urgemeinde. Unter

⁷ Unter den Exegeten ist jedenfalls umschritten, ob das Partizip *ἀρχόμενοι* den vorangehenden Satz (in V 47) abschließe oder schon zu dem folgenden Satz (V. 48) gehöre. Mit Bezug auf Nestle/Aland²⁷ übersetzt Michael Wolter folgendermaßen: „Beginnend mit Jerusalem seid ihr Zeugen dafür.“ M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, 787 und 793. Mir erscheint logischer, das Partizip an das Vorangehende anzuschließen, weil so Jerusalem als Ausgangsort der Mission vorgestellt wird. Eine ähnliche Auffassung zeigt die Übersetzung von Francois Bovon: „die Umkehr, die zur Vergebung der Sünden führt, in seinem Namen allen Völkern, beginnend in Jerusalem, verkündet werden muss.“ Bovon schließt jedenfalls die andere Möglichkeit nicht aus. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas IV. EKK III/4* (Neukirchen-Vluyn – Düsseldorf, 2009), 576 und 594. Ein anderes Problem besteht darin, dass das Partizip textkritisch nicht ganz gesichert ist. In den Manuskripten gibt es andere Varianten: *ἀρχόμενον* und *ἀρχάμενον*. Zum textkritischen Problem vgl. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London – New York, 1975), 188.

den Merkmalen sind die ersten zwei und die letzten zwei miteinander eng verbunden.⁸ An sich betrachtet weist der Ausdruck „Brechen des Brotes“ (κλάσις τοῦ ἄρτου) auf die im Judentum gewohnte Praxis hin: Zu Beginn des Mahles hat das Familienhaupt Dank gesagt und das Brot gebrochen. Aber unter den Christen wird „Brotbrechen“ sehr früh eine Bezeichnung für die Eucharistie – gewiss aufgrund des Aktes Jesu im Abendmahl.⁹

Nach der Aufzählung der vier Grundzüge richtet Lukas die Aufmerksamkeit auf einige Eigentümlichkeiten. Unter anderen schreibt er: „Tag für Tag verharreten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens“ (Apg 2,46). Die ersten Christen haben den Tempel in Jerusalem regelmäßig besucht und an den Liturgien teilgenommen. Aber trotz der engen Beziehung zum Tempel, hielten sie es für notwendig, ihr besonderes Merkmal zu manifestieren: Das Brotbrechen, das heißt die Eucharistie feierten sie abgesondert, in geeigneten Häusern. Jedenfalls war noch die Abendmahlfeier mit dem gemeinsamen Mahl eng verbunden.

Die Emmausgeschichte und die Vorstellung des inneren Lebens der Urkirche – sowie der Einsetzungsbericht im Evangelium – lassen keinen Zweifel darüber, dass Lukas die Feier der Eucharistie für wichtig gehalten hat. Aber warum schreibt er nicht häufiger von ihr in der Apostelgeschichte? Bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, scheint es nützlich, den anderen Text, wo über das Brotbrechen gesprochen wird, kurz zu betrachten.

DIE EUCHARISTIEFEIER IN TROAS

Während Lukas in Apg 2,42 auf die Eucharistie nur einen kurzen Hinweis macht, berichtet er in einer Perikope des folgenden Teils des Buches, und zwar in 20,7–12 über eine konkrete Feier. Der Abschnitt gehört zur Einheit (18,23–21,6), in der die dritte Missionsreise dargestellt wird. Der Apostel hat allerdings sein missionarisches Wirken in Kleinasien und Europa beendet und ist auf dem Weg nach Jerusalem. In Makedonien beginnt er seine Zurückreise, deren wichtigsten Stationen Troas, Milet und Cäsarea sind. Das Ereignis, das uns interessiert, geschieht in Troas. Ich zitiere den genannten Text nach der Einheitsübersetzung:

⁸ Nach Joachim Jeremias würden die vier Begriffe die Einzelphasen eines urchristlichen Gottesdienstes beschreiben. Vgl. J. JEREMIAS, *Abendmahls Worte Jesu*, 111–114. Diese Hypothese wurde von anderen Wissenschaftlern nicht akzeptiert.

⁹ Vgl. J. Behm, Art. κλάω, κλάσις, in *ThWNT III* (1938): 726–743, besonders 728–729; J. Wanke, Art. κλάω, κλάσις, in *EWNT II* (1980): 729–732.

„Als wir am ersten Tag der Woche versammelt waren, um das Brot zu brechen, redete Paulus zu ihnen, denn er wollte am folgenden Tag abreisen; und er dehnte seine Rede bis Mitternacht aus. In dem Obergemach, in dem wir versammelt waren, brannten viele Lampen. Ein junger Mann namens Eutychus saß im offenen Fenster und sank in tiefen Schlaf, als Paulus immer länger sprach; überwältigt vom Schlaf, fiel er aus dem dritten Stock hinunter; als man ihn aufhob, war er tot. Paulus lief hinab, warf sich über ihn, umfasste ihn und sagte: Beunruhigt euch nicht: Er lebt! Dann stieg er wieder hinauf, brach das Brot und aß und redete mit ihnen bis zum Morgengrauen. So verließ er sie. Den jungen Mann aber führten sie lebend von dort weg und sie wurden nicht wenig getröstet.“¹⁰

„Am ersten Tag der Woche“ (ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων),¹¹ der als Tag der Auferstehung Jesu für die Christen von Anfang an von großem Belang war, versammelte die Ortsgemeinde zum Brotbrechen.¹² Paulus schloss sich aktiv zur Feier und hielt eine Rede. Dies zeigt, dass der Wortgottesdienst schon in der Urkirche wichtiger Teil der Abendmahlsfeier war. Die Tatsache, dass Paulus seine Predigt in ungewöhnlicher Weise bis nach Mitternacht ausdehnte, ist im Blick auf seine bevorstehende Abreise leicht verständlich. Aber die lange Rede hatte auch eine negative Folge. Ein junger Mann, der sich im überfüllten Raum nur ans Fenster setzen könnte, wurde immer schläfriger und stürzte herunter.

Umschritten ist, ob der Hinweis auf „zahlreiche Lampen“ mit dem Gottesdienst zusammenhängt oder nicht. Manche Exegeten meinen, dass durch die Lampen die Feierlichkeit und das Übermaß an Freude hervorgehoben werden.¹³ Andere hingegen sind der Meinung, dass dieses Element als Vorbereitung des Unfalls aufzufassen sei: Die vielen Lampen hätten im Versammlungsraum die Luft dunstig und heiß gemacht und das Einschlafen des Jungen verursacht.¹⁴

Nach der allgemeinen Unruhe wegen des Unfalls unterbrach der Apostel seine Rede, eilte nach unten und machte den Jungen durch einen eigenartigen Gestus lebendig.¹⁵

¹⁰ Die Frage nach der Herkunft der Erzählung wird verschieden beantwortet. Jürgen Roloff meint, dass Lukas hier „eine vermutlich isoliert umlaufende Paulus-Legende“ übernommen habe. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*. NTD 5 (Göttingen – Zürich, 1988), 297. Eine ähnliche Auffassung vertritt J. A. Fitzmyer, *Acts*, 668. Nach Rudolf Pesch stamme die Erzählung „aus dem Reisebericht, der von Augenzeugen verfaßt ist.“ R. Pesch, *Die Apostelgeschichte II*. EKK V/2 (Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1986), 189.

¹¹ Ein ähnlicher Ausdruck begegnet auch in 1Kor 16,2: κατὰ μίαν σαββάτου.

¹² Auch in 1Kor 16,2 wird, zwar nur indirekt, auf eine liturgische Versammlung hingewiesen.

¹³ „Die vielen Lichter gehören zu den Zeichen gottesdienstlicher Festfreude. Lichteffekte spielen in antiken Kulturen eine erhebliche Rolle.“ W. Eckey, *Die Apostelgeschichte II* (Neukirchen-Vluyn, 2011²), 564. Vgl. auch D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres II*. CNT Vb (Genève, 2015), 224.

¹⁴ Vgl. A. Wikenhauser, *Apostelgeschichte*. NTD 5 (Regensburg, 1961⁴), 231; J. A. Fitzmyer, *Acts*, 669.

¹⁵ Der Gestus von Paulus erinnert an die Auferweckungen, die im Alten Testament von Elija und Elischa erzählt werden (1Kön 17,21; 2Kön 4,34). Darüber hinaus hat die durch Paulus erfolgte Totenerweckung eine Parallele in Apg 9,36–43, wo Petrus eine tote Frau (namens Tabita) lebendig macht.

Danach kehrte er in den Obergemach zurück und setzte die Liturgie durch das Brotbrechen, das heißt durch die eucharistische Handlung fort.¹⁶

Die Bedeutung der vorgestellten Erzählung hat Jürgen Roloff sehr treffend formuliert: „Sie zeichnet... Paulus als Leiter und Mittelpunkt der christlichen Gemeinde und ergänzt damit die bisherige Paulus-Darstellung der Apg, die sich im wesentlichen auf das missionarische Wirken beschränkt hatte, um einen wichtigen Aspekt.“¹⁷ Allerdings kann nicht außer Acht bleiben, dass in der Erzählung eine gottesdienstliche Handlung mit einer Wundertat verbunden ist.¹⁸ Die Liturgiefeier gehört zum Wesen des Christentums, aber sie befreit nie von den Verpflichtungen den Nächsten gegenüber. Paulus hat die Hilfeleistung für einen Unfall erlittenen Mitbruder für wichtiger gehalten als den Ablauf des Gottesdienstes. Das zeigt, dass die Teilnahme an der Eucharistiefeier nur dann authentisch und fruchtbar ist, wenn man mit allen Kräften danach trachtet, den konkreten Forderungen der Liebe zu entsprechen.¹⁹

ABSCHLIEßENDE ERWÄGUNGEN

Wir können jetzt auf die vorher gestellte Frage konzentrieren, warum Lukas in der Apostelgeschichte auf den Eucharistiegottesdienst nur selten hinweist. Um auf diese Frage eine Antwort zu bekommen, müssen wir das Ziel der genannten Schrift vor Augen halten. Dieses Ziel wird vor allem in dem schon zitierten Satz des auferstandenen Christus (Apg 1,8) greifbar. Die Apostel haben von ihrem Herrn den Auftrag bekommen, seine Zeugen zu werden zuerst in Jerusalem, und dann in anderen Gebieten von Palästina sowie in der heidnischen Welt. In der Apostelgeschichte wollte Lukas vor allem den Prozess der Mission und das stetige Wachstum der Kirche vorstellen. Be-

¹⁶ In der Apostelgeschichte gibt es noch eine Stelle, wo über Brotbrechen gesprochen wird. Aber der Kontext zeigt, dass es sich um ein gewöhnliches Mahl handelt, das während der Reise nach Rom, nach einem Schiffbruch gehalten wurde: „Als es nun Tag werden wollte, ermahnte Paulus alle, etwas zu essen, und sagte: Heute ist schon der vierzehnte Tag, dass ihr ausharrt, ohne auch nur die geringste Nahrung zu euch zu nehmen. Deshalb ermahne ich euch: Nehmt Nahrung zu euch; das ist gut für eure Rettung. Denn keinem von euch wird auch nur ein Haar von seinem Kopf verloren gehen. Nach diesen Worten nahm er Brot, dankte Gott vor den Augen aller, brach es und begann zu essen. Da fassten alle Mut und nahmen Nahrung zu sich“ (Apg 27,33–36). Jedenfalls erinnern die Verben „nahm“, „dankte“ und „brach“ an das letzte Abendmahl und haben deshalb eine eucharistische Konnotation. Nach der Erklärung des zitierten Textes schlussfolgert Daniel Marguerat folgendermaßen: « Le repas sur le bateau n'est pas eucharistique, car les convives ne sont pas disciples de Jésus; néanmoins, cette commensalité préfigure l'alliance à venir entre le Dieu de Paul et l'universalité des nations ». D. Marguerat, *Actes*, 360.

¹⁷ J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, 297.

¹⁸ Daniel Marguerat dürfte recht haben, als er betont, dass das Hauptthema der Erzählung nicht das Wunder, sondern der Gottesdienst ist: „le thème de l'épisode n'est pas le destin d'Eutyché, mais la célébration de la Parole dans l'église de Troas. Elle est mise en place dans les v. 7–8 et sa poursuite après le drame occupe les v. 11–12. Les motifs formels d'un récit de guérison sont présents, mais très discrets.“ D. Marguerat, *Les Actes*, 222. Die Hervorhebung ist von Marguerat!

¹⁹ Dieser Aspekt wird in 1Kor 11,17–32 noch stärker hervorgehoben.

treffs des inneren Lebens der Kirche hat er sich mit einigen Anhaltspunkten begnügt, die jedoch für seine theologische Konzeption vielsagend sind. Meistens sind die Texte, in denen über innere Angelegenheiten der Gemeinden berichtet wird, mit dem Thema der Mission auf engste verbunden. Die Erwählung der sieben Hellenisten (6,1–6) kann als eine narrative Vorbereitung auf das missionarische Wirken von Philippus angesehen werden. Sowohl die Verteidigung von Petrus vor den Judaisten in Jerusalem (11,1–18) als auch das Jerusalemer Konzil (15,1–29) sind auf die Evangelisierung der Heiden hingerrichtet. Das lange Gebet der Christen in Jerusalem endet mit einer Bitte, in der Mut für die öffentliche Verkündigung erfleht wird (4,24–30). Natürlich gibt es auch solche Texte, in denen diese missionarische Ausrichtung nicht im Vordergrund steht (z. B. 4,32–37; 5,1–11; 20,17–38). Zu diesen Texten gehört die oben besprochene Erzählung über den Sonntagsgottesdienst in Troas. Beachtenswert ist, dass dieser Abschnitt, wie die Rede in Milet (20,17–38), eine Übergangsposition hat: vorher wurde über die evangelisierende Tätigkeit von Paulus berichtet, nachher wird seine Leidensgeschichte erzählt. Paulus ist also nicht nur durch seine Verkündigung und seinen missionarischen Eifer ein prominenter Zeuge Christi, sondern auch durch sein Leiden.²⁰ In der Troas-Episode macht Lukas noch einen dritten Aspekt bewusst, als er den Apostel als Gottesdienstleiter vorstellt. Dies ist nicht nur in Hinblick auf den Dienst von Paulus wichtig, sondern auch in Hinblick auf das Wesen der Kirche. Sie hat einen großen Auftrag von Christus bekommen. Aber um diesen Auftrag erfüllen zu können, ist unbedingt nötig, dass die Christen die durch die Taufe entstandene Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn bewahren und stärken. Die Eucharistiefeier ist ein wesentliches und fruchtbares Mittel dazu.

²⁰ Die von Paulus vollbrachten Wunder sind ebenso wichtige Elemente des Zeugeseins, aber sie sind mit der missionarischen und seelsorgerischen Tätigkeit des Apostels auf engste verbunden. Vgl. S. Schreiber, *Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (Berlin – New York, 1996).

TISCHGEMEINSCHAFT IN DEM 1. KORINTHERBRIEF

In der antiken mediterranen Welt haben die Mahlgemeinschaften nicht nur im sozialen sondern auch im religiösen Leben eine wichtige Rolle gespielt. „The banquet can be called a social institution in the Greco-Roman world. [...] the evidence suggests that meals took similar forms and shared similar meanings and interpretation across a broad range of the ancient world.“¹ Diese Mahlgemeinschaften haben grundsätzlich eine integrative Funktion und man kann den sozialen nicht vom religiösen Bereich trennen. In unserer Vorlesung nehmen wir Sir 31,12–32,13 und 1. Korintherbrief in den Fokus.

Von den drei Stellen, in denen sich Paulus mit der Tischgemeinschaft in Korinth beschäftigt, ist 1Kor 11,17–34 besonders wichtig, der Zentraltext unserer Abendmahltradition. Es ist auffallend, dass Paulus keine theologische Konzeption, Auswertung zum Abendmahl zufügt. Er benutzt es auch nicht als einen liturgischen Text,² sondern als Kultätiologie, die zunächst die Begründung und Erklärung der Kulthandlung dient.³ Den Rahmen dazu gibt die Mahlpraxis der Gemeinde, während er auf die Gefahr verweist, was für sie ihr paganes Umfeld, bzw. ihre vorherige Gewohnheiten bedeuten.⁴ Das Ziel der Vergegenwärtigung der Tradition ist eindeutig, die Einheit der Gemeinde mit den ersten Jüngern und durch sie mit Jesu zu bewahren.⁵ Um seine Argumentation besser zu verstehen, werden wir unser Thema in drei Punkten erörtern. Erstens untersuchen wir auf der Grundlage von Ben Sira die Wirkung der hellenistischen Mahlpraxis auf die jüdische. Zweitens exegetieren wir die Texte über die Tischgemeinschaften im 1. Korintherbrief und drittens resümieren wir unsere Ergebnisse.

¹ Smith, Symposium, 2. Zum Thema detailliert s. Klauck, Herrenmahl, 31–233; Stein, Mahlfeiern, 27–95.

² Nur ab dem 3. Jahrhundert ist der liturgische Gebrauch nachweisbar – s. dazu Schröter, Die Funktion, 118–122.; weiter Stein, Mahlfeiern, 143–146. Ab diesem Zeitpunkt wird die Trennung zwischen Sakrament und Mahl deutlich – Schröter, Abendmahl, 21–24. „The primary change from symposium to Eucharist is the evolution of the ritual from the dining table to the altar and from the social world of the banquet to that of church order. This change began to take place rather quickly, as documented in early Christian literature and supported by archaeological evidence“ – Smith, Symposium, 287.

³ Vgl. Klauck, Herrenmahl, 297f., 302f., 329.

⁴ S. Klauck, Herrenmahl, 234–240.

⁵ Betz, Gemeinschaft, 403f.

I. DIE TISCHGEMEINSCHAFT IN BEN SIRA 31,12–32,13

Es steht schon lange fest, dass Ben Sira, obwohl er “vigorously opposed any compromise of Jewish values and traditions”,⁶ ein hellenistisches Mahl in relativ großer Breite (31,12–32,13) beschreibt. Dieser Fakt – u. a. wie z. B. Empfehlung des Reisens als Quelle von Erfahrung (34,9–11; 39,4); Bekanntschaft mit griechischer Literatur (Theogonis), mit popularisierten Ideen der Stoa⁷ – zeigt uns, dass die hellenistische Kultur mindestens teilweise schon ganz gut in die (palästinisch –) jüdische Tradition passte und eine Veränderung des Lebensstils und der Mahlpraxis auch in Palästina Kreise der jüdischen Ober- und Mittelschicht Jerusalems im 3. Jahrhundert erreichte.⁸ Noch interessanter macht diese Tatsache, dass der Autor unseres Buchs eher zu den konservativen Juden zählte, der „bei allen neuen Gedanken dennoch im Zentrum seines Gottesglaubens verbleibt”.⁹ Was seine Schüler/Leser betrifft: Seine Mahnungen „richtet sich an den jungen, reichen Aristokraten (3,17f), der von Sirach zur Bescheidenheit aufgefordert wurde“¹⁰ und für den das von keinen Konventionen eingeschränkte, freie hellenistische Leben sehr anziehend sein musste. „Sirach vertrat eine strenge städtische, genauer genommen Jerusalemer Kultur.“¹¹ Der Erfolg seiner Lehre

⁶ Skehan-Di Lella, *Wisdom*, 46. Aber “Ben Sira adapted and adopted not only the earlier biblical literature, by far his major source, but also non-Jewish writings in order to create a Wisdom book that would inspire the Jews of his day to remain faithful to their heritage and to resist the blandishments of Hellenistic culture and religion” – i. m. 50. detailliert dazu s. Sauer, *Jesus Sirach*, 490–494.

⁷ S. dazu Marböck, *Jesus Sirach*, 414f. Anders O. Wischmeyer: „Eine Interpretation, die von dem Faktum internationaler Reise aus etwa auf die Horizonterweiterung der Weisheit Sirachs schließen wollte, würde daher fehlgehen“ (*Kultur*, 97).

⁸ Der Enkel von Ben Sira hat an mehreren Stellen den hebräischen Originaltext bearbeitet und für griechisch sprachigen Leser verbessert. Das bedeutet jedoch nicht, dass im Enkel ein vollkommen hellenisierter Mensch zu sehen ist. Er „setzt das theologische Werk seines Großvaters in einer eigenständigen Übersetzung ins Griechische fort und überträgt damit die theologischen Gedanken der hebräischen Vorlage in eine bedeutende Sprache einer veränderten Zeit.“ – Kieweler, *Benehmen*, 196. s. weiter zum Thema Wischmeyer, *Kultur*, 139–142.

⁹ Sauer, *Jesus Sirach*, 491. Es gilt als sicher, dass der Autor ein relativ vermögender, gebildeter Schriftgelehrte und Lehrer war, vielleicht eine öffentliche Funktion bekleidete (vgl. Hengel, *Judentum*, 242f.; Skehan – Di Lella, *Wisdom*, 10–12) und vielleicht eine priesterliche Abstammung hatte – s. Stadelmann, *Ben Sira*, 12–26. Wir sehen ihn als „einen in Jerusalem in einem gewissen Wohlstand lebende Priester, der von Abgaben lebt und innerhalb der Hierokratie seinen Mann steht“ (i. m. 26) – s. dazu weiter Sauer, *Jesus Sirach*, 492. Andere Meinung vertritt O. Wischmeyer. Der Autor war ein Weise und „wirkt zwar in die Öffentlichkeit hinein, tut dies aber aus seinem privaten Lehrhaus heraus“ (*Kultur*, 27. vgl. 175–177. 299; zum Thema der Autor als Weise 61–64. 177–180). Er gehörte den höheren sozialen Schichten an, aber nicht an den „Herrschenden“ (vgl. i. m. 49–59).

¹⁰ Hengel, *Judentum*, 254. s. weiter Wischmeyer, *Kultur*, 298. H. Stadelmann nimmt einen breiteren Schülerkreis an. Sie konnten aus verschiedenen sozialen Schichten stammen, sie sind aber hauptsächlich im gehobenen Mittelstand zu suchen – (vgl. i. m. 34–38).

¹¹ Wischmeyer, *Kultur*, 298.

zeigt sich darin, dass es das einzige nichtkanonische Buch ist, „das im Judentum zeitweise wie ein kanonisches behandelt, d. h. zitiert wurde“.¹²

Obwohl Tischgemeinschaften sicherlich keine griechische Erfindung waren,¹³ sondern allgemeiner Bestandteil der Kultur des Alten Orients und des Judentums¹⁴; „die griechischen Schriftquellen und die Vasenbilder zeigen aber, daß eine typische Form der Zusammenkunft als *συμπόσιον* kultiviert wurde“.¹⁵ Diese Mahlgemeinschaften waren ein gesellschaftlich gewichtiges Ereignis (vgl. Sir 13,9–11). Diese konnten von einem Heiligtum, einem Verein, einer Philosophenschule oder einer Privatperson organisiert worden sein. Der Gastgeber hat viele wichtige Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens eingeladen¹⁶ (31,18; 13,9). „The social code of the banquet represents a confirmation and ritualization of the boundaries that exist in a social situation.“¹⁷ Der Gastgeber¹⁸ war verantwortlich für das Programm, für die Speisen und den Wein (vgl. 31,23f.) und sorgte für die gute Bedienung aller Gäste. Neben dem Gastgeber war die Person des *Symposiarch* (*συμποσίαρχος*) sehr wichtig. Er wurde von der Gesellschaft gewählt (*ἡγούμενόν σε κατέστησαν* – 32,1)¹⁹ und hat die Regeln für das nachfolgende Symposium bestimmt (den Ausschank des Weins, die geordnete Darbietung und Aufnahme der Beiträge, u. a. Reden, Gespräche, Musikvorführungen, Liedvorträge usw.²⁰). Seine Aufgabe war es aber auch, die Sitzordnung zu bestimmen, welche den sozialen Stand der Gäste widerspiegelte. Es war also eine große Verantwortung und Ehre zugleich (32,1f.).

¹² Marböck, Jesus Sirach, 409. S. weiter zum Thema den Artikel: Szécsi, Ben Sira im Neuen Testament und im jüdischen Gebetbuch.

¹³ Vgl. Smith, Symposium, 133f.

¹⁴ Dazu s. Wischmeyer, Kultur, 106–109.

¹⁵ Kieweler, Benehmen, 192.

¹⁶ Die Einladung konnte schriftlich oder mündlich erfolgen, beide Möglichkeiten waren in der antiken Welt verbreitet – s. Smith, Symposium, 135.

¹⁷ Smith, Symposium, 9.

¹⁸ Ob die wenige Information über die Aufgaben des Gastgebers bedeutet, dass die angesprochene Juden und der Autor selbst „häufiger in die Verlegenheit kamen, in die Häuser nichtjüdischer Gastgeber eingeladen zu werden“ – wie es H.-J. Stein meint (i. m. 68) – darf bezweifelt werden. Wenn man daran denkt, dass es hier keine Frage ist, ob man alle Speisen essen darf, dann scheint es mindestens fraglich, ob der Kreis auf nichtjüdischen Gastgeber beschränkt werden kann. Eher dürfte M. Hengel zu folgen sein: „Wenn Ben-Sira – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht gegen die Nichtjuden und den heidnischen Polytheismus wendet, so hängt dies damit zusammen, daß seine Gegner – und Schüler – palästinische Juden waren, für die das fremde Denken und weniger heidnischen Kulte eine Gefahr bedeuteten“ (i. m. 270); s. weiter Nickelsburg, Jewish Literature, 62f.: “however, the extent to which he was able to express his Judaism in the language and forms of non-Judaic traditions is a complex and interesting example of religious cross-culturalism...” (i. m. 63).

¹⁹ Das gleiche bedeutet der *ἀρχιτρίκλινος* in Joh 2,8.

²⁰ Stein, Mahlfeiern, 69.

Man kann auch die zwei Hauptteile²¹ der gewöhnlichen Tischgemeinschaft erkennen. Im ersten Teil (δελπνον) haben die Gäste bei einem reich gedeckten Tischgegessen (Sir 32,12–24) und danach an dem eigentlichen Umtrunk, an dem so genannten Symposium²² (ἐν συμποσίῳ οἴνου – 31,31; 32,5) teilgenommen. Man hat sich hier liegend,²³ beim Weintrinken²⁴ bei Gesprächen, Musik und Gesang (32,3–9; s. weiter 40,20f.) amüsiert.²⁵ Es ist wichtig hervorzuheben, dass wir nichts über die so genannte *libation* lesen können. Es ist ein Trankopfer (manchmal gemeinsam mit einem Speiseopfer) für die Gottheit und bezeichnete den Übergang zwischen δελπνον und συμπόσιον.²⁶ Höflichkeit und Zurückhaltung waren beim Essen angebracht²⁷ (31,15. 17f.) und galten auch bei den Gesprächen, was bedeutete, dass man die Höflichkeitsregeln bezüglich des sozialen Status und Alters (32,3.7.9) und auch während den Vorführungen einzuhalten hatte. Den Teilnehmenden ermöglichte das gemeinsame Essen, ihre soziale Vernetzung auszubauen und die schon existierenden Beziehungen zu ver-

²¹ S. dazu Smith, Symposium, 27–31. Nach Skehan – Di Lella kann man drei Teilen in unserer Perikope unterscheiden: “moderation in eating (31:12–21); the blessing of wine and its abuse (31:22–31); and proper conduct at a banquet (32:1–13)” – i. m. 388.

²² Es kam auch vor, dass man vom Gastgeber nur zum Symposium eingeladen wurde und es passierte auch, dass ein Symposium ohne Essen organisiert wurde – vgl. Smith, Symposium, 31. “The term *symposium* was simply another name for the banquet, although it tended to emphasize the latter part of the banquet, the drinking party during which the entertainment of the evening would be presented. [...] Here were found those activities for which the Greco-Roman banquet became famous.” (i. m. 50f.)

²³ Obwohl die Gäste beim Essen abweichend von den griechisch-römischen Sitten noch „im Sitzen“ (καθίζω – 31,12.18) teilgenommen haben, lesen wir in 32,2 schon: „lege dich“ (ἀνάπεσε). Es ist also anzunehmen, dass die Gäste beim Essen saßen und beim Symposium lagen. Beim Liegen zu essen war nicht nur eine Frage des Komforts, sondern es war “a mark of one’s rank in society: only free citizens were allowed to recline” – Smith, Symposium, 11. weiter 137.

²⁴ Wein ist die besondere Quelle der Freude, der von Anfang an zur Freude geschaffen wurde (vgl. Wahl, Lebensfreude, 274f.), aber – und das macht Ben Sira auch eindeutig – der falsche Gebrauch kann den Mensch leicht zugrunde richten (31,25–29).

²⁵ Das Programm konnte ganz vielfältig sein. “Various activities commonly took place at symposia, such as party games, dramatic entertainment, and philosophical conversation. [...] Other entertainers at the symposium included dancers, acrobats, and various types of musicians.” – Smith, Symposium, 34f., zum Thema s. weiter 34–38. Wein und Trinklieder gehörten zum Gelage auch im Alten Israel und die Weisen sollen selbst beim Trinkgelage singen (32,3.5) – Wischmeyer, Kultur, 108.133.

²⁶ Vgl. Stein, Mahlfeiern, 36–47.

²⁷ „Die Bejahung von Lebensgenuss und Festfreude auf der einen und die Warnung vor luxuriösen Lebensführung auf der anderen Seite [...] ist ein bekannter Topos der griechisch-römischen Gastmahlkultur“ – Stein, Mahlfeiern, 68.

stärken. Die Teilnehmenden (Frauen²⁸ – vgl. 9,1–9²⁹ und Männer) gehörten zu derselben sozialen Schicht und wurden auch so betrachtet und behandelt. Die Ausnahme konnte der Gastgeber selbst sein, der als Patron³⁰ des gemeinsamen Mahles zu einem höheren gesellschaftlichen Status gehören durfte. Die grundlegende Konzeption dieser Mahlzeiten war das Ausüben der Gemeinschaft (κοινωνία) mit den Götter und mit den Freunden³¹: „the sharing of food, drink, and entertainment that is at the heart of the meal occasion“³² – in unserem Text: Essen: 31,14–19, Trinken: 31,31, Diskussion mit Musik: 32,3.7–9.

Die Freude am Leben – wie bei Griechen so auch bei Hebräer – „ergibt sich aus dem positiven Verhältnis zu Menschen, durch die anderen das Leben lebenswerter wird, sowie aus anderen menschlichen Werten und Freudequellen, um die sich die Menschen mit Hilfe der ihnen von Gott geschenkten Weisheit bemühen sollen.“³³ Gegenstand der Freude können Dinge und Ereignisse sein, in denen die Stimmung gemeinsamer Heiterkeit lebendig wird. Besonders geschätzte Quelle der Freude sind die Feste, das Essen und Trinken. Sie sind natürlich auch Geschenke Gottes. Aber Zurückhaltung ist angebracht, „in other words, moderation is a form of enlightened self-interest.“³⁴

Ben Sira kennt keine Unterschiede zwischen profaner und religiöser Erziehung. Er schult³⁵ (παίδεῖα/παίδεύω³⁶ – 31,17.19) seine Schüler, also nicht nur im Bereich der Weisheit und der Ethik, sondern er lehrt ihnen auch die gesellschaftlichen Umgangs-

²⁸ Obwohl es auch einige Ausnahme (z.B. Hochzeitmahl) gab, haben Frauen an diesen Ereignissen nicht teilgenommen. „If women were present, they would be either flute girls or *hetairai* (female companions or prostitutes). That is to say, they would have a subservient role, primarily one in which they were treated as sexual objects. Indeed, one of the institutional features of the symposium tradition was the motif of violence against women.“ – Smith, Symposium, 42. Das hat sich mit der hellenistischen Zeit geändert, „there is a likelihood that respectable women could be found more and more at symposia, especially since this was a period in which women were receiving greater rights and public visibility in Hellenistic culture“ – i. m. 43.

²⁹ S. dazu Wischmeyer, Kultur, 105f.

³⁰ S. dazu Berger – Colpe, Szöveggyűjtemény, 261.

³¹ Vgl. Klauck, Herrenmahl, 260f. und Smith, Symposium, 58–62.

³² Smith, Symposium, 54.

³³ Wahl, Lebensfreude, 272. s. weiter Wischmeyer, Kultur, 112f.

³⁴ Skehan – Di Lella, Wisdom, 389. s. weiter Smith, Symposium 138.

³⁵ „Größere Teil der Unterweisung Ben Siras sind wohl im ‚Lehrhaus‘ (51,23), d. h. für den Unterricht entstanden (als ‚Lehrzyklen‘?), wie die Bewegung einzelner Lehreinheiten nahe legt“ – Marböck, Jesus Sirach, 413. „The banquet is said to have served an educational purpose in philosophical schools and was evidently so used by many such schools. These banquets were defined as occasions for a certain type of philosophical discussion at table [...] Ben Sira refers to a ‘house of instruction’ (*oikos paideias*, 51:23), which in one Hebrew recension is in the form *Bet ha Midrash*, a term that came to be used for the school of the rabbis.“ – Smith, Symposium, 143.

³⁶ Es ist ein beherrschender Schlüsselbegriff des Buches. „Das ‚Bildungsstreben‘ der jüdischen ‚Weisheit‘ und der hellenistischen Welt treffen hier aufeinander“ – Hengel, Judentum 243.

formen³⁷ und die Dankbaren genießen die Dinge der Welt.³⁸ Dies zeigt sich nicht nur in seiner breiten Kenntnis der Kultur des Hellenismus, sondern es lässt sich auch daraus schließen, dass er selbst an Gastmähler teilgenommen hat. Im Hellenismus – unabhängig davon, ob wir über jüdische oder hellenistische Erziehung reden – war gutes Benehmen ein Zeichen von Bildung, „seine pädagogisch-ethischen Ermahnungen stehen im Rahmen hellenistischer Kultur“.³⁹ Der Autor – wie viele heidnische Autoren⁴⁰ auch – behandelt das Thema Benehmen bei Tisch ausführlich. Aber – und das können wir als Spezifikum betrachten – einerseits, dürfen wir annehmen, dass das qualifizierte Gespräch auf die Diskussion des Gesetzes fokussiert war (9,15f.; vgl. 38,25–39; 1,26; 33,2; 19,19f.).⁴¹ Andererseits stellen die gegebenen Verhaltensregeln „keinen Selbstzweck dar, sondern werden auf den Zusammenhang der Schöpfung bezogen. Weil die Schöpfung Gottes auf einer Ordnung beruht, ist es notwendig und sinnvoll, sich gemäß dieser Ordnung der Schöpfung zu verhalten.“⁴² Dies wird besonders deutlich im letzten Vers: „Und außerdem preise den, der dich gemacht hat und der dich trunken macht mit seinen Gütern“⁴³ (Sir 32,13). „So bekommt das Gastmahl eine Tiefdimension, die ihm nicht selbst innewohnt, sondern von außen, d. h. vom häuslichen Nachtgebet des jüdischen Mahlteilnehmers, zuwächst.“⁴⁴

³⁷ Kurz zusammengefasst s. Nickelsburg, *Jewish Literature*, 56–62 und Wischmeyer, *Kultur*, 187–198. Zu diesen praktischen Räten gehörte auch das Benehmen bei einem Mahl – vgl. Wischmeyer, *Kultur*, 108f.

³⁸ Bei den jahwetreuen Juden, wie Ben Sira auch war, „finden wir jedenfalls eine sehr positive Einstellung zu dem von Gott wunderbar erschaffene Mensch und zu seiner Welt“ – Wahl, *Lebensfreude*, 271.

³⁹ Wischmeyer, *Kultur*, 107.

⁴⁰ „The ‘idea of the symposium’, which defined proper behaviour at a banquet, was elaborated in much detail in philosophical discussions about etiquette and ethics at the meal.” – Smith, *Symposium*, 50. Das bekannteste Werk über das Thema ist von Plato, jedoch gibt es solche auch von Plutarch, Aulus Gellus, Cato und Lucian.

⁴¹ Es scheint die Beschäftigung mit dem Gesetz Gottes die wertvollste Arbeit zu sein: „Sirach zeigt also nicht die Beeinflussung durch die Berufsethik des AT [...], sondern befindet sich an diesem Punkt gerade in Übereinstimmung mit der hellenistischen Welt“ – Wischmeyer, *Kultur*, 45. Noch zwei höhere Berufe erwähnt er dem Arzt und dem Künstler (vgl. i. m. 46–48. 67. 100f.).

⁴² Kieweler, *Benehmen*, 195. Aber nicht nur das gemeinsame Essen und die dazu gehörende Lebensfreude findet ihren richtigen Ort in der Schöpfung, sondern auch alle Bereiche des menschlichen Lebens (vgl. Hengel, *Judentum*, 261–264; Wischmeyer, *Kultur*, 252f.). So z.B. die Freundschaft auch vgl. der Artikel von Corley: „Fundamentally, the goodness of friendship (implied in Sir 13:15–16) is rooted in the goodness of God’s creation (Sir 39:16.33; cf. Gen 1:31). Since human beings are God’s creatures, all aspects of their lives (including their friendships) are to be conducted in loving reverence for God.” – i. m. 70.

⁴³ Ich zitiere den Text nach der Septuaginta Deutsch.

⁴⁴ Stein, *Mahlfeiern*, 70.

2. TISCHGEMEINSCHAFT IN DEM 1. KORINTHERBRIEF

Man könnte annehmen, dass die Frage der Idolatrie und des Essens des Opferfleisches ein gewichtiges Problem in allen Gemeinden des Paulus gewesen wäre. Aber die Statistik der εἰδωλ- Wortgruppe⁴⁵ zeigt uns, dass es besonders bei der mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinde in Korinth Schwierigkeiten verursachte. An zwei Stellen redet der Apostel über die Konsumierung des Götzenopferfleisches, in Kapitel 8. und 10.

2.1. IKOR 8

In 8,4 behauptet Paulus, dass „es keinen Götzen gibt“⁴⁶. Aber weil dieses Wissen (γνῶσις) nur die Starken⁴⁷ haben, erscheint auch gleich dessen Begrenzung: es darf für die Schwachen nicht zum Anstoß werden (8,9f.). Das bedeutet, dass ein schwaches Gemeindemitglied⁴⁸, dass den Starken in einem Götzentempel (εἰδωλεῖον – hapax legomenon⁴⁹) beim Tisch sitzen sieht, sich ermutigt fühlt, wider seines Gewissens vom Opferfleisch⁵⁰ zu essen und entgegen seiner Überzeugung zu versündigen.

Die Argumentation des 8. Kapitels ist logisch und in sich geschlossen. Paulus macht so deutlich, dass er die Meinung und das Wissen der Starken in der Gemeinde über die Götzen und über das für sie geopfert Fleisch teilt (οἶδαμεν). Aber er verleugnet nicht die Existenz der Götzen⁵¹ (s. 8,5⁵²), sondern sein Argument lautet: „so haben wir doch nur einen Gott“ (8,6). Das bedeutet, die Götzen existieren nicht für uns, für unseren Glauben. Deswegen darf man vom Götzenopferfleisch auch essen. Allerdings ver-

⁴⁵ “The term ‘idol’ (*eidōlon*) simply denotes an image, even an image in one’s imagination. In Jewish and Christian literature, however, the term was specifically used of physical representations of deities, especially those designated for cultic use.” – Collins, *Corinthians*, 319.

⁴⁶ Die Bibeltexte sind aus der Luther Bibel 2017 (<https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/>).

⁴⁷ Der Ausdruck δυνατός erscheint im 1Kor nicht, wir benutzen den auf Grund des Röm.

⁴⁸ Es ist nicht eindeutig, dass die Gruppe der Schwachen aus „Neophyten“ stamme – wie es R. Collins meint (“to be recent converts from paganism” – *Corinthians*, 322). Es ist nicht sicher, dass der Glaube und das Wissen von dem Zeitpunkt der Bekehrung abhängen. Ich finde die Übersetzung von M. D. Nanos besser. Die Schwachen sind „impaired“ (*A New Reading*, 179f.).

⁴⁹ Das Wort bedeutet „Götzenhaus“, aber was ist hier darunter zu verstehen? Es ist klar, dass Paulus nicht an eine unmittelbare Teilhabe am heidnischen Kult denkt (es ist völlig ausgeschlossen vgl. 10,14–22). Es ist also wahrscheinlicher, dass er vielleicht an die Teilnahme an der Mahlzeit in einem zu dem Tempel zugeordneten „Wirtshaus“ denkt – vgl. Lindemann, *Korinther*, 196f.

⁵⁰ Das Wort τὰ εἰδωλόθυτα bedeutet alles, was den Götzen geopfert wird, neben den Speisen kann es auch Wein und Öl sein – vgl. Klauck, *Herrenmahl*, 242.

⁵¹ S. Hübner, εἰδωλον, 938. Wie die Christen so haben auch die Juden die Existenz der Götzer nicht geleugnet. Sie könnten *daimones*, aber nie *theos* sein (vgl. Ps 95,5LXX; 1Kor 10,18–21) – s. Fredriksen, *Judaizing*, 236f.; 240f. Paulus weicht von dieser traditionellen Ausdrucksweise ab, wenn er behauptet, dass „es ja viele Götter und Herren gibt“ (8,5).

⁵² Das gleiche will 10,11 über die Nähe der letzten Zeiten sagen. Es ist keine Drohung, sondern eine Hoffnung und Ermutigung: bald verlieren die Götzen endgültig ihre Macht (vgl. Schottroff, *Korinther*, 182).

schweigt der Apostel die Gefahr dieses Wissens der Starken auch nicht. Es kann sie in die Irre führen, wenn sie meinen, auf dieser Weise Gott näher kommen zu können (8,8) oder sich gegenüber den Schwachen zu erhöhen. Andererseits sind in der Gemeinde noch viele, die ihre Vergangenheit noch nicht hinter sich lassen können und den Götzer gibt der in sie gesetzte Glaube Macht. „Weil sie bisher an den Götzendienst gewöhnt waren und dieser Zustand noch andauert (beides steckt in dem ἕως ἄρτι), essen sie das Opferfleisch nach wie vor in dem Bewußtsein einen kultischen Akt zu setzen und den alten Götter Tribut zu zollen.“⁵³ Diese Einsicht begrenzt die Freiheit der Starken – sie sollen die Schwachen in Betracht nehmen (8,9f.). Es ist also eine ethische und keine dogmatische Frage, vielmehr muss unterschieden werden zwischen “a purely intellectual knowledge and one that is accompanied by –and proceeds from– love”⁵⁴ (vgl. 8,1–3).

In Korinth waren die Schwachen eindeutig Heiden. Ihre Versuchung war ihre Vergangenheit, bei ihnen war zu befürchten, dass sie in ihrem ehemaligen Zustand zurückverfallen (8,7). Sie sind also nicht götzendienerische Heiden, sondern unwissende und unsichere Heidenchristen.⁵⁵ Es ist interessant, dass wir keine speziellen Informationen über die Gruppe der Starken haben. Wir können nur sicher sagen, dass sie eine entgegengesetzte Meinung in der Frage des Opferfleisches und der Götzen vertreten und Paulus von ihnen die Lösung des Problems erwartet.

2.2. IKOR 10

Obwohl im 10. Kapitel weiterhin gültig ist, dass die Götzen keine Macht haben und das für sie geopfertes Fleisch auch essbar sei und es dennoch streng verboten ist, dieses Fleisch zu essen, weil „was man da opfert, das opfert man den Dämonen und nicht Gott“ (10,20). Die gleiche Regel gilt sogar dann, wenn man in einem Privathaus isst und jemand erwähnt, dass es Opferfleisch sei. Wie kann man diesen Dualismus erklären?⁵⁶

Wir begegnen dem Verbot des „Götzendienstes“ (εἰδωλολατρία) in 10,14 erneut. Paulus unterstützt seine Argumentation mit einem Hinweis auf das Herrenmahl

⁵³ Klauck, Herrenmahl, 246.

⁵⁴ Collins Corinthians, 310.

⁵⁵ Von diesem traditionellen Standpunkt weicht M. D. Nanos ab: “I propose that the impaired are *polytheist idolaters* with whom the Christ-believers in Corinth interact [...] Paul fears that if these ‘impaired’ idolaters were to see the Christ-believers’ eating idol food – which is notably introduced as a *hypothetical possibility* in 8:10 – their own sensibilities would be *confirmed* instead of challenged to be *misguided*” (A New Reading, 190f.).

⁵⁶ Diese scheinbare Diskrepanz probierte man mit der Hypothese der mehreren Briefe oder mit einer späteren Interpolation aufzulösen (im allgemein s. dazu Schnelle, Einleitung, 79–82.; besonders zum 10. Kapitel i. m. 81. und Collins, Corinthians, 306f.; 377f.). Man erklärt es auch mit verschiedenen Fragen von Seiten der Gemeinde (z. B. Conzelmann, Korinther, 201. 207.; Walter, Christusglaube, 100).

(10,16f.⁵⁷) und auf das Opfern von Israel (10,18⁵⁸). „Thema ist allerdings nicht die Schrift, sondern die Situation in Korinth, die im Lichte dieser Überlieferung gedeutet werden soll“. ⁵⁹ Es kann auch die Kavalkade der alttestamentlichen Hinweise erklären,⁶⁰ über die Paulus sicherlich in seiner früheren Katechese und in seinen Predigen geredet hat.⁶¹

Paulus vertritt hier zweifellos einen rigoroseren Standpunkt, als er es im 8. Kapitel oder eben später in 10,21–31 tut.⁶² Aber die Essenz beider Argumentationen ist dieselbe. Deswegen ist es für Paulus hier so wichtig, auf die Opferpraxis Israels und auf das Herrenmahl zu verweisen, weil der Glaube in beiden unentbehrlich ist. Und die Unzucht, vor der Paulus warnt „ist nicht nur eine Begleiterscheinung des Götzendienstes, sondern kann in biblischer Metaphorik den Götzendienst selbst umschreiben.“⁶³ Die hier erwähnten und ermahnten Gemeindemitglieder sind auch Heiden, die das Götzenopferfleisch noch mit dem Glauben an Götzen zu sich nehmen. Nur in diesem Fall hat es Sinn darüber zu reden, dass sie in der Gemeinschaft des Altars stehen. Nur die, die es mit Glauben in Gott essen, stehen auch in der Gemeinschaft des Altars⁶⁴ in Israel. Hieraus wird auch ersichtlich, dass Paulus – obwohl die Adressierten mehrheitlich Heiden sind – über „unsere Väter“ (10,1) redet. Der in einen Gott gesetzte Glaube verbindet Israel mit den Christen. Deswegen können sie auch Vorbild

⁵⁷ Der Tatsache, dass es erst um den Kelch und dann um das Brot geht, lässt sich nicht so große Bedeutung beimessen, wie es L. Schottroff meint. Sie denkt, dass dabei die Spuren der jüdischen Hauptmahlzeit erkennbar werden (Kortinher, 184). Es wäre für die Heidenchristen sehr fremd, nicht zu erwähnen, dass gleich danach eindeutig über Leib und Blut Christi die Rede war. Obwohl es auch wahr ist, dass das Segensgebet über den Kelch hier als Element jüdischer Liturgie erscheint (vgl. Lindemann, Korinther, 223f.).

⁵⁸ Ich finde die Feststellung von N. Walter sehr zutreffend: „Indem Paulus *θυσιαστήριον* als neutrales ‚Deckwort‘ einsetzt, [...] bringt Paulus den Gedanken auf einen ‚kleinsten gemeinsamen Nenner‘ für Christen und Nichtchristen“ – Christusglaube, 108.

⁵⁹ Lindemann, Korintherbrief, 217.

⁶⁰ 2Mos 13,20ff.; 14,22; 16; 17,6; 32,6 – *einzigste Zitat*; 4Mos 11,4; 14,2.16; 20,7ff, 21,5–6; 25,1–9; 26,62; 5Mos 8,3; 32,5.13; und aus der prophetischen Literatur: Jes 51,10; Jer 2,6f.; 11,1ff.; Ez 20) und aus der weisheitlichen Tradition: Ps 78; 105; 106; SapSal 11;12; 16; 19. Es ist sehr auffallend, dass Paulus – obwohl es auf der Hand liegen würde und er diese Tradition kannte (s. 5,6–8) – nicht auf die Paschatematik im Zusammenhang des Herrenmahls hinweist – s. Klauck, Herrenmahl, 257f. „Wäre ihm am Verständnis des Herrenmahls als Paschamal gelegt, hätte er das an dieser Stelle zum Ausdruck gebracht“ (i. m. 258).

⁶¹ Collins, Corinthians, 25.; Klauck, Herrenmahl, 253–255.

⁶² S. dazu Bornkamm, Herrenmahl, 313–315. weiter den Artikel von Kókai-Nagy, A bálványok hatalma az 1. Korinthusi levélben.

⁶³ Klauck, Herrenmahl, 256.

⁶⁴ Hier verweist Paulus wahrscheinlich auf die Opferpraxis von Israel (Lindemann, Korinther, 225) und nicht auf den götzendienerischen Israel (vgl. 10,6–10), wie W. Schrage meint (Kortinher, 2:442f.).

(τύπος – 10,6.11) für die korinthische Heidenchristen sein. Der Glaube schafft diese Kontinuität.⁶⁵

Hier warnt Paulus erneut vor der Gefahr des Zurückfallens, nur in diesem Fall sind besonders die Starken gefährdet. Es ist die größte Versuchung für die ehemaligen Heiden, „die synkretistisch – monotheistische Tendenz hellenistischer Religiosität“.⁶⁶ Bisher – sagt Paulus – hat euch nur menschliche⁶⁷ Versuchung getroffen und Gott macht, dass wir es ertragen können (10,12f.). Warum aber sollen die Starken befürchten, dass sie in diesem Fall stürzen können? Weil es doch eine Versuchung gibt, die einen von Gott trennen kann, der Götzendienst, also der Glaube an Götzen. Hier geht es nämlich um unseren Glauben. Darum soll man dem Götzendienst entsagen (10,14), weil es nur eine Gemeinschaft (κοινωνία – 10,16⁶⁸) gibt und man kann nicht Diener zweier Herren sein. Weil die Mitglieder der Gemeinde den Glauben in Christus haben, können sie nicht zugleich den Kelch der Dämonen trinken und am Tisch der Dämonen teilhaben (10,21).⁶⁹ Tisch (τράπεζα) meint hier Tischgemeinschaft, eine *communicatio in sacris*⁷⁰ – es muss also angenommen werden, dass diese Leute mit der gleichen Spiritualität an diesen Mählern und am Herrenmahl teilgenommen haben. Beides kann aber parallel nicht existieren.

In 10,16f. verweist Paulus auf eine Herrenmahltradition. Es ist auffallend, dass er erst den Kelch des Segens⁷¹ erwähnt.⁷² Diese Reihenfolge kann nicht unbedingt dadurch erklärt werden, dass der Apostel an das Passah gedacht hätte, da dort sowohl der

⁶⁵ Der Ausdruck „murren“ verstärkt diesen Parallelismus (Schottroff, Korinther, 181; s. weiter Collins, Corinthians, 370), wie die Tatsache auch, dass Paulus die alttestamentlichen Ereignisse mit christlicher Begrifflichkeit beschreibt – Lindemann, Korinther, 220.

⁶⁶ Walter, Christusglaube, 103.

⁶⁷ Ἀνθρώπινος „bezieht sich wie in 2,4.13; 4,3 auf die Herkunft“ – Lindemann, Korinther, 222. W. Schrage meint, dass es sich auf das Maß der Versuchung bezieht (Korinther, 409f.).

⁶⁸ „Das Wortstamm κοινων- bedeutet, grob klassifiziert, mit dem Genitiv der Sache ‚Anteilhaben an etwas‘, mit dem Dativ der Person ‚enge Gemeinschaft mit jemanden‘. [...] Die LXX verwendet κοινων- nie für das Verhältnis von Mensch und Gott, sie braucht es vor allem nicht für die Gemeinschaft mit Gott beim Opfermahl. [...] Κοινωνία stammt aus der griechischen sakralen Mahlterminologie, es wurde in der hellenistischen Gemeinde auf das Herrenmahl angewandt, der paulinische Umgang mit dem Wort nimmt hier seinen Ausgang“ – Klauck, Herrenmahl, 260f. Das gleiche drückt μετέχω: „teilhaben“ in 17. und 21. aus.

⁶⁹ Hier ist es wieder wichtig zu bemerken, dass Paulus bewusst die Analogie zwischen den beiden und so die Entscheidung „entweder – oder“ mit dem Gebrauch des Wortvorrats der Eucharistie für den heidnischen Kult verstärkt (s. Walter, Christusglaube, 105f; Lindemann, Korinther, 227).

⁷⁰ Hübner, εἶδωλον, 1:939. Diese Art der Gemeinschaft konnte für die Leser aus den Mysterienkulten sehr bekannt sein – s. Collins, Corinthians, 376. Das rabbinische Judentum hat den Ausdruck „Tisch“ auch auf dieser Weise gebraucht (vgl. Billerbeck, 3:419f.). Zum Thea s. weiter den Artikel von Podemann Sørensen, Sacrificial Logic, besonders 460f.; 466f.

⁷¹ Die Ausdrücke εὐλογέω und εὐχαριστέω sind die Übersetzung desgleichen hebräisches *brk*, sie sind also Synonyme – Felmy, 5f.

⁷² Es kann sein, dass zwei verschiedene Traditionen hier und im 11. Kapitel erscheinen (Schröter, Abendmah, 29f.). Aber es ist auch gut möglich, dass es zwei Verwendungen der gleichen Tradition sind.

Kelch als auch das Brechen des Brotes vorkommen (vgl. Lk 22,17).⁷³ Es ist ja kaum vorstellbar, dass in einer Gemeinde zwei Form derselben Tradition existierten (vgl. 11,23–26) bzw. der Verweis auf das Passah erscheint auch in der Evangelium-Tradition relativ spät und Paulus redet auch im Allgemeinen über die Nacht und über das Abendmahl.⁷⁴ Andere nehmen an, Paulus habe diese Reihenfolge des Herrenmahl gewählt, weil die den ehemaligen Heiden aus den kultischen Mählern bekannt war, bei denen auch der Kelch (*libation*) an erster Stelle steht.⁷⁵ Es ist aber auch gut vorstellbar, dass der Apostel diesen Wechsel in der Reihenfolge ganz einfach wegen des Gedankenaufbaus vorgenommen hat, denn seine Argumentation geht mit dem Bild des Leibes Christi weiter und dazu passt das Brot⁷⁶. Es ist auch interessant, dass wir keinen Hinweis auf das letzte Mahl Jesu in dieser Tradition finden.

Diese Gefahr ist nicht akut, wenn man auf dem Fleischmarkt⁷⁷ kauft, denn dort konnte man nicht nur Opferfleisch kaufen.⁷⁸ Andererseits bedeutete das auf dem Markt gekaufte Fleisch keine Gemeinschaft mit den Dämonen. Trotzdem findet es Paulus wichtig, hier auch eine Beschränkung einzubauen. Die Mitglieder sollen um des Gewissens⁷⁹ willen nicht prüfen, woher das Fleisch stammt. Sein Argument bekräftigt er mit einem Zitat aus dem Psalm 24,1 (LXX 23,1). Es bedeutet für die Leser/innen, dass kultische Qualität nicht an das Nahrungsmittel anknüpfe, sondern an den

⁷³ Hofius, Herrenmahl, 380f. S. weiter Bornkamm, Herrenmahl, 335.

⁷⁴ S. dazu Schröter, Die Funktion, 128f. vgl. weiter Bauer, „Tut dies zu meiner Gedächtnis...“, 14f. Wir begegnen natürlich auch der Meinung, die die Herrenmahltradition aus der Passah-Tradition verstehen möchte: z. B. P. Stuhlmacher s. seinen Artikel und seine Teología, 136–147.

⁷⁵ Nach dieser Meinung würde also das Herrenmahl, genauer das Nehmen des Kelches die Mahlversammlung mit der Wortversammlung verbinden, die in Kap. 12f. grundgelegt und in Kap. 14 ihr Ablauf beschrieben wird – Stein, Mahlfeiern, 120–123; s. weiter Schröter, Abendmahl, 30–35.

⁷⁶ Es ist wichtig zu bemerken, dass Paulus zum Brotbrechen kein Äquivalent im hellenistischen Kult finden konnte – Klauck, Herrenmahl, 269. Anders D. E. Smith zu 10,17: „In other words, the idea of unity at the meal is based on the metaphor of sharing food together. This was, of course, a common usage in popular philosophy as well.“ (i. m. 198).

⁷⁷ Fleischmarkt (μάκελλον) ist ein Latinismus und hapax legomenon.

⁷⁸ S. dazu Lindemann, Korinther, 230f. A. Lindemann betont mit Recht, dass Fleisch zu kaufen keine finanzielle Frage war, Paulus „Argumentation wäre als geradezu zynisch zu bezeichnen, wenn er eigentlich voraussetzen müsste, daß das in V. 25 so ausführlich diskutierte Problem nur für einen sehr kleinen Teil der Gemeinde konkrete Geltung hat“ – i. m. 231.

⁷⁹ Die Frage des Gewissens ist sehr wichtig in diesem Kapitel. Paulus hat den Begriff in die christliche Literatur eingeführt und er hat ihn am meisten benutzt (s. Statistik). Den Gebrauch des Wortes bestimmt 1Kor 8–10 innerhalb des Corpus Paulinum. „s. bezeichnet in den obigen Passagen (sc. 1Kor 8–10) das handelnde und beurteilende (Selbst-)Bewusstsein, die Überzeugung von einer Sache, die einer bestimmten Norm entspringt und die ein bestimmtes Verhalten fordert. s. ist dabei ein allg.-menschliches Phänomen. Sie kann irren, aber ist gerade in diesem Fall in ihrer Faktizität für das Verhalten der Christen von Bedeutung (vgl. die beide Fälle 8,7–13 und 10,28–30)“ – Lüdemann, συνείδησις, 3:723.

Menschen, der diese Qualität akzeptiert.⁸⁰ Wenn jemand zu einem Ungläubigen hingehen will, ist dieselbe Regel gültig wie beim Kauf auf dem Fleischmarkt. Eine Ausnahme von dieser Regel gilt nur, wenn jemand erklärt, dass es sich um Opferfleisch handle. Warum kann es eine Ausnahme sein? Es kann unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass 1Kor 10,28 die einzige Stelle im ganzen Neuen Testament ist, wo man das positive Wort (ἱερόθυτος)⁸¹ für den Götzen geopfertes Fleisch findet. Diese Wortwahl weist darauf hin, dass der Informant⁸² selbst diese Qualität des Fleisches anerkennt und so an die Götzen ebenfalls glaubt. Wenn der Gast trotz dieser Information davon isst, akzeptiert er dies ebenfalls. Ein Christ/ eine Christin soll darauf nur in einer Weise reagieren: Das Fleisch ablehnen. So respektiert er/sie den Glauben des Informanten und vermeidet den Anstoß – unabhängig davon ob es ein Christ oder eine Christin, ein Heide oder eine Heidin oder eben ein Jude oder eine Jüdin ist.

Auf der Grundlage dieser zwei Bibelstellen können wir herleiten, dass Paulus die Frage nach den Götzen und des für sie geopfertem Fleisches für die Klärung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen benutzt hat. Die Ursache der Verfehlung ist das Wanken des Glaubens. An diesem Punkt wird die Frage des Wissens wichtig: Wissen kann nicht an die Stelle des Glaubens treten. Obwohl wir wissen, dass die Götzen keine Macht haben, hilft uns dies nichts ohne Glauben in Christus. Dieses Wissen kann sogar gewaltigen Schaden in einer heidenchristlichen Gemeinde anrichten. Die Götzen sind die Probe des Glaubens und nicht des Wissens.

2.3. IKOR 11,17–34

Paulus macht deutlich, dass das hier zu besprechende Problem keinen Aufschub duldet (11,34b). Was die Gemeinde jetzt macht, ist sehr gefährlich, weil „ihr nicht zum Besseren, sondern zum Schlechteren zusammenkommt“⁸³ (11,17). Es ist das Zeichen der Erosion der Gemeinde, dass man die Tischgemeinschaft als ein eigenes Mahl betrach-

⁸⁰ Vgl. Schottroff, Korinther, 192. Wir dürfen mit A. Lindemann auch bemerken: „Damit scheint im Gegensatz zur jüdischen Praxis und auch zum Aposteldekret Apg 15,29 jede Form von kultisch begründeter Speisevorschrift beseitigt zu sein“ (i. m., 230f.). Paulus vertritt diese Meinung nicht aus praktischen Gründen, sondern er unterstützt seine These mit einer theologischen Argumentation (vgl. 10,26 – Ps 24,1; s. weiter Röm 14,14).

⁸¹ Diese Stelle zeigt uns eindeutig, wenn Paulus den εἰδωλ- Wortstamm benutzt, beurteilt er auch gleich die Götzen, was der traditionellen jüdischen Aversion gegenüber Idolatrie entspricht. Die Erscheinung des ἱερόθυτος ist hier unerwartet – kein Zufall, dass manche Textvariante hier eine Korrektur macht und zum εἰδωλόθυτον zurückkehrt (C, D, F, G usw.), aber doch zuverlässig bezeugt (P46, 8, A, B, H).

⁸² Es gibt unterschiedliche Meinungen, wer den Mahlteilnehmer informiert. W. Schrage meint, es sei ein schwacher Bruder (Korinther, 2:470). N. Walter denkt an den Gastgeber (Christusglaube, 100). Eins ist sicher, dass mit dem *tis* ein neuer Sprecher eingeführt ist. Aber es geht nicht um die Person, sondern um die Information, „daß ‚jener‘ durch seine Aussage die Beziehung der Speise zum heidnischen Kult explizit herstellt“ – Lindemann, Korinther, 233.

⁸³ “The phrases ‘when you come together as a church’ (1 Cor 11:17–18) and ‘when you come together to eat’ (1 Cor 11:20–21, 33) tend to be synonymous” – Smith, Symposium, 176.

tet.⁸⁴ Die Lage wird dadurch noch prekärer, dass die Gemeinde das Problem nicht einmal erkennt⁸⁵ und das Mahl seinen sakramentalen Charakter verliert.⁸⁶

Paulus akzeptiert, dass es Spaltungen (σχίσμα – vgl. 1 Kor 1,10–12) in der Gemeinde gibt, denn Meinungsunterschiede und Parteiungen (ἄρεσις ist hier das Synonym von σχίσμα⁸⁷) sind hilfreich, um die ausprobierten Dinge oder die Tüchtigen erkennbar werden zu lassen – beide Übersetzung von δόκιμος sind vorstellbar. Vielleicht hat der Apostel diese Schismas auch als die Zeichen der letzten Zeiten gedeutet.⁸⁸ Es kann aber auch sein, dass die sozialen Unterschiede in den Schismas erscheinen und Paulus deren Wirkung kritisiert.⁸⁹ Obwohl ihr noch nicht in Teile zerbrecht – sagt Paulus – irrt ihr euch, wenn ihr meint, das Mahl des Herrn (κυριακὸν δεῖπνον) zu essen. Wichtig zu bemerken ist, dass Jesus selbst der Gastgeber ist⁹⁰ und es für Paulus und die Gemeinde hingegen völlig irrelevant ist, bei wem das Mahl stattfindet. Obwohl er/sie die Gemeinde patronierte, weil er ihnen zwar den Raum bereitstellt, aber die anderen Funktionen des Gastgebers nicht ausübte. Zudem war für Paulus sogar sehr wichtig, dass es keine Unterschiede zwischen den Mitgliedern der Gemeinde gibt, da sie alle gleich sind.

Die Kritik von Paulus lautet: Ihr kommt wohl an einem Ort zusammen, aber ihr seid keine Gemeinde. Wenn ihr keine Gemeinschaft untereinander habt, könnt ihr auch die Gemeinschaft mit dem Herrn nicht erreichen. Die schon Angekommenen haben die mitgebrachte Speise⁹¹ vorgenommen oder vorweggenommen (so können wir auch den zeitlichen Aspekt des προλαμβάνω hinein hören⁹²) und mit den anderen nicht geteilt. Der V. 11,33 hilft uns nicht, die Frage zu entscheiden, weil ἐκδέχομαι zwei Bedeutungen hat: warten aufeinander oder jemanden (gastlich) aufnehmen.⁹³ Das Ergebnis ist aber viel wichtiger: „der eine ist hungrig, der andere ist betrunken“ (11,20). Auch wird aus den fünf Fragen des Apostels in 11,22 klar, worin das Problem liegt: Die christliche Gemeinde war gegenüber den zeitgenössischen Vereinen und Kultge-

⁸⁴ Vgl. Blue, *The House Church*, 226f.

⁸⁵ Eine Beantwortung von Fragen aus dem korinthischen Gemeindebrief scheint hier im Gegensatz zu Kapitel 8 und 10, wie zu Kapitel 12 und 14 nicht vorzuliegen – Klauck, *Herrenmahl*, 286.

⁸⁶ Vgl. Bornkamm, *Herrenmahl*, 317–319.; s. weiter Bornkamm, *Zum Verständnis*, 120.

⁸⁷ Wolff, *Korinther*, 260. Anders H.-J. Klauck, er denkt hier an eine Steigerung (i. m. 289).

⁸⁸ S. den Artikel von Paulsen, *Schisma und Häresie*.

⁸⁹ Schröter, *Funktion*, 131.

⁹⁰ Im Hellenismus war es verbreitet, dass der Patron die unterstützte Gemeinde zu Gast hatte. Der Ort des gemeinsamen Essen – wozu auch immer kultisches Handeln gehörte – konnte ein Schrein, Tempel oder ein privates Haus sein. Wir wissen auch, dass es eine spezielle Form des heiligen Mahls gab, das so genannte *theoxenia* (die Götter gastgeben). „Here the deity’s presence is normally signified by providing him or her a place at table and/or a portion of food” – Smith, *Symposium*, 78.

⁹¹ Am Anfang war es üblich, dass die Mitglieder zu den Gemeinschaftsmählern beitrugen. „Ansonsten wurden Vereinsmähler aus der gemeinsame Kasse finanziert oder von Einzelnen gestiftet, aber das stellt schon eine organisiertere Entwicklungsstufe dar“ – Klauck, *Herrenmahl*, 293.

⁹² Vgl. dazu den Artikel von Theißen, *Soziale Integration und sakramentales Handeln*.

⁹³ Zum Thema Hofius, *Herrenmahl*, 384–389.

meinschaften nicht homogen⁹⁴, aber das war nicht das eigentliche Problem, sondern dass sie das Mahl rein individualistisch auffassten.⁹⁵

Der Apostel gibt nur die Tradition weiter, die bis zur Tat des Herrn zurückgreift und die Paulus schon – als er noch in der Gemeinde war – erzählt hat. Aber das Wesentliche der Tradition haben sie dennoch nicht verstanden: 1.) dort gab es keinen Unterschied zwischen den Teilnehmenden, alle haben gegessen, was der Gastgeber, der Herr, ihnen angerichtet hat; 2.) und dass diese Tischgemeinschaft auf den Tod Jesu verwiesen hat. Die Gemeinde in Korinth hat die gleiche Aufgabe: sich bewusst zu machen, dass sie eine Gemeinschaft sind und den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt. Der Akzent liegt also nicht auf der Liturgie, sondern auf der Gestaltung der Feier. Der größte Mangel ihrer Tischgemeinschaft ist, dass sie einander ignorierten.

Jesus nahm das Brot, dankte und brach es – das Brot und das Brechen beziehen sich nicht auf Jesu Tod, sondern auf sein Leben.⁹⁶ „Das ist mein Leib für euch, das tut zu meinem Gedächtnis“ (11,24) Die zwei Mal erscheinende Aufforderung: „sich erinnern“ (ἀνάμνησις – Vergegenwärtigung⁹⁷) und „tut es wieder“⁹⁸ beziehen sich auf das Nehmen des Brotes, das Danksagen und das Brechen des Brotes, als Teil des gemein-

⁹⁴ Collins, *Chorinthians*, 417–420. Andererseits passte ihr Benehmen auch nicht zu der traditionellen heidnischen Tischgemeinschaft: „The god’s table is also characterized as one of ‘equality’ (*isotimos*). [...] The idea of equality at the meal, a concept also found in popular morality of the time, is here defined as an aspect of a religious meal imparted to the meal by the god.” – Smith, *Symposium*, 82f.

⁹⁵ Lindemann, *Korintherbrief*, 215. 252; vgl. weiter Bornkamm, *Zum Verständnis*, 122f. Eine ähnliche Kritik finden wir auch bei Plutarch – s. dazu Smith, *Symposium*, 192f.

⁹⁶ Das Brechen des Brotes und das ὑπὲρ ὑμῶν verweisen nicht auf den Tod Jesu, sondern auf sein Leben und auf das Heil, das sein Leben uns gab. Den Tod Jesu macht das Motiv des Blutes sichtbar – Schröter, *Funktion*, 132. Anders H. D. Betz, der das Brechen des Brotes eindeutig auf Jesu Tod bezieht (i. m. 411).

⁹⁷ „Ἀνάμνησις meint aber primär Vollzug und Vergegenwärtigung einer repräsentativen Vergangenheit in Worten und Handlungen und nicht eine geistige Rückschau und Rückerinnerung“ – Schrage, *Korinther*, 41. Es ist doch nicht die Wiederholung, sondern die neue Weihe des Mahles – Schröter, *Abendmahl*, 36. Das hebräische Äquivalent des Wortes ist *zkr*, was in Hifil ganz ähnliche Bedeutung hat: hervorrufen, in Erinnerung bringen, vergegenwärtigen. „Ein aktives Moment also, welches das Gestern direkt in das Heute des Glaubens verlängert und dann durchaus die Bedeutung von ‚verkünden‘, ‚loben‘ und ‚rühmen‘ erhalten hat (1Kön 17,18; Ex 20,24; Ps 45,18). [...] Nach Ex 12,14 und seinem Kontext ist das Pesach eine Gedächtnisfeier, bei der die Gerichtstat Jahwes vergegenwärtigt wird“ – Bosshard, *Zur Bedeutung der Anamneselehre*, 155–157; Zitat 155f. Demgegenüber begegnen wir auch der Meinung, dass der Aufruf der Erinnerung näher zu der hellenistischen Erinnerung an die Toten und zum dazugehörenden Mahl steht, wenn auch dem nicht völlig entspricht – s. Bornkamm, *Herrenmahl*, 331f.; über das Mahl im Totenkult und über diese Tradition im Hintergrund des Herrenmahles s. Klauck, *Herrenmahl*, 76–91; 317f., 331f.

⁹⁸ Der Imperativ der Wiederholung erscheint nur hier und bei Lk, aber dort gehört der nur zum Brechen des Brotes. Für Lk ist es deswegen so wichtig, weil es das konstante Element des Herrenmahles und des Treffens mit dem auferstandenen Herrn ist (s. die Jünger aus Emmaus, in den Gemeinden der Apg) – s. Schröter, *Abendmahl*, 51f. 53–56.

samen Essens.⁹⁹ Durch diese wird die Gemeinde Leib Christi. Wir dürfen also annehmen, dass im Zentrum des Gebets im Anschluss an das Essen die Erinnerung stand.¹⁰⁰

Auf Grund der Reihenfolge ist die Frage berechtigt, wann man das Brot und wann den Wein zu sich genommen hat. Nach einer Meinung fand das gemeinsame Essen zwischen dem Nehmen des Brotes und des Kelchs statt, weil es gut zur Praxis der Tischgemeinschaft der Korinther,¹⁰¹ bzw. zu der heidnischen Praxis¹⁰² passte. Diese Meinung berücksichtigt jedoch nicht, dass der Apostel sich sicherlich nicht deswegen mit diesem Problem befasste, weil er mit der Praxis in Korinth einverstanden war, bzw. in diesem Fall die später kommenden Mitglieder nicht nur das gemeinsame Essen verpasst hätten, sondern außerdem auch nichts vom Brot erhalten hätten. Andere sind der Ansicht, dass die Eucharistie am Ende des gemeinsamen Essen vollzogen wurde.¹⁰³ Dies ermöglichte allen Mitgliedern, zumindest an der Eucharistie teilzunehmen. Wir sollen vielleicht H. D. Betz beipflichten: es war Teil des korinthischen Irrtums. Sie haben gerade deswegen die Eucharistie am Ende des Essens gesetzt, damit die später kommenden wenigstens das liturgische Ende miterleben konnten. „Das Problem mit der ‚neuen Ordnung‘ des Herrenmahls war, daß sie den alten heidnischen Mahlsitten entspricht, aber dem christlichen Ethos widerspricht.“¹⁰⁴

Der Apostel fügt dem Einsetzungswort keine Auslegung zu – die Tradition der Eucharistie ist die Erklärung selbst.¹⁰⁵ Das Einsetzungswort ist hier also wieder nicht Teil der Liturgie, sondern der Argumentation. Deswegen können wir auch keine Folgerungen aus dem Einsetzungswort auf die Praxis des gemeinsamen Essen der Gemeinde ziehen.¹⁰⁶ In dem Kommentar des Paulus (11,26) erscheint der Tod Christi nicht als schmerzliche Erinnerung, sondern wird als Verheißung seiner Rückkehr wichtig. „...bis er kommt“ repräsentieren die Zeichen,¹⁰⁷ die Erinnerung/Vergegenwärtigung geschieht in der Verkündigung des Evangeliums. Die Verkündigung (καταγγέλλω) fasst die ganze Feier der Eucharistie zusammen: Tat und Wort erscheinen darin gemeinsam. Aber auch das ist nur temporär: „bis er kommt“. V. 27. ist ein „heiliges

⁹⁹ Vgl. Klinghardt, *Der vergossene Becher*, 56.

¹⁰⁰ Felmy, *Was unterscheidet diese Nacht*, 12.

¹⁰¹ Vgl. Hofius, *Herrenmahl*, 375–384.

¹⁰² Vgl. Smith, *Symposium*, 188f.

¹⁰³ Wolff, *Korinther*, 258. Zur gleichen Folgerung kommt H.-J. Klauck auf Grund des Vorschlages von Paulus (11,22): „Das Verlegen der Sättigungsmähler in die Privathäuser kann er nur empfehlen, weil die Eucharistie davon nicht tangiert ist“ – i. m. 295.

¹⁰⁴ I. m. 420.

¹⁰⁵ Eine andere Meinung vertritt D. E. Smith. Er meint, dass Paulus zu der Tradition eine Erklärung zufügt, die er aus der allgemeinen Bankett-Tradition genommen hat. „But once more that should not surprise us, for the Lord's Supper tradition is itself to be seen as a variation on generic banquet tradition; indeed, that is how Paul reads it.“ – i. m. 175.

¹⁰⁶ Vgl. Schröter, *Abendmahl*, 36.

¹⁰⁷ Schrage, *Korinther*, 36.

Gesetz“ (vgl. 3,17¹⁰⁸): wer (das Individuum – akzentuiert Sg. 3.) unwürdig das Brot und den Kelch nimmt, macht sich schuldig „am Leib und Blut des Herr“ (das bedeutet: er unterscheidet dieses Mahl nicht von den profanen Mählern¹⁰⁹). Jeder soll sich selbst prüfen, ob er nach 11,20–22 oder nach 11,23–26 mit dem gemeinsamen Mahl lebt. Wenn man sich für die erste Möglichkeit entscheidet, „und nicht bedenkt, welcher Leib es ist“, dann wird das höchste Gut zur Schade und zum Gericht für ihn (11,29). Und das unwürdige Benehmen wirkt sich auf die ganze Gemeinde aus (11,30).

3. DIE AUSWERTUNG UNSERER ERGEBNISSE

Es ist unverkennbar, dass die Tischgemeinschaften des hellenistischen Altertums sehr wichtig sind, um die korinthische Praxis des gemeinsamen Essens besser zu verstehen. Außerdem zeigt uns die Beschreibung in Ben Sira, dass eine bestimmte Form des Symposions auch im palästinischen Judentum und im Judentum der Diaspora bekannt und praktiziert war. Es ist auch auffallend, wie viele charakteristische Ausdrücke des griechisch-römischen Symposiums in der Beschreibung von Ben Sira erscheinen. Andererseits war es keine Frage, ob man alles essen kann, was auf den Tisch kommt, ob der Wein und die am Tisch Sitzende kultisch rein sind.¹¹⁰ Wir dürfen annehmen, dass es eine „gezähmte“, judaisierte Form des Symposions gab. Oder was noch wahrscheinlicher ist, dass das Judentum in seiner traditionellen Mahlkultur die Elemente des griechisch-römischen Symposiums integriert hat. „So greift Ben Sira Themen seiner Zeit, wie das Benehmen bei Tisch, auf und bedenkt es vom Hintergrund des Hellenismus her. Die Ratschläge und Hinweise, die er gibt, mögen sich zunächst von den Sitten der Griechen nicht grundlegend unterscheiden. Die damit verbundene Argumentation Ben Siras zeigt aber, daß der Weise nicht vordergründig in den herrschenden Verhaltensweisen seiner Zeit stecken bleibt, sondern den größeren Zusammenhang von Sitte, Schöpfung und Erkenntnis der Ordnung Gottes sieht und in seine weisheitliche Lehre einbezieht.“¹¹¹

Ganz anders sieht es in Korinth aus. Obwohl bestimmte Ähnlichkeiten zum Symposion entdeckbar werden¹¹² (im Großen und Ganzen: das gemeinsame Essen, die Ge-

¹⁰⁸ Collins, *Corinthians*, 436.

¹⁰⁹ Vgl. Bornkamm, *Herrenmahl*, 342f.

¹¹⁰ Wir können es ausschließen, dass der Autor – für den das Gesetz so wichtig war (vgl. Wischmeyer, *Kultur*, 270–275) – dieses Thema nicht berührt hätte, wenn rein-unrein eine akute Frage gewesen wäre.

¹¹¹ Kieweler, *Benehmung*, 214. s. weiter Wischmeyer, *Kultur*, 288–290. „Dabei weiß der Gläubige, daß alle diese Werte von dem menschenfreundlichen und weltzugewandten Gott stammen“ – Wahl, *Lebensfreud*, 272.

¹¹² „Eine Assimilation an die freudigen Opfer- und Gastmähler der Umwelt liegt im Bereich des Wahrscheinlichkeit“ – Klauck, *Herrenmahl*, 297.

meinschaft (κοινωνία) üben, Wein trinken und über erhabene Themen reden¹¹³), sind die Parallelen jedoch nicht so eindeutig und direkt, wie wir es in Ben Sira sehen. Wir dürfen annehmen, dass es kein Zufall ist. Wenn wir die weitere Bibelstelle, in der sich Paulus mit Tischgemeinschaften im 1. Korintherbrief beschäftigt, auch in Betracht ziehen, wird klar, warum der Apostel so behutsam vorgeht. In einer Gemeinde, in der die Götzen und die ihnen zu Ehren durchgeführten kultischen Mähler eine so große Gefahr bedeuteten, war es allem Anschein nach eine bewusste Entscheidung von Paulus, einen scharfen Unterschied zwischen dem gemeinsamen Essen der Christen und dem der heidnischen Welt zu setzen. Als geschichtlicher Hintergrund sind die heidnischen Tischgemeinschaften weiterhin wichtig,¹¹⁴ aber für den Apostel war es viel wichtiger, den Tischgemeinschaften in der Gemeinde eine eigenartige, originelle Form zu geben.

LITERATUR

- BAUER, Thomas Johann, „Tut dies zu meiner Gedächtnis...“ Erwägungen zu Ursprung und Deutung des Herrenmahls in der nachösterlichen Jüngergemeinde, in *ThG* (61), 2018. (2–15).
- BERGER, Klaus – COLPE, Carsten, *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*, JatePress, Szeged, 2018.
- BETZ, Hans Dieter, Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl, *ZThK* (98), 2001. (401–421).
- BILLERBECK, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (III), C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1954².
- BLUE, Bradley B., The House Church at Corinth and the Lord's Supper: Famine, Food Supply, and the Present Distress, in *CTR* (5), 1991. (221–239).
- BORNKAMM, Günther, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in *ZThK* (53), 1956. (312–349).
- BORNKAMM, Günther, Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus, in Bornkamm G. (Hrg.), *Das Ende des Gesetzes*, Chr. Kaiser, München, 1963. (113–132).
- BOSSHARD, Stefan N., Zur Bedeutung der Anamneselehre für ein ökumenisches Eucharistieverständnis, in *ZThK* (108), 1986. (155–163).
- COLLINS, Raymond F., *First Corinthians*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999.
- CONZELMANN, Hans, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.
- CORLEY, Jeremy, Friendship According to Ben Sira, in R. Egger-Wenzel – I. Krammer (Hrg.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, de Gruyter, Berlin – New York, 1998. (65–72).
- FELMY, Karl Christian, „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?“ Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9f. und dem Zeugnis Justinus, in *JHL* (27), 1983. (1–15).

¹¹³ D. E. Smith meint, dass Paulus über den zweiten Teil des Mahles, also über das Symposium im Kapitel 12 und 14 schreibt (i. m. 200f.).

¹¹⁴ „Banquet ideology provided a model for creating community, defining behavior within the community, sharing values, and connecting with the divine.“ – Smith, Symposium, 279.

- FREDRIKSEN, Paula, Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel, in *NTS* (56), 2010. (232–252).
- HENGEL, Martin, *Judentum und Hellenismus*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1988³.
- HOFIUS, Otfried, Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b–25, in *ZThK* (85), 1988. (371–408).
- HÜBNER, Hans, εἰδωλον, in H. Blaz / G. Schneider (Hrg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1–3*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, Kohlhammer, 1980–1983. 1:936–941.
- KIEWELER, Hans-Volker, Benehmen bei Tisch, in R. Egger-Wenzel – I. Krammer (Hrg.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, de Gruyter, Berlin – New York, 1998. (191–215).
- KLAUCK, Hans-Josef, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum 1. Korintherbrief, Münster, 1982.
- KLINGHARDT, Matthias, Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht, in *Early Christianity* (3), 2012. (33–58).
- KÓKAI-NAGY Viktor, A bálványok hatalma az 1. Korinthusi levélben, Kálvin értelmezésének összevetése a mai álláspontokkal, in *Collegium Doctorum*, 2017/1. (62–75).
- LINDEMANN, Andreas, *Der erste Korintherbrief*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- LÜDEMANN, Gerd, συνείδησις, in H. Blaz / G. Schneider (Hrg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1–3*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, Kohlhammer, 1980–1983. 3:721–725.
- MARBÖCK, Johannes, Das Buch Jesus Sirach, in E. Zenger – H.-J. Fabry – G. Braulik u.a. (Hrg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 2006⁶. (408–416).
- NANOS, Mark D., The Polytheist Identity of the “Weak” and Paul's Strategy to “Gain” Them: A New Reading of 1 Corinthians 8:1–11:1, in S. E. Porter (Hrg.), *Paul: Jew, Greek, and Romans*, Brill, Leiden, 2008. (179–210).
- NICKELSBURG, George W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Fortress Press, Minneapolis, 2005².
- PAULSEN, Henning, Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1Kor 11,18.19., in *ZThK* (79), 1982. (180–211).
- PODEMANN SØRENSEN, Jørgen, The Sacrificial Logic of Cultic Meals in Antiquity, in *Early Christianity* (4), 2016. (447–467).
- SAUER, Georg, *Jesus Sirach* (JSRZ III.), Güntersloher Verlagshaus, Güntersloh, 1981.
- SCHNELLE, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2011⁷.
- SCHOTTROFF, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, Kohlhammer, Stuttgart, 2013.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*(2–3), Benzinger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen, 1995. 1999.
- SCHRÖTER, Jens, *Das Abendmahl*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2006.
- SCHRÖTER, Jens, Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im 1. Korintherbrief, *ZNW* (100), 2009. (117–139).
- SKEHAN, Patrick W. – DI LELLA, Alexander A., *The Wisdom of Ben Sira*, Doubleday, New York, 1987.
- SMITH, Dennis E., *From Symposium to Eucharist*, The Banquet in the Early Christian World, Fortress Press, Minneapolis, 2003.
- STADELMANN, Helge, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1980.

- STEIN, Hans Joachim, *Frühchristliche Mahlfeiern*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- STUHLMACHER, Peter, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, in *ZThK* (84), 1987. (1–35).
- STUHLMACHER, Peter, *Az Újszövetség bibliai teológiája I.*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2017.
- SZÉCSI József, Ben Sira im Neuen Testament und im jüdischen Gebetbuch, in Szőnyi E. (szerk.), *Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából*, JATEPress, Szeged, 2020. (507–514).
- THEIßEN, Gerd, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Kor XI 17–34, in *NovT* (16), 1974. (179–206).
- WAHL, Otto, Lebensfreude und Genuß bei Jesus Sirach, in R. Egger-Wenzel – I. Krammer (Hrg.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, de Gruyter, Berlin – New York, 1998. (271–283).
- WALTER, Nikolaus, Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, in N. Walter (Hrg.), *Preparatio Evangelica*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997. (95–117).
- WISCHMEYER, Oda, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*, de Gruyter, Berlin – New York, 1995.
- WOLFF, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Ev. Verlagsanstalt, Leipzig, 1996.
- SEPTUAGINTA DEUTSCH, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2009.
- LUTHER BIBEL 2017 – <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/> (15. 04. 2020.)

Erik KORMOS

THE TEXT CRITIQUE AND THE SACRIFICE-APPEARANCE ACCORDING TO THE SHORTER ENDING OF MARK'S GOSPEL

0. FOREWORD

In the universities we as professors well know what the *extended passion* as *passion narrative* means.¹ By this technical term we dedicated Mark's gospel to the topic of sacrifice where Jesus as sacrificial lamb fulfilled the Old Testament's prophecies. There are some problems with this conception: e.g. John named Jesus as ἀμνὸς τοῦ θεοῦ – “Lamb of God” (John 1:29; 1:36;) but Mark used a light reference as association when he wrote about the Last Supper (Mk 14:12; 14:22). In the other hand more thoughtful problem is that Mark finished his Gospel by the story of resurrection which is very similar the Mathew Luke even John. This “longer” version is the official one, because the synoptics can be compared by this variant, but we all know there is a shorter version, too.² It would be too difficult to decide if the shorter version was extended or the longer shortened. In this essay I would not like to response all questions even the use of ἀμνὸς in Mark's, but possibly will make the interest arose what would happen if we assume the shorter version was the primeval³ and while the Christian Theology was developing, it was extended used by the Mathew's. It would happen in 2nd Century, but later to be sure.⁴ So, let us examine the textual problem of Mark's, respecting the shorter ending to be assumed it was the original version.⁵

¹ Jocelyn McWhirter, “Messianic Exegesis in Mark's Passion Narrative” in Geert Van Oyen – Tom Shepherd (eds.): *The Trial and Death of Jesus. Essays on the Passion Narrative in Mark*. Peeters, Louvain – Paris – Dudley, 2006. 69–99.

² Daniel B. Wallace, “The Long Ending of Mark as Canonical Verity, and also, Maurice A. Robinson, The Last Twelve Verses of Mark: Original or Not?” in David Alan Black (ed.): *Perspectives on the Endings of Mark. 4 Views*. B&H Academic, USA, Nashville, Tennessee, 2008. 40–80; 80–103.

³ Willaim L. Lane: *The Gospel of Mark. The New International Commentary on the New Testament*. W. Eerdmans Publ. Co. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, 1974. 603–612.

⁴ John Painter: *Mark's Gospel. New Testament Readings*. Routledge, London – New York, 1997. 207–210.

⁵ Paul L. Danove: *The End of Mark's Story. A Methodological Study*. E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1993. 120–131.

I. TEXTUAL PROBLEM OF THE MARK ENDINGS

As it is widely known according to the text critic, we have the opinion that the Gospel of Mark possibly had the shorter ending opposite we have now. Using the consequentially edited texts in our work, we can realize this writing has four variation possibilities:⁶

By $\aleph$ and B Texts the last 12 verses are absent.⁷ By this version, the Mark's ending is at 16,9.⁸ The problem with that is, these are the oldest sample of the New Testament. So, if these were the original versions, we would need to consort with that, the oldest versions are deficient and the last 12 verses were affixed.⁹ This can cause a problem, mainly in protestant theology, because the authorship of the ancient texts is important as the fundamentals of so many theological principals.¹⁰

Several other versions like L and Ψ 009 and 0112 are, also old Latins and some Syriacs and Ethiopic versions just after the 8th verse was affixed a variance, that we can find e.g. in the Nestle-Aland 28 in brackets:¹¹

“But they reported briefly to Peter and those with him all that they had been told. And after this Jesus himself sent out by means of them, from east to west, and sacred and imperishable proclamation of eternal salvation.

Amen.”

According to this ending as can be seen it as *ad extra* in several version of Greek samples,¹² we can read the “Amen”, which means it really would had been the original ending, just before it was copied. Thus, nobody knows if it really was the preliminary version. In the other hand had it been the first, but after a very short time, it was going parallel with the other one at the same time.

⁶ David Alan Black (ed.): *Perspectives on the Endings of Mark. 4 Views*. B&H Academic, USA, Nashville, Tennessee, 2008. xi-xiii.

⁷ Bruce M. Metzger: *A Textual Commentary on the New Testament*. United Bible Societies, London – New York, 1975. 122–126.

⁸ Barbara and Kurt Aland – Johannes Karavidopoulos – Carlo M. Martini – Bruce M. Metzger: *Novum Testamentum Graece. 28. revidierte Auflage*. Deutsche Bibelgesellschaft, Münster – Westfalen, 2012. 175.

⁹ Wayne C. Kannaday (James R. Adair, Jr. ed.): *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition. Evidence of the Influence of Apologetic Interest on the Text of the Canonical Gospels. Text Critical Studies, Volume 5*. Society of Biblical Literature, USA, Houston, 1976. 190–195.

¹⁰ George W. Reid – Raoul Dederen (edit.): *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*. Review and Herald Publishing Association, Hagerstown, Md 21740, 2000. 22–58; 94–100.

¹¹ See the samples in *Novum Testamentum Graece. 28. ed.*, 175.

¹² The expression ‘ad extra’ as technical term is used to sign the historical attitude of Gospel as it from the collective memory. It is possible to assume, the longer version of Mark was used in verbal communication till the 4th Century. See Sandra Huebenthal: *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory*. William Eerdmans Publ. Inc. Grand Rapids, Michigan, 2020.

The third possible variant is very familiar the so-called and most traditional one by its reputation and occurrences in the ancient Codexis and papyruses. Thus, we can find *at least* 5 extra words in the 16,20 verse.¹³ This version occurs e.g. in: A C D K W Ξ Δ Θ Π Ψ also in same aged papyri fragments as other things being equal. Its traditionality can be derived to the Patristic Age e.g. reputed by Irenaeus also Justin Martyr. At Justin Martyr (A.D. 103–166) in his Apology 1.45, we can find these mentioned 5 extra words, which cannot be found in any other version:¹⁴

**του λογου του ισχυρου ον απο Ιερουσαλημ οι αποστολοι αυτου εξελθοντες πανταχου
εκηρυξαν**

The most common-used version we know in the religious application as translation, originated from the 4th century according to Jerome's, which is the fully expanded form.¹⁵

Most of the theologians hold that, the longer endings are not originals they were affixed between the 2nd and 4th century and these are heritage from the patristic age. These endings are different even each other and we here after 1600 years tradition through do not able to decide which would be the preliminary version. At the same time, it can be said we have a tradition of shorter endings, too, which disappeared from the theological search because of the privilege of Nestle-Aland texts.¹⁶

As I mentioned in the foreword, I would not start a discussion about the Nestle-Aland versions. I also use them, actually the newest version, the 28th edition, but in the universities and even in academic life we have a habit: sometimes we neglect the footnotes in it, apart from the progress of Bible translation. In my habit when I teach exegesis, we also use the footnotes even as assumed priory texts in some circumstance.¹⁷

Some cases in my theological view motivate me to search for the question of the priority of the short ending of Mark. So, we use the conventional version, but the curiosity in theology about the hidden or neglected things is elementary. In order to make a deeper analysis we make a short look at the consequences of genre critic of Mark's.

¹³ Bruce M. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 122–126.

¹⁴ David W. Hester: *Does Mark 16:9–20 Belong in the New Testament?* Wipf & Stock. Oregon, Eugene, 2015. 120–124.

¹⁵ Bernard Orchard – Harold Riley: *The Order of the Synoptics. Why Three Synoptic Gospels?* Mercer University Press, Macon, Georgia, 1987. 214–219.

¹⁶ I would not want to criticise the Nestle-Aland versions, but to assume that the shorter ending was the original is not a so-called underground theology. E.g. see at Elizabeth Struthers Malbon: *Hearing Mark. A Listener's Guide*. Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 2002. 76–77.

¹⁷ There is a question about that in Luke 23:43 where the perfect place of coma would be. The most known version is at e.g. KJV "... Verily I say unto thee, To day shalt thou be with me in paradise." Otherwise in the sight of "older" versions of 23:42, we can change the place like here: "... verily I say unto thee to day, shalt thou be with me in paradise." About that see more on "Unrestricted Literalism in Conflict With Bible Truth" in Review and Herald Association (ed.): *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine. An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-Day Adventist Belief*. Review and Herald Publ. Ass. Washington D.C. 1975. 557–558

2. POSSIBLE CONSEQUENCES OF THE GENRE CRITIC OF MARK'S

First of all, the method that can help us to decide how important would be the different endings is the genre critic.¹⁸ According to this textual critic view we can make an order among the *innertextual* references of Mark. It is not enough to make statement of importance of endings by their place, but the cohesion of these elements emphasizes us the possibility of the theological message of the shorter ending.¹⁹

This theory that supported by so many theologians make stronger that: Gospel of Mark because of its genre is *an extended story of Passion*. Apart from the wholeness just in nutshell: F. C. BAUR kept Mark the first Gospel as the *Quelle*.²⁰ WILLIAM WREDE demonstrated the theory of Q as the first theological work, edited by redactors.²¹ KARL REINHOLD KÖSTLIN went on the Baur's way. K. L. SCHMIDT basically made mention about the whole synoptic corpus:²² it can be found a lot of tradition and appendices in it, and only a very few real data in it, which we can read. By this opinion they separated the textual corpus at least two parts: The theological line can be shown on in the older version which may had been existed before the resurrection, but the tradition which was the work of redactors was reduced by the Church as it required.

From this perspective, concentrating the text as a theologically redacted one, we consequently derived some important facts, which would be important: E.g. this Gospel is *a theological attitude* containing some *preliminary attributes* of Jesus Christ, which first described the important picture, how was Jesus a Messiah, in other words Christ in Greek.²³

The first attribute, assumed this was the first written Gospel, is in the very first verse:

Mk 1:1

The beginning of the gospel (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου) of Jesus Christ, the Son of God

¹⁸ Charles H. Talbert: *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*. Mercer University Press, Macon GA, 1977.

¹⁹ Laura C. Sweat: *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark*. Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney, 2013. 160–169.

²⁰ William Baird: *History of New Testament Research. Volume one: From Deism to Tübingen*. Fortress Press, Minneapolis, 1992. 258–269.

²¹ William Baird: *History of New Testament Research. Volume two: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann*. Fortress Press, Minneapolis, 2003. 144–151.

²² Robert Morgan – John Barton: *Biblical Interpretation*. Oxford University Press, Oxford, 1988. 62–68.

²³ Willen van's Spijker (trans. John Vriend – Lyle D. Bierma): *The Ecclesiastical Offices in the Thought of Martin Bucer*. E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1996. 39–48.

By this testimony,²⁴ Mark as the author would not start to write an exact autobiography or historical narrative about Jesus the Nazareth's, but Jesus as Messiah, which was a theological conception in that time and same a brave statement toward the Jews.²⁵ This streamline will be very important in the whole Gospel, if we search its genre and assume this is really an extended passion. Just because, we ask, how was He perfectly Son of God and Christ at the same time, and what did Mark write about it? – We can give more response:

The Mark's gospel is rich in stories where Jesus is the object, but these happenings and histories are edited by Mark in a special order to prof Jesus messiahship.²⁶ These are edited by the threefold meaning of the Hebrew technical term "Messiah", inherited from the Maccabees age.

First, Jesus is shown as **Elijah-like prophet**:²⁷ the miracles and the teaching parables belong to this element. This was important for the Jews. Opposite other gospels the topic of this teaching parables are for the coming kingdom of God, like also in Mathew. Luke wrote instead stories happening in bigger town like Antioch was in his age, to proof that Jesus' ministry was for the gentiles. For the Jews, the real evidence of messiahship was to fill the desire of God's kingdom. This desire in Mark's Gospel is responded in a special manner:²⁸ "...is near ἤγγικεν (Mk 1:15)" and "*This is what the kingdom of God is like οὕτως ἐστὶν (Mk 4:26)*" also at the same time characterized that by the childish innocence "*Let the little children come to me ... for the kingdom of God belongs to such as these γὰρ τοιοῦτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mk 41:14)*".

Later, Mathew widened this conception also for Jews used in Mark's gospel,²⁹ see in Mt 12:28 "*kingdom of God has come upon you... (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.)*" and as a critical phrases in Mt 21:43 "*at the kingdom of God will be taken away from you (ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)*". In both gospel this Elijah-like prophetic character is important element of Jesus' messiahship.

By the second character **Jesus as high priest** is revealed³⁰ when He was fighting against demonic power and overcame them to prove His messianic position over the

²⁴ The opinion of textual critics by this sentence omitted a very important phrase (υἱοῦ θεοῦ) here be neglected, because it is not part of my topic. See the variant and their role in Bruce M. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 73.

²⁵ Kormos Erik: *Az újszövetségi teológia adventista perspektívái*. Advent Kiadó – Adventista Teológiai Főiskola, Budapest, 2020. 23–35.

²⁶ J. Andrew Doole: *What was Mark for Matthew?* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, Mohr Siebeck, 2013. 175–183.

²⁷ Richard A. Horsley: *Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel*. Westminster John Knox Press, Louisville, 2001. 243–250.

²⁸ See "The Theology of Parables: The Kingdom & the Christ" in Craig L. Blomberg: *Interpreting the Parables*. Apollos, USA, 1990. 289–325.

²⁹ J. Andrew Doole: *What was Mark for Matthew?* 250–253.

³⁰ Michael Keenan Jones: *Toward a Christology of Christ the High Priest*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006. 32–36.

whole cosmos. In this perspective Mark use a very short intro formula in 1:13 “...and he was in the desert forty days, being tempted by Satan”, but later Mathew also Luke detailed what happened in the dessert exactly.

In this testimony Mathew revealed the proves in the order of importance for Jews: 1)³¹ stones and bred, 2) Temple and providence, 3) kingdom of devil or kingdom of God.

Luke made change³² to take the most important element in a microstructural chiasmic order (1) stone and bread, 2) kingdom of devil or kingdom of God, 3) Temple and providence) where in the climax we can find a hapax legomenon (στιγμή) to make an emphasis to its importance in a special time clause ἐν στιγμῇ χρόνου.³³

If it is assumed that Mark's gospel was the first in written, he introduced the Christianity using by this element the whole messianic conception by just a short sentence (1:14). Otherwise its relevance is more important than its length. This is important just because of that, it proves Jesus to be the highest priest delivered from God, not from an earthly descent. His healing ministry shown us this attitude.³⁴

Jesus as the king of the heavenly kingdom³⁵ also reveals us the king of God realized on the earth by Him. E.g. in Mk 9,1 – “who are standing here will not taste death before they see the kingdom of God come with power.” This sentence is a typical “I tell you the truth (ἀμὴν λέγω ὑμῖν)” saying, which declares His heavenly power among human beings. Also, where Jesus revealed the conditions of the kingdom of God using by the phrase of ἀμὴν λέγω ὑμῖν are in Mk 3:28; 8:12; 9:41; 10:15 and with all, we can find 11 occurrences.³⁶

At the same time here is opposed the earthly kingship in 10,45 where He take clear, his anointed kingship is not an earthly attitude but heavenly:³⁷ “For even the Son of man came not to be ministered unto, but to minister, and to **give his life a ransom for many.**”

With this declaration took himself to the role of self-sacrificing attitude,³⁸ that earlier the Hebrew letter had possibly been presented to make it cleared:³⁹ how Jesus would

³¹ Howard Marshall: *Commentary on Luke. New international Greek Testament Commentary*. W. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, Michigan, 1978. 171–172.

³² Darrel L. Bock (Moisés Silva ed.): *Luke, 1:1–9:50. Baker Exegetical Commentary on The New Testament*. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2006. 374.

³³ Kormos Erik: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve II. A hapax legomenonok szövegkritikai rendszere*. Globe Edit, Mauritius, 2019. 107–109.

³⁴ Blomberg, *ibid.* 289–323.

³⁵ Timothy Keller: *Jesus the King. Understanding the Life and Death of the Son of God*. Penguin Books, New York, 2016. 167–178; 212–232.

³⁶ The search of phrase was made by Bible Works Computer Software.

³⁷ Raoul Dederen, “Atoning aspects of Christ's Death” in Frank Holbrook (ed.): *The Sanctuary and The Atonement*. Biblical Research Institute, Columbia Pike, Silver Spring, Md 20904, (sin.an.) 220–221.

³⁸ Frank B. Holbrook: *The Atoning Priesthood of Jesus Christ*. Adventist Theological Society Publications Berrien Springs, Michigan 49103, 1996. 1–17.

³⁹ Chronologically the Hebrew Letter was earlier written than Mark's according to my historical conclusion: Kormos Erik: *Az újszövetségi teológia adventista perspektívái*, 111–123.

be a self-scarifying high priest in the heavenly Temple, but there had been typological-ly, then again, here was prophetically because of its historical perspective. In other words, in the gospel of Mark, we can see the earthly dimension of the heavenly priesthood detailed, which is very important attitude to see the whole messiahship as a picture.

Mark starts his testimony with a short theological statement (Mk 1:1 – Αρχὴ τοῦ εὐαγγελίου). He wanted to proof the messiahship of Jesus using by the deeper understanding of the unction interpreted as the whole meaning of χριστός. The center of this pursuit, the *passion history is ended at the cross*, because there Jesus became the perfect self-sacrificed “lamb of God” as John later⁴⁰ revealed: ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (e.g. John 1:29; 1:36).

It theoretically even ought to be ended here, which means, somewhere between 15:47–16:1 was the original end of Jesus history revealed by Mark. On the other hand, just after that, the report about the resurrection of Jesus as ‘ad extra’ is in the gospel. This fact let us take more questions: Why was the sacrifice conception even so important for Mark? What did change in the Church that perchance influenced the Scholars redacted the text? What is our most important consequence, what is not antiquated?

3. IMPORTANCE OF THE APPEARANCE OF JESUS AS SACRIFICE IN MARK'S GOSPEL

From this historical view, mainly in protestant theology, we have an academic theory: Apostle Paul was the first Christian theologian.⁴¹ He was the one, who managed to use the Hellenic-pagan also Jewish technical terms as to be Christian theological technical terms in a very effective way. I would not like to argue with this statement, just because of that, this is correct in historically.⁴² Our question is that if Paul influenced the first Jewish Christianity can it be discovered a same system in Mark for Jews? In other words, the Pauline theology was stronger influential then the inherited theology in Jewish Christianity? Is there any other solution to understand the messiahship like Mark describe?

Streaming in this kind of historical method, here need to be clarified, I am going on the Anglo-Saxo theological perspective,⁴³ where the *history* and the *story* are same and

⁴⁰ Also see my chronology as it is given in the material given by the previous footnote.

⁴¹ James D. G. Dunn: *The Theology of Paul the Apostle*. William Eerdmans Publ. Co. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, 1998. 2–26.

⁴² James Dunn himself also criticise the primary role of Pauline theology by the verbal tradition of Gospel in James D. G. Dunn: *Kezdetben volt az evangélium. Jézus, Pál és az evangéliumok (Jesus, Paul, and the Gospels)*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. 123–147.

⁴³ In other word this is the way of canonical criticism which came from the solid textual critic method: Eldon Jay Epp, “Textual Criticism in the Exegesis of the New Testament, with an Excursus on Canon” in Stanley E. Porter (ed.): *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Brill Academic Publ. Inc. Boston – Leiden, 2002. 45–99.

there is no difference between these technical terms.⁴⁴ So, in this essay, as I early mentioned, I would *not* like to speak about historical Jesus as he had been a man separated from His messiahship just after the first Eastern. When I am speaking about Jesus as historical person, I respect the Gospels *as proof of His messianic identity*, and His undividable divine also human nature, both together at the same time.⁴⁵ I know the outside evidence of Jesus historicity, but from this perspective the outer evidence can proof the inners, which is adequate.

According to this line, when Mark wrote his gospel, assumed the Ur-Gospel (proto-gospel or Q) was very same.⁴⁶ He used them (or that) as a *draft* and by this (or these) structured: he highlighted the theological attributes as the original nature of Jesus as Christ. This original nature – at the same time divinely and human – was a theological conception as preliminary statement organized by apostle Peter’s sermon that Mark drafted in Rome.⁴⁷ This draft may be was the Q or the so-called “Logia” in Arameans. From this view this twofold nature of Jesus, His messiahship can be found in the Gospel in *hidden* microstructures:

The question about that, *when will the Kingdom of God come?*⁴⁸ Hidden in Mk 1:15 ἐπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. *The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand* (KJV). This is different in Mt 4:14 ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ...*for the kingdom of heaven is at hand*. For this phrase “ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ” Mark put in Jesus to the messianic role. Here is the point, where Jesus started His threefold messianic office, just after the baptism and the 40-day long preparation in the desert. For God’s people in (and with) Jesus temporally was coming the kingdom of God to the earth.

What is the respons to the question about *who Jesus was?* Is Was He Jahve incarnated?⁴⁹ At Mk 2:7 Jesus started His prophetic ministry, but the proof of this ministry was as a hidden message in a certain question, that had been asked: τί οὗτος οὕτως

⁴⁴ Peter M. Head, “The role of eyewitnesses in the formation of the Gospel tradition. A review article of Samuel Byrskog, *Story as History – History as Story*” in *Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 2001. (Vol. 52). No. 2. 275–294.

⁴⁵ Kormos Erik “Examination of Jesus as a historical person, according to Adventist and contemporary theologies.” in Benyik György (ed.): *Jézustól Krisztusig*. Jate Press, Szeged, 2013. 169–181.

⁴⁶ Paul Hoffmann (Bamberg) “The Redaction of Q and the Son of Man: A Preliminary Sketch” in Ronald A. Piper (ed.): *The Gospel Behind the Gospels*. E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1995. 59–199.

⁴⁷ Dennis R. MacDonald: *Two Shipwrecked Gospels. The Logoi of Jesus and Papias’s Exposition of Logia about the Lord*. Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012. xv–xvi.

⁴⁸ For the whole symbolic interpretation see e.g. Elizabeth E. Shively: *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark. The Literary and Theological Role of Mark 3:22–30*. Walter de Gruyter GmbH, Berlin – Boston, 2012. 153–197.

⁴⁹ Luke Timothy Johnson: *Prophetic Jesus, Prophetic Church. The Challenge of Luke-Acts to Contemporary Christians*. William Eerdmans Publ. Co. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, 2011. 52–72; 9–130.

λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; *Why doth this man thus speak blasphemies? who can forgive sins but God only? (KJV Mk 2:7)*

Just after is at Mk 2:1–19 we can find that Jesus and His disciples did not fast.⁵⁰ There is another question and a new answer about it: “*How can the guests of the bridegroom fast while he is with them?*” – This was a reference to His hidden nature that he had not related at that time.

Followed this by Mk 3:11 the demonic creations revealed its certainty: “*You are the Son of God.*” – This part with the phrase of “σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.” is an omitted from Mathew and Luke.

Response to the readers’ question how it was possible, responded by the “messianic secret”: The Mk 4:26–29 is the parable of automatically growing seed (αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ), where the automatic nature of the growing is the most important. *This is Mark’s own history*,⁵¹ where we can find a special linguistic emphasis which is expressed by a dis legomenon:⁵² αὐτομάτη (the second occurrence is at Act 12:10) – this *automation* is the nature of messiahship, which is performed by another phrase: ὥς οὐκ οἶδεν αὐτός “*though he does not know how.*”

In Mk 14:1 the passion of Jesus is started with the Passover. Mark wanted to show the spiritual status of Israel opposite Jesus and the *new covenant*⁵³ given by Him. The most important problem of the high priests to make pace among Jews. So, he wanted to make Jesus killed by the Roman Empire just before the Sabbath of Passover starts in order to be political pace. By this event they helped for Jesus to be anointed lamb of Passover at the cross.⁵⁴

At the same time, Jesus prepared his disciples for the ministry of the new testament, which means *to be new creation* by the opinion of Apostle Paul (1Cor 11:25; 2Cor 3:6; also see Lk 22:20).⁵⁵ Symbolically He gave the broken bread them, possibly without

⁵⁰ Daniel L. Alkin: *Christ-Centred Exposition. Exalting Jesus in Mark*. Holman Reference, Nashville, Tennessee, 2014. 39–59.

⁵¹ Craig L. Blomberg: *Interpreting the Parables*, 263–266.

⁵² In my search the conception of understanding of hapax legomena I used the dis legomenon as an expression to be signed the twice occurred words: Kormos Erik: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve II*. Globe Edit, Mauritius, 2019. 135–157.

⁵³ Here is important to use the “covenant” instead of “Testament” as it understood: David E. Holwerda: *Jesus & Israel. One Covenant or Two?* William Eerdmans Publ. Co. Grand Rapids, Michigan – Leicester, 1995. 1–26.

⁵⁴ See “The Altar and The Cross” in: Frank B. Holbrook: *The Atoning Priesthood of Jesus Christ*. Adventist Theological Society Publications Berrien Springs, Michigan, 1996, 73–93.

⁵⁵ Here I use a chronological order instead of the canonical, which means that the 1st and 2nd Corinthians were earlier written than the gospel of Luke. In addition to be assumed, Luke as the disciple of Paul was influenced by the theology of Paul. Kormos Erik: *Az újszövetségi teológia adventista perspektívái*, 137–264.

yeast, to be symbolized His sinless nature.⁵⁶ After that, He gave the cap to the disciples, possibly grape juice without fermentation, which is also shown to His sinless twofold nature. This kind of interpretation highlights us the hidden symbolism Mark used in order to show Jesus as He more than anointed Messiah, but He to be a self-sacrificed Passover lamb.

This progress is followed by the timing of Passover.⁵⁷ When Jesus and His disciples ended the Last Supper the torture started. A couple of hours later Jesus had died at the cross just before the Passover pre-Sabbath (Mk 15:42) started. During the Jewish Sabbath, His human body rested in the cave of Josef Arimathea. This rest also symbolize something:⁵⁸ particular, the Sabbath's rest, which ended when the Sabbath ended, too. It was finished by the resurrection of Jesus Christ.

This hidden symbolism is going through the gospel from the first verse to the last as it was ended by its shorter version at Mk 16:8. If we have a version where the ending is at Mk 15:47, it would be an absence in it, but the verses 15:47–16:8 clarified, what happened just after this solemn Passover Sabbath. The messianic secret is ended, *or may be started at the same time*⁵⁹ by the Mk 16:8 verse, where Mark comprehended a very brief prologue like manner the very first verse was a short intro: τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδέν εἶπον, ἐφοβοῦντο γάρ. “*Trembling and bewildered They said nothing to anyone, because they were afraid.*”

We do not know if this were the original ending of Mark's, but theoretically I would like to assume, yes. Among others with DAVID W. HESTER I would like to stand for it.⁶⁰

So consequently, we need to examine the possibilities what would happen if really this were the perfect ending. This theoretically let us to take questions about its reason in this case that, or in the other hand, if the longer ones were the real ones, also: What happened in the Church caused the extension to be prologue as same as the Mathew's and Luke's?

⁵⁶ If the Last Supper were the continuance of Passover, the house where they ate could not be used fermented food or drink: Mayor Zoltán (resp. ed. in Hungarian trans.): *A betedik napot ünneplő adventisták hitelvei. A 27 alapvető hitelv bibliai magyarázata*. Advent Kiadó, Budapest, 2002. 211–223.

⁵⁷ See “The Date of Last Supper” in Brant Pitre: *Jesus and the Last Supper*. William Eerdmans Publ. Co. Grand Rapids, Michigan, 2015. 251–254.

⁵⁸ Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*. Kaiser Verlag, München, 1964. 150–156; 173–179.

⁵⁹ See “The Concealment of the Messiahship up to the Resurrection” in William Wrede (trans. J. C. G. Greig): *The Messianic Secret*. James Clark, Cambridge – London, 1971. 211–231.

⁶⁰ See more in David W. Hester: *Does Mark 16:9–20 Belong in the New Testament?* Wipf & Stocks, Oregon, Eugene, 2015. 50–62.

4. THEOLOGICAL POSSIBILITIES IN THE SHORTER ENDING

In 1977 SAMUELE BACCHIOCCHI in Roma at the Pontifical Gregorian University presented a very interesting dissertation about the changing of feasts in the first Christianity.⁶¹ On his work he searched for the first three centuries of Christian history. There are some interesting facts, which could make stronger the theory of the shorter ending of Mark.

He examined the origin of Lord Supper (Eucharist), because the new covenant⁶² was given in the Last Supper and the prooftexts fixed it to church thinking about that, what the new covenant exactly is.

BACCHIOCCHI responded to this theological request:⁶³ The death and the resurrection of Jesus cannot be separated from each other.⁶⁴ The Passion in the cross was a real drama, but it has two important parts. When Apostle Paul quoted the prooftext of Lord Supper wrote:⁶⁵ *“For whenever you eat this bread and drink this cup, you proclaim the Lord’s death until he comes.” (1Cor 11:26)*

When Jesus in the cross said “it is finished (Jn 19:30)” he filled up the condition of new covenant, and as we can read it in the prooftext *“proclaim the Lord’s death until he comes”* – this event has an eschatological perspective.⁶⁶

So, seeing from this perspective the celebration of Jesus resurrection is really an “ad extra”, because the death revealed the things that Jesus prophetically had said in the last supper. According to this *logical streamline*⁶⁷ should be proofed the fortuitous relevance of shorter ending of Mark.

In the other hand, the celebration of Easter, thus in English and German and so many languages etymologically derived from the resurrection, in the first Christianity was not linked. The commandment to celebrate the Easter in the New Testament can be found only once in 1Cor 5:7 – *“Get rid of the old yeast that you may be a new batch without yeast ... For Christ, our Passover lamb, has been sacrificed.”* – So, by BACCHIOC-

⁶¹ Samuele Bacchiocchi: *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*. Biblical Perspectives, USA, Michigan, 1975.

⁶² With Bacchiocchi’s expression the new testament (as it can be read Mt 26:28; Mk 14:24; Lk 22:20; 1Cor 11:25; 2Cor 3:6; Heb 9:15) is new covenant. See: *ibid.* 143.

⁶³ *Ibid.* 73–74.

⁶⁴ Opposite opinion e.g. in Gray R. Hable: *Christ Our Passover. A Practical Look at the Last Supper*. (Privy Edition). 2014. 78–86.

⁶⁵ *Ibid.* 73–74.

⁶⁶ As an opposition of Bacchiocchi’s opinion is D. A. Carson, “Jesus and the Sabbath Observance in Judaism at the Beginning of the Christian Area” in D. A. Carson (ed.): *From Sabbath to Sunday. A Biblical, Historical, and Theological Investigation*. Wipf and Stocks, Oregon, Eugene, 1982. 43–57.

⁶⁷ I am standing for the theology as logic study apart from some parts. Thus, there is some scholars who neglect the logical streamline in theology, e.g. John Loose: *Theology on Trial. Kierkegaard and Tillich on the Status of Theology*. Routledge, England, 2018. See the Preface.

CHI's opinion.⁶⁸ This proofed that, the Easter is as the continuance of Jewish Passover, which links in Jesus' sacrificial death, but does not link in the event of His resurrection. The resurrection and the Easter just *as secondary attitude* linked in each other, when in the Church dogmatically emerging the Saturday's celebration as the 8th day of week,⁶⁹ on which Jesus resurrected to make the covenant newer. The 8th day's theology came from by the analogy of the Old Testament's covenant which was realized by the circumstance on the 8th day after birth.

In the Bible – assumed that the whole New Testament had been written thus the end of 1st Century –⁷⁰ we have more evidence to believe that the first Christians celebrated Christ's dead as its sacrificial event. So, the longer ending of Mark is not proofed by this evidence, thus it needs to be mentioned the Christianity was a bipolar movement. Each side was a Antiochian-centralized Hellenic movement reached the field,⁷¹ where Apostle Paul missioned. The other side was a Jerusalem-centralized, Jewish Christianity even in Rome,⁷² where Apostle Peter and Mark coworked. So, it is possible to assume the shorter and longer versions of Mark's existed parallel, too.

In that case the shorter text variant of Mark should be as a so-called *textual typology*, which can give us a reflection about *only* the Jewish Christianity. In the Hellenic background developed the Easter's theology represented *the resurrection of Jesus* but *influenced by the pagan fertile cults* as the rebirth of the nature in spring.⁷³

It is interesting what BACCHIOCCHI responses:⁷⁴ The celebration of the resurrection of Jesus had an eschatological nature instead of fertility. When the execution of first Christianity became stronger, the promise of resurrection of martyrs became eschatologically more and more important. For the 4th century, when the Christianity became officially integrated religion in the Roman Empire, the habit of celebrations had become tradition. This means the older feasts took up the Christian content, but both exist parallel. So,⁷⁵ the old *container contained* new *content*. In this background the Easter is a typical example of the syncretism.

⁶⁸ 77, pp.

⁶⁹ Steven Underdown: *Living in the Eight Day. The Christian Week and the Paschal Mystery*. Pickwick Publ. Oregon, Eugene, 2018. 145–152.

⁷⁰ In the level of New Testament prolegomena, I stayed at the conservative level of e.g. D. A. Cason: *An Introduction to the New Testament*. Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1992.

⁷¹ John Dominic Crossan: *The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*. T&T Clark, Edinburgh, 1998. 133–136.

⁷² Rodney Stark: *The Triumph of Christianity. How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*. Harper Collins Publishers, California, 2012. 20–70.

⁷³ George D. Chryssides – Margaret Z. Wilkins: *Christians in the Twenty-First Century*. Routledge, London – New York, 2011. 383–388.

⁷⁴ Bacchiocchi, *ibid.* 275–277.

⁷⁵ Ross Kane: *Syncretism and Christian Tradition. Race and Revelation in the Study of Religious Mixture*. Oxford University Press, Oxford, 2021. 55–97.

5. BRIEF CONCLUSION AND PERSONAL IMPRESSION

I would not like to decide if the longer or shorter Mark's were the very first text, but in this essay, I tried to strengthen the theory of shorter version *just because of the importance of Jesus messiahship*. From this perspective the self-sacrificed Jesus as the "Lamb of God" is important not only for the Jewish, but the Hellenic pre-Christianity, too, as sample.

Makeing dearer the understanding of the possible reason why would had been the Mark's extended, it can help us to understand how changed the pologue of Mark to be longer, too. By this part, the authors took more emphasize the history of resurrected Jesus. According to my opinion it happened somewhere in 3rd or 4th Centuries during the Patristic age.

THE FIRST MENTION OF THE LORD'S SUPPER AS CHRIST'S SACRIFICE IN PAUL'S FIRST EPISTLE TO THE CORINTHIANS

I. THE CORINTHIAN COMMUNITY'S PREPARATION FOR THE CELEBRATION OF THE LORD'S SUPPER

With its mixed population the city of Corinth, one of the greatest trade centres of the Hellenistic antiquity, must have made the impression of a modern metropolis. Its port bustled with a huge commercial activity handling a wide variety of goods in all directions. The society, also, was rather divided, and this was apparent in the life of the first Christian community. The apostle Paul and his co-workers strived to implant the teachings of the gospel in a metropolis, and this happened successfully. But the social differences remained to a certain extent even among the baptized people.¹

The members of the Christian community met in a single brotherhood to celebrate the Eucharist. It was the Apostle Paul's great concern to bring together in one community people of various social classes, and sometimes of different earlier religious affiliations. But to experience the unity was not seamless. The teaching, the message of the good news was only gradually received by all in Corinth as well as in other Hellenistic towns. Paul had to emphasize: "There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is no male and female, for you are all one in Christ Jesus."² This pursuit of unity completely tallies with Christ's request, who told his disciples at the Last Supper, i.e. also in a Eucharistic – in the original Eucharistic – environment "that all of them may be one."³ The spirit of Jesus' statement is pivotal the missionary activity of the apostle Paul, and he tells the very complex Christian communities it as a fact realised: "for you are all one in Christ Jesus."⁴

Thus the unity of the Christian communities was not only an imagined reality but also a concrete objective as the members' descent was a cause for social tension. We know it from Paul's epistles that the better-off were to sit at one table with their own

¹ MILLIS, B., W., *The Social and Ethnic Origins of the Colonists of the Early Roman Corinth*, in *Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society* (ed. Friesen – Schowalter – Walters), Brill – Leyden – Boston, 2010, 13–35.

² Gal 3,28.

³ John 17,21: ἵνα πάντες ἐν ὧσιν.

⁴ Gal 3,28: εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

slaves. This could not have ever happened outside the community. The new community, independent from descent or social position, came into being by the profession of Christ and by baptism. The Christian community was not built on human foundations but on the divine person of Jesus Christ. The redemption by his death pours out to all the baptised. So the unity of the believers in Christ is guaranteed by the sacrifice of Christ.

It is summed up by the Apostle Paul's teaching: "all of you who were baptized into Christ have clothed yourselves with Christ."⁵ So it is Christ, who, through his sacrifice, bestowed on the believer in baptism, "calls into being" the new creation. This mystery is experienced by the Christian community clothed with Christ, and this is also the secret of unity. The common meal (*symposion*) took usually place in a social framework.⁶ But in the community of the believers it was not the laws of the world which were valid, but the power of Christ's sacrifice extended to and transforming everybody. Consequently, first a Christian has to be clothed in the sacrifice of Christ by baptism, in order to participate after this in Christ's feast, the Lord's Supper – which is the remembrance of his death and resurrection – in a way which manifests Christian unity.

2. THE APOSTLE PAUL, HEIR OF THE TRADITION OF THE EUCHARIST

The description of the Eucharistic celebration in the First Epistle to the Corinthians is introduced by the Apostle Paul with the following words: "For I received from the Lord what I also passed on to you" (*ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ καὶ παραδίδωκα ὑμῖν*). So Paul brings up a traditional account of the Eucharistic celebration, in which he connects a living community with a historic event of Jesus' life. And he does so at a time when the Corinthian community is broken to smaller groups precisely because of the celebration of the Lord's Supper. What can be the meaning of "he received from the Lord what he also passed on"? The two verbs (receive and pass on – *παραλαμβάνω* and *παραδίδωμι*) in this short sentence are the specific terms of transmitting a tradition. These can also be found in 1Cor 15,3 as a preamble of the so-called "kerygmatic creed". Thus Paul is the actual transmitter of a tradition.⁷

What do the words "from the Lord" (*ἀπὸ τοῦ Κυρίου*) refer to? Not an extraordinary revelation (which would rather have been expressed by the prefix *παρα*), but in the sense that the Lord Jesus, founder of the Eucharist, the first "link" in the tradition, which the transmitters, including Paul himself, could refer their own roles to as apos-

⁵ Gal 3,27.

⁶ see BECHMANN, U., *Essen eint, Essen trennt*, in *Bibel und Kirche* (1/2020), 21–29. (Das Herrenmahl der frühen Christen und Christinnen: 23–25.)

⁷ cf. MARGUERAT, D., *La tradition de Jésus chez Paul*, in *Paul et son Seigneur. Trajectoires christologiques des épîtres pauliniennes*, Cerf, Paris 2018, 40–47.

tles based on the Lord's might and authority. This meant the faithful transmission of the tradition in the church.⁸

3. LUKE, WITNESS TO THE (PAULINE) CELEBRATION OF THE EUCHARIST

Luke the Evangelist was the closest co-worker of the Apostle Paul, and we know that he records in the *Acts of the Apostles* Paul's life, his missionary journeys, from the second of which on he also joined Paul. In the Acts of the Apostles Luke's narrative is linked to the apostle at the beginning of his second missionary journey in Troas. It is at this point that the "we" parts start, where the author of a historian's talent records the growth of the ancient church in the first person plural.⁹ This missionary journey takes Paul to Corinth at the beginning of 51 A.D., where he addresses several letters from Ephesus later on in 55 A.D. Luke is the closest witness of the regular Eucharistic celebrations, the liturgy of which presumably echoes in his gospel in the passage where Jesus celebrates the Last Supper with his disciples. It is also well known that he wrote and edited the *Acts of the Apostles* after his gospel and addressed it to the same nobleman, Theophilus, to whom he had addressed also his gospel: "With this in mind, since I myself have carefully investigated everything from the beginning, I too decided to write an orderly account for you, most excellent Theophilus."¹⁰

Luke gives a detailed account of the preparation of the Last Supper, when Jesus entrusts two of his disciples, Peter and John, to provide for everything needed for the Easter supper.¹¹ Then begins the narration of the foundation of the Eucharist.¹²

As after his conversion Paul was taken by Barnabas to the apostles,¹³ it is almost sure that the words in the Epistle to the Corinthians ("I received from the Lord what I also passed on to you") probably refer to the account and transmission of the apostles, especially Peter and John. After a long period Paul again meets the apostles: "I went up again to Jerusalem, this time with Barnabas ... James, Cephas and John, those esteemed as pillars, gave me and Barnabas the right hand of fellowship when they recognized the grace given to me."¹⁴

Thus the historiographer Luke learnt from Paul's personal narration about the liturgical customs of the Jerusalem church, and witnessed the "Pauline celebration of the

⁸ art. *Eucharist* (Biblical data), in *New Catholic Encyclopedia*, second edition (ed. Thomson Gale), Detroit – Washington DC, Catholic University of America, 2003, 410–411.

⁹ cf. Acts 16,10.

¹⁰ Luke 1,3, or "In my former book, Theophilus, I wrote about all that Jesus began to do and to teach" (Acts 1,1)

¹¹ cf. Luke 22,7–13.

¹² cf. Luke 22,14–23.

¹³ cf. Acts 9,27.

¹⁴ Gal 2,1.9.

Eucharist” on the later missionary journeys. In his gospel’s relation of the Last Supper, which lays a stress on Jesus’ voluntary sacrifice, we can find both the ancient Jerusalem-church and the Pauline missionary interpretation and description of the Eucharist. The word-by-word correspondences maintain the memory of the breaking of bread liturgy, which by that time had become a custom and a tradition in the first Christian communities.

Luke starts his passage about the foundation of the Eucharist (where he also keeps the expressions of the foundation of this institution) with the following words: “When the hour came...”¹⁵ The Apostle Paul, on the other hand, writes: “The Lord Jesus, on the night he was betrayed...”¹⁶ Luke mentions the hour, which is more of a characteristic of the Gospel of John, but Paul’s reference to the night also bestows a religious solemnity to the moment. Then Luke writes: “I have eagerly desired to eat this Pass-over with you before I suffer.”¹⁷ This is an obvious reference of Jesus to the sacrifice he is facing. Paul, though, lays the stress on the betrayal of Jesus, which also implies the future suffering of the innocent. Before the words of institution Jesus refers to his departure with the assurance of his victory over death, because he will take part in the mysterious eschatological-Eucharistic feast: “For I tell you, I will not eat it again until it finds fulfilment in the kingdom of God.”¹⁸

4. THE FIRST CHRISTIAN COMMUNITY AND THE EUCHARIST

Jesus’ intention to establish the Church, which is formulated by theology for apologetic purposes, is absolutely obvious and unquestionable. Its primary attestation is the selection of the twelve apostles, as it is also laid down in the dogmatic constitution of the Second Vatican Council *Lumen Gentium*.¹⁹ The number 12 refers to the 12 tribes as an institution, and the selection of the 12 apostles serves as a foundation and a framework for this establishment.²⁰

The second cause for the Church to be established was, that during his activity on earth (Matthew 16 –18) as well as after his resurrection (John 21,15 –17), Jesus entrusted the Apostle Peter – as a foundation of rock – with the leadership of the

¹⁵ Luke 22,14.

¹⁶ 1 Cor 11,23.

¹⁷ Luke 22,15.

¹⁸ Luke 22,16.

¹⁹ cf. *Lumen Gentium*, 8.

²⁰ LG 8 “This Church constituted and organized in the world as a society”. This idea can also be found in the Council’s document about ecumenism dealing with the important question of the unity of the church: “In order to establish this His holy Church everywhere in the world till the end of time, Christ entrusted to the College of the Twelve the task of teaching, ruling and sanctifying.” (*Unitatis Redintegratio*, 2)

church.²¹ Finally, the third aspect of the establishment of the church is the Eucharistic statement said at the Last Supper, which secures the survival of the church in times to come ("do this in memory of me"; Luke 22,19)²². Thus we can assert that the church was born at the event of the Last Supper, and because of this it is in the closest unity with the apostles, who faithfully observed Christ's command: "do this in memory of me", and by this was built the church as institution. A written statement of this is the 11th chapter of the First Epistle to the Corinthians, which already reflects the practice of the living church.

On comparison with the establishment and consolidation of other religious institutions it is unique in the history of religion that the act of the creation and foundation of the church community appears very early in the form of a celebration as a regular event. The – chronologically – first document of the New Testament is the first epistle to the Thessalonians (51–52 A.D.) written approximately twenty years after the resurrection of Christ. We can say that the New Testament starts here – *hic principit novum testamentum*. Acts 18:2 relates that soon after his arrival in Corinth Paul meets a Jew, Aquila of Pontus, who has recently arrived from Italy with his wife, Priscilla, because Claudius (41–54 A.D.) ordered that all the Jews had to leave Rome (the emperor's edict originated in 49/50). Paul may have written the First Epistle to the Corinthians in Ephesus in 54–55.²³

The "Lord's Supper" was regularly celebrated in the first Christian communities, referred to several times in the *Acts of the Apostles* as "breaking of bread" by Luke, the chronicler of the emerging church (Acts 2,42–47; 20,7.11; 27,35).

The stages of Paul's life can be identified with unquestionable certainty from his own epistles and from the *Acts of the Apostles*. Paul remembers Luke, who accompanies him from his second missionary journey on, as "Luke the beloved physician" (Col 4,14). One of Luke's most important principles of work was thoroughness. He writes at the beginning of his gospel: "I myself have carefully [*ἀκριβῶς*] investigated everything from the beginning." (Luke 1,3) Luke, the "companion" of historian, artistic and medical talents was not only a faithful follower of the apostle Paul, but also the recorder of all his life's events.

²¹ *Unitatis Redintegratio* 7: "Among their number He selected Peter, and after his confession of faith determined that on him He would build His Church. [...] He entrusted all His sheep to him to be confirmed in faith and shepherded in perfect unity."

²² cf. UR 2: "In His Church He instituted the wonderful sacrament of the Eucharist by which the unity of His Church is both signified and made a reality." The Teaching Office of the Church issued a document in 1985 to remember the 20th anniversary of the conclusion of the Second Vatican Council: *Themata selecta de ecclesiologia* (Libreria Editrice Vaticana), which describes the birth of the church in 10 stages. See *Enchiridion Vaticanum*, 9, EDB Bologna 1985, 1677–1679.

²³ cf. CARREZ, M., *La première épître aux Corinthiens*, in *Cahiers Évangile* 66 (1988). *Les enjeux de la chronologie et la première épître*, 7–8.

In the *Acts of the Apostles* we can find two passages where Paul celebrates the Eucharist. In the first case the apostle leaves Philippi by ship after the Festival of the Unleavened Bread, and arrives in 5 days in Troas, where he spends a week (Acts 20,6). At this point Luke records: “On the first day of the week we came together to break bread.” (Acts 20,7) “κλάσαι ἄρτον” (break bread; κλάω, to break) unambiguously refers to the earlier statements in the Acts, where among others we can read that the first believers „broke bread in their homes” (Acts 2,46).

During an evening worship in Troas seated in a window was a “young man named Eutychus [...] being overcome by sleep [...] fell down from the third story and was taken up dead”. (Acts 20,9; RSV). Paul brought him alive, then he went upstairs and “broke bread” (“κλάσας τὸν ἄρτον”; Acts 20,11). The Troas community gathered in order to celebrate in Paul’s presence. Here the two parts of the ceremony of the Eucharist clearly appear. The first part is the Liturgy of the Word: “Paul spoke to the people and [...] kept on talking until midnight.” (Acts 20,7), then after the episode with the young man Paul “went upstairs again and broke bread” (Acts 20,11). This is the second part of the Eucharist, the Liturgy of the Sacrifice. Then an agape follows, and another speech, about which we hear in the record: he “ate. After talking until daylight, he left.” (ibid.)

Another case occurred on the way to Rome when Paul on the ship caught by a storm “took some bread, gave thanks to God in front of them all. Then he broke it and began to eat” (Acts 27,35). Was it an actual Eucharist, or did Paul – as he had also urged his fellow passengers – simply have some food in a religious way? In any case, the gesture and the words recorded by Luke “he took some bread and gave thanks to God in front of them all. Then he broke it and began to eat” make us wonder. We meet in fact here with the conceptions of the transubstantiation, but we cannot exclude that Paul only wanted to “set a good example” for the others – as he had urged them (Acts 27,33) – to have something to eat. The word order refers also to the experience of the Emmaus disciples, when Jesus “took bread, gave thanks, broke it, and began to give it to them” (Luke 24,30).

5. THE LORD’S SUPPER IN 1COR 11

In the First Epistle to the Corinthians Paul asks the believers about the Eucharist to make a difference between the “Lord’s Supper” and “their own private suppers” (1Cor 11,21). This distinction is very important because without it a division may occur in the community. Paul’s admonition is necessary, because there are some who do not do this: “... shall I praise you? Certainly not in this matter” (1Cor 11,22). Then Paul goes on to the exegesis of the sacramental character of the Lord’s Supper and renders a “liturgical” narrative of the celebration of the Eucharist.

Paul introduces the description tallying word-by-word with modern practice by saying that he has received it all from the Lord. In the “words of institution” Paul connects the Sacrament of the Eucharist (*κυριακὸν δεῖπνον*; 1Cor 11,20), the Christian community (*ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*; 1Cor 11,22), and the remembrance of the Lord’s death (1Cor 11,26). It follows that where there is no church, that is, a stable community, we cannot speak of the Lord’s supper. The participation in the sacrament is not the matter of single individuals who would directly and separately unite with Christ, but solely a communal participation is able to receive the sacramental character of the risen Christ’s death.²⁴

The Lord’s Supper cannot miss the community participating in the bread and wine: “Is not the cup of thanksgiving for which we give thanks a participation in the blood of Christ? And is not the bread that we break a participation in the body of Christ? Because there is one loaf, we, who are many, are one body, for we all share the one loaf.” (1Cor 10,16–17). In the New Testament Scriptures the expressions of the “Lord’s Supper” (*κυριακὸν δεῖπνον*) and the “table of the Lord” (*τράπεζα κυρίου*) appear with the “giving of the bread”.²⁵

And we find the definition of the Eucharist only after this.²⁶ In the narrative of 1Cor 11 Paul speaks about the ritual supper referring to the Lord (1Cor 11,23b: “The Lord Jesus, on the night he was betrayed, took bread”). He gives bread into the hands of his disciples as the proclamation of his memory and death (1Cor 11,23–26).

6. EUCHARIST AND SACRIFICE

At the institution of the Eucharist Jesus gave himself to his disciples, predicting his death that gives life ensuring salvation for the disciples.²⁷

Jesus’ words uttered at the Last Supper were passed on in the tradition in different ways.²⁸ The first and oldest account was recorded by the Apostle Paul probably in spring 54 A.D. The other known, and chronologically following account of the institution of the Eucharist can be found in Mark 14,22–25. It is repeated with minor supplements and additions in Matthew 26,26–29. Lastly, the third record which can be regarded as complete is found in Luke 22,15–20. In addition, we can find certain “words of transubstantiation” belonging to the Last Supper in the gospel of John: “This bread is my flesh, which I will give for the life of the world.” (John 6,51c)

²⁴ BARBAGLIO, G., *La teologia di Paolo: Abbozzi in forma epistolare*, EDB, Bologna 1999, 157.

²⁵ Luke 24,30 (“began to give it to them”). See also Acts 20,7.11; 27,35.

²⁶ cf. *Didakhé*, 9,1.5.

²⁷ KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, Szent István Társulat (SZIT), Budapest 1995, 464.

²⁸ cf. JEREMIAS, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck&Rupprecht, Göttingen 1967⁴, 132.

Paul rendered the words of the institution of the Eucharist as he knew it from the liturgy.²⁹ The “given for you” (*ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*) is passive voice referring to God (*passivum theologicum*). Jesus’ self-sacrifice, coming from his free decision, is not only his own deed, but also God’s, inasmuch as it tallies with God’s will.³⁰ “For you” refers to the soteriological character of Jesus’ self-sacrifice, through which Jesus’ death is a redemptive death.³¹

In Paul’s rendering, when at the Last Supper Jesus gives the apostles his own body, he says, “This is my body, which is for you.” And he says about the chalice: “This cup is the new covenant in my blood.” (1Cor 11,24–25) We do not find the expression “for many” as it is written at Matthew (“This is my blood of the covenant, which is poured out for many for the forgiveness of sins.” Matthew 26,28). It is interesting, though, that in 1Cor 10,33, i.e. in the preceding chapter to the Lord’s Supper, Paul writes about Christian sacrifice: “I’m not seeking my own good, but the good of many.” As Sándor Cserhádi Lutheran biblical theologian points out, it is possible that “in the choice of the expression Mark’s tradition of the Lord’s Supper (‘for many’) affected Paul, who uses the indefinite numeral *πολύς* (=many), which in plural expresses majority – and not, as we would expect, the pronoun ‘everybody’”.³²

Although “in the essential points Luke’s narrative tallies with Mark’s parallel text, there are several differences in the details. From this we can conclude that the third Evangelist used individual sources or traditions besides Mark.”³³ “The peculiarity of Luke’s version [in the narration of the Eucharist] that it shows similitude both with the Marcan and Pauline types. On the whole it is closer to the Pauline version.”³⁴

Though Paul’s description is basically related to Luke’s (Luke 22,15–20) and is slightly different from the descriptions of Mark (Mark 12,14–25) and Matthew (Matt. 26,26–29), still, it is an original record of the institution of the Eucharist, which presumably originates in the Antioch church. It came to Paul by tradition, but not as to an eye-witness, rather as a quotation of the liturgical narrative of what the “Lord” had done at the Last Supper. Albeit with a little addition (“do this in remembrance of me”, 1Cor 11,24), he not only invokes the event, but also refers to it when talking about other questions.

²⁹ KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest 1995, 461.

³⁰ KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest 1995, 461.

³¹ KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest 1995, 461.

³² CSERHÁTI, S., *Pál apostolnak a korintusiakhoz írt első levele*, Luther Kiadó, Budapest 2008, 466. Cserhádi mentions that „in the case of the Marcan tradition Joachim Jeremias finds possible an inference of Is 53,12 (‘the sin of many’)”. See JEREMIAS, J., *Die Abendmahls Worte Jesu*, Vanderhoeck & Rupprecht, Göttingen 1967⁴, 190.

³³ KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest 1995, 459.

³⁴ KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest 1995, 461.

For Paul the Eucharist is first of all the “Lord’s Supper” (1Cor 11,20: *κυριακὸν δεῖπνον*), a repast where the new people of God eat “spiritual food” and drink “spiritual drink” (1Cor 10,3–4). At this event the church is present as the community of the New Testament (1Cor 11,25; cf. Jer 31,31; Ex 24,8) inasmuch as it participates from the Lord’s table (1Cor 10,21; cf. Mal. 1:7.12). The communion of the people is a sign of the unity with Christ and with the other. This participation in the body of Christ is *κοινωνία* (1Cor 10,26).³⁵

We read in Acts 20,7 that on the first day of the week Christians came together in the city of Troas to break bread. The word for word Greek text reads: „in then the first [day] of the week” (*Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*). The American biblical scholar Joseph Augustine Fitzmyer (1920–2016) writes about the Troas episode. While Paul was preaching until late at night, a young man fell down from the third story and died. “This Lucan story about Paul parallels Peter’s resuscitation of Tabitha” in Joppa (Acts 9,37). Eutychus (lucky in Greek) is an aptly chosen name by Luke, in whose story Paul brings the young man back to life in the context of Eucharistic breaking of bread.³⁶ Then the apostle goes on celebrating the Eucharist, but Luke does not make mention of the sharing of broken bread as the liturgy is the commemoration of the Lord’s resurrection and victory over death, so it is suitable to be connected to an event when Paul brings Eutychus back to life.³⁷

7. ISSUES OF COMMUNITY MEALS AND THE CHRISTIAN UNITY

With the commemoration of the Lord’s Supper an unparalleled reference is made to the historical Jesus, to a real event of his life. Paul places this commemoration in his epistle when the Corinthians divide into smaller groups, and it is also complained about: “I hear that when you come together as a church, there are divisions among you.”³⁸ The reason being that they bring their own food and eat it in smaller circles after the Eucharist. With this they totally contradict the uniting and unifying effect of Christ’s sacrifice: “when you are eating, some of you go ahead with your own private suppers. As a result, one person remains hungry and another gets drunk.”³⁹ The epistle goes on to the narration of the Last Supper, and then Paul recurs to the divisions within the community he wants to heal: “So then, my brothers and sisters, when you gather

³⁵ cf. FITZMYER, J. A., *Pauline Theology. A Brief Sketch*, Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs, New Jersey 1967, 74.

³⁶ cf. *The Anchor Bible. The Acts of the Apostles*, Double Day, New York 1998, 667–668.

³⁷ *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament V, Acts* (ed. Martin, Fr.), General Editor (Oden, Th. C.), InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2006, 244–245.

³⁸ 1Cor 11,18.

³⁹ 1Cor 11,21.

to eat, you should all eat together. Anyone who is hungry should eat something at home, so that when you meet together it may not result in judgment.”⁴⁰

Human fallibility and division threatened the Christian communities, too. This is why the Apostle Paul adds to the aforesaid: “About the other things I will give directions when I come.”⁴¹ What could “the other things” refer to (*Τὰ δὲ λοιπὰ*; “*λοιπός*” the other things)? This „other things” is probably the unity of Christians, to which each and every individual as well as the community itself must be taught. Because it became apparent still in the beginning that even though the church offers the Eucharist, the Lord’s Supper, it is the Eucharist that generates the church. As a prayer of a North-African Christian community remaining from the time of the Diocletian persecution (304 A.D.) says we cannot live without Sunday, i.e. without the Lord’s Supper, the Eucharist. Later on in his epistle the Apostle Paul points out: “as the body is one and has many members, and all the members of the body, though many, are one body, so it is with Christ.”⁴²

⁴⁰ 1Cor 11,33–34a.

⁴¹ 1Cor 11,34b RSV.

⁴² 1Cor 12,12.

György KUSTÁR

BODY OF PAUL, BODY OF CHRIST – TRACES OF AN IMITATION

I. BODY OF CHRIST – THE CRUCIFIED



Figure 1 – Alexamenos graffito, III. century CE.

In 1857, during an excavation on the Palatinus Hill in Rome, a graffito was found. The image, engraved in the building wall, which probably functioned as a school, shows a donkey-headed figure hanging on a cross, looking at the standing person drawn a little lower in front of him, with raised hands. The following is written with a chisel between the sketchy figures: “Alexamenos cebete theón,” “Alexamenos worships his God.” Although there are alternative interpretations of who the donkey-headed figure

maybe¹, most scholars consider this to be the first Christian slurring inscription (graffito blasfemo) since the man hanging on the cross is identified with Christ².

Interestingly, the image illustrates Jesus with a donkey head: this may be due to a rumor we know from Apion that Jews worship donkeys. However, the contemptuous legend of the donkey-headed god dates back to the 3rd century BC, from the work written by the Greek historian Mnaseas of Patara, which reports a donkey statue standing in the temple of Jerusalem. Apion then connects the story to Antiochus Epiphanes, who is said to find the statue during the temple's looting.³ Later, the same accusation is made against Christians, which we know from Tertullian, who recounts that the Pagans made fun of the Christians' God in a picture where the man had donkey ears and hooves, wore a cloak and held a scroll in his hand.⁴ We know that human figures depicted with various animal heads were typical representations of the ancient caricatures, whether they were prominent people or mythological heroes. A mocking portrayal of a man in a robe similar to the picture of Jesus mentioned by Tertullian was found in Egypt from the time between the 1st century BC and the 1st century AD. It is an engraved image on a terracotta lamp's base, in which a horse-headed teacher wearing a cloak is lecturing to students with monkey heads.⁵ However, in addition to the simple fun-filled mockery, the Alexamenos graffiti may express indignation that Christian teaching carries in itself, for its central figure is a leader who is crucified. No wonder believers in Christ were cautious about depicting the cross until the 6th century since it was the means of execution of the most nefarious criminals and slaves. In this context, it is quite clear why Justin Martyr writes in his Apology that the ancient world considers the Christian message insane because it "puts a crucified man in the second place after the unchanging and eternal God, the Creator of the World."⁶

¹ In her comprehensive and thorough study, Felicity Harley-McGowan (The Alexamenos Graffito, in: Chris Keith (ed.): *The Reception of Jesus in The First Three Centuries*, T&T Clark, 2019, 105–140.) mentions the writing of Richard Wünsch, in which he concludes from the Y sign carved next to the crucified person and from the otherwise proven to be a later addition to the inscription (Alexamenos is faithful), that the figure hanging on the cross was God Seth and not Christ. György Németh (György Németh: God of Alexamenos, in: *Religious Studies Review*, 2016/4, 87–93.) insists that it is a horse- and not a donkey-headed figure, a demon who was invoked for or against a competitor during chariot races. The picture is truly a caricature: Alexamenos is the broke bettor standing in front of his crucified helper who brought him to a morsel of bread. However, one cannot make such an unwarranted assumption from a horse head. Overall, one did not have to be well educated to get to know the story of Christ.

² Oliver Larry Yarbrough is of the opinion of the majority: The Alexamenos Graffito – Street Art in Ancient Rome, in: Oliver Larry Yarbrough (ed.): *Engaging the Passion – Perspectives on the Death of Jesus*, Fortress, Minneapolis, 2015, 231–238.

³ Flavius Josephus: *Contra Apionem* 2.112–14.

⁴ Tertullianus: *Ad Nationem* 1.14. 1–4.

⁵ Felicity Harvey-McGowan, op. cit., 129.

⁶ *Apologia* I, 13.4 Martin Hengel quotes in: *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Cross*, Fortress, Philadelphia, 1977, 1.

Minucius Felix's apologetic work entitled *Octavius* was written in the 2nd century AD. In this, the accusations against Christians include the veneration of the donkey-headed god but more importantly, what an unworthy person they worship:

"Again, to say that a man who had suffered capital punishment for a crime and the death-dealing wood of the cross are objects of their veneration, is to assign fitting altars to abandoned wretches, and to assert that they worship what they deserve to worship."⁷

The accusation is explicit, and it is expressed in a statement that gives reason for serious concern. For after a trial, the convicted and crucified sinner suffers the penalty he *deserves*. There is no presumption of innocence or a possibility of misunderstanding.⁸ Based on this, Jesus' crucifixion was a lawful act. Consequently, if Jesus died as a criminal, calling a bastard a god is the greatest madness. Octavius, the defender of Christianity, is also puzzled here and feels forced to alter the line of his reasoning: he does not refute the argument as he is aware of the shame of the cross but begins to assert that Christians do not worship the cross, as opposed to Gentiles who give sacrifices to idols.⁹ This example illustrates the discomfort caused by talking about the cross, more specifically about a man crucified and convicted as a criminal. Martin Hengel mentions an excellent example of how much resentment and disgust surround the topic itself. Juvenalis, the famous Roman poet (c. 60–130 AD), expresses his deep indignation in connection with a public performance, in which a lot of artificial blood was used to make the actual execution scene more impressive. The crucified robber was played by an actor from a higher social class. Juvenalis was horrified and wished the actor had actually been nailed to the cross in this frightening play, as he had humiliated himself in such a repulsive and utterly unworthy role.¹⁰ Juvenalis might not have had a problem with executing a man sentenced to death in a similarly spectacular way in front of an entire amphitheater audience. However, a Roman citizen becomes disgusting if he comes into contact with the crucifixion or its depiction.

Cicero appeals to this revulsion to protect Gaius Rabirius, a Senate member whom someone threatened to be crucified for his guilt. Cicero argues that such a verdict reflects poorly on the accuser himself. This word does not fit into the mouth of a Roman citizen; moreover, it is even disgraceful to utter, especially threatening a free man with it:

⁷ Minucius Felix: *Octavius* 9.4.

⁸ Celsus also finds the apology of the Christians who want to prove the innocence of Jesus miserable: „But since this Jew of Celsus compares Him to robbers, and says that any similarly shameless fellow might be able to say regarding even a robber and murderer whom punishment had overtaken, that such an one was not a robber, but a god, because he predicted to his fellow robbers that he would suffer such punishment as he actually did suffer..." (Origenes: *Contra Celsum* II.44. Translated by Frederick Crombie. From *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.)

⁹ Hengel, *Crucifixion*, 3.

¹⁰ Hengel, *Crucifixion*, 35.

“The ignominy of a public trial is a miserable thing,—the deprivation of a man’s property by way of penalty is a miserable thing,—exile is a miserable thing; but still, in all these disasters some trace of liberty remains to one. Even if death is threatened, we may die free men; but the executioner, and the veiling of the head, and the mere name of the gibbet, should be far removed, not only from the persons of Roman citizens—from their thoughts, and eyes, and ears. For not only the actual fact and endurance of all these things, but the bare possibility of being exposed to them,—the expectation, the mere mention of them even,—is unworthy of a Roman citizen and of a free man.”¹¹

In Origen’s words, that the crucifixion was “*mors turpissima*,” “the most horrible death” (Origenes, *Commentariorum in Matthaeum* 27:22), the horror and aversion of the free Roman citizen is reflected, however, that the execution was indeed one of the most brutal deaths in ancient times. The body writhing on the cross for up to several days and then mauled by the animals was indeed a gross scenery. Moreover, as this quote shows, a precisely choreographed process of humiliation appears in the eyes of the ancient people: the flogging, the public event of carrying the cross in front of a large crowd, the undressing of the convict, and then the physical agony of the nailed body in a well-seen place.

In addition to the disdain and horror of the crucifixion, there is also an accusation, which becomes a theological problem, to fight back against. Crucifixion is scandalous not only because of the judgment of the executed (a rightfully convicted criminal) but also because of its political message. Craig S. Keener formulates it aptly:

“... to suspicious ears, the message of the cross was not only the folly of a dead and defeated leader but treasonous advocacy of a would-be usurper of the emperor’s majesty.”¹²

That is, Jesus is not merely a bastard but a weak leader who fails. If for no other reason, this is why he is despicable. Moreover, worshiping the crucified is insane because if one took the Christian message seriously, the only logical reason for it, as Nietzsche puts it, would be that faith in Christ is nothing more but a cult of weakness and suffering.¹³ We should add that it is also a dangerous cult because it encourages resistance and disobedience, leading to questioning the emperor’s authority.

“For I resolved to know nothing while I was with you except Jesus Christ and him crucified.” Paul needed much courage to say this. For in the passage from which this quote comes, the problem is not merely that Paul cannot be convincing enough, since

¹¹ Cicero: *Pro Rabirio Perduellionis Reo*, 16.

¹² Craig S. Keener: 1–2 Corinthians, 29.

¹³ “Christianity has surely turned this world of ours into a fearful habitation by raising the crucifix in all parts and thereby proclaiming the earth to be a place »where the just man is tortured to death«!” Friedrich Nietzsche: *Dawn of Day*, (transl. John McFarland Kennedy), The MacMillan Company, New York, 1911, 80.

his rhetorical education is not as high as, e.g., Apollos' (cf. 3: 1–5), but the question is the unacceptability of the Christian teaching. It cannot be stressed enough in the context which we are now studying. If we start from the sight of the crucified, add the social contempt associated with the cross and the fundamental aversion that the image of the cross caused, then the sentence quoted from the last supper (in 1 Corinthians 11, which is about the "broken body" (v. 24)), although a very vivid and compelling image is greatly scandalous. The symbol of bread is not simply a symbol of self-giving but that of the cross's bloody event and the contempt that comes with it.

2. BODY IMAGE AND SELF-IMAGE IN ANTIQUITY



Figure 2 – Polykleitos' Spear Bearer – roman copy.

Dale B. Martin points out that the place of the body is never a neutral space. The context in which it is present is rich in meaning: be it the throne or the execution site. Nevertheless, the body itself is also a symbol, a hierarchical order, a microcosm, a center of power, a peculiar mixture of the world's components, the carrier of the soul. A certain proportion is ideal, of which realization is also a force of power within a society. The perfect or beautiful body is always the ideal of the higher classes, and the ideal urges to be followed, which is the latent assertion of the ancient mechanism of

influence: the ideal is always the pattern offered by the powerful. But what does all this mean?

First, the body is a microcosm. Collections of ancient spells show that the body processes can be identified with the processes in the world. In a summon that prepares the wizard to acquire esoteric knowledge during a heavenly journey, the spell lists the correspondences between his and the world's constituent elements.

"First origin of my origin, aeciouo*, first beginning of my beginning, ppp sss phr[e], spirit of spirit [that is, pneuma, one of the four elements], the first of the spirit in me, mmm, fire given by god to my mixture of the mixtures in me, ooo* aaa eee, earthy material, the first of the earthy material in me, ue* uoe*, my complete body..."¹⁴

The general idea is that the body consists of 365 parts, according to the days of the year, and through the body *poroi*, the human being is permeable. According to Empedocles and the Hippocratic school, diseases are caused by air coming in and out of the body. Diogenes of Babylon believes that the soul nourishes the body from the vapor of blood, as the earth feeds the stars with its moisture.¹⁵ John Z. Wee analyzes the image of the Hippocratic school based on a treatise called *De morbo sacro*, according to which the symptoms of an earthquake and epilepsy are alike. As the wind reaches deep through the earth's channels, then condenses there, eventually exploding, causing seismic movements, so the wind circulating in the body, which accumulates, is trapped in body exudate and then erupts over time, causing similar symptoms: tremors and cramps.¹⁶ That these ideas are not merely analogies is also shown by the fact that Plato points to a clear connection between human abilities (e.g., their suitability for military or spiritual excellence) and the climate and geography of a given area (Plato, Leg 7.47d-e). Nature and human beings are therefore one; what happens in the cosmos also takes place in people. The outward always affects what is inward.¹⁷ The body is not merely similar to the universe but *is* the universe itself, formed from its components, so no wonder that in the ancient minds, there is a fundamental connection between the soul and the body, between diseases and the functioning of the soul, but even between the dwelling place and the character.

However, the body is not only significant from a medical but also an aesthetic point of view. Of course, beauty is never valuable in itself. According to Mary Douglas, the

¹⁴ Cites Dale B. Martin: *The Corinthian Body*, 17. the "nonsense" words and strings of letters are magical terms that are part of the spell.

¹⁵ Dale B. Martin, op. cit., 23.

¹⁶ John Z. Wee: *Earthquake and Epilepsy: The Body Geologic in the Hippocratic Treatise On the Sacred Disease*, in *The Comparable Body, Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian and Graeco-Roman Medicine*, Brill, Leiden-Boston, 2017, 142–167.

¹⁷ This is emphasized by Dale B. Martin, in contrast to the highly Cartesian dualism still to be found in classical studies. (*The Corinthian Body*, 4–12.)

boundary of the body is the boundary of society, and any attempt to modify the body is strictly controlled.¹⁸ However, the rules for this are determined by certain groups in society. That is why the body is power. It is manifested in ancient Greek and Roman culture, on the one hand, in the fact that activities defined as part of a *diaita*: the diversification and control of meals, the usage of gymnasium, and spas are only accessible to the elite. So only a particular class has a chance to achieve a beautiful body. In the ancient Greeks, we do not even find regulations for ordinary people: women and people from lower social classes may not enter places for the elite (e.g., gymnasium).¹⁹ The shaping of the body to make it ideal serves the process of self-legitimation, i.e., to make the child an educated citizen (beautiful, sensible, and healthy) at all levels. The ancient Greek male ideal (about 5th century BC) is described by K. J. Dover as follows:

“...broad shoulders, a deep chest, large pectoral muscles, protruding muscles above the hips (iliac crest), a slim waist, jutting buttocks, stout thighs and calves, and a small penis...”²⁰

Modifications of the body aiming at achieving this ideal proportion, the control of the body's development, begins as early as childhood. “Would-be mothers were instructed on how to make sure that their babies would be born with the proper appearance and character; nurses were taught to bathe and swaddle the infant so that its tiny body would assume the appropriate aristocratic beauty; and athletic trainers were advised by doctors and other scientists on the techniques of massage that would assure the correct formation of the adolescent male body.”²¹

The mother should also pay attention to what she is looking at during the intercourse; if she is staring at a monkey, her conceived child may have a similar physical structure to the animal. If she is not sober, her strange phantasies leave an imprint on the body of the resulting fetus (Soranus: *Gynaecia* 1.10.39). We have incredibly detailed descriptions of the massage for the unborn child: everything from head to toe, including the penis, can and should be shaped. The massage is similar to a sculptor's activity since the body was considered soft and malleable to a degree of its development: the nurse massages (e.g., around the knees and buttocks) to hollow out the pits and smoothes out inappropriate body bumps with her patient work (Soranus, *Gyn* 2.16.32). A bandage should be placed around the chest to create the ideal shape (a gap between the pectoral muscles) and to ensure that the child is right-handed, the baby's right hand tied in a swaddle should be released a few days earlier than the left.²² Of

¹⁸ Mary Douglas: *Rules and Meanings*, Penguin Education, Harmondsworth, 1973, 63.

¹⁹ Mireille M. Lee: *Body, Dress and Identity in Ancient Greece*, Cambridge University Press, New York, 2015, 62.

²⁰ K. J. Dover: *Greek Homosexuality*, Cambridge, MA, 1989, 70; 125–126.

²¹ Dale B. Martin: *The Corinthian Body*, 25.

²² *Ibid.*, 27.

course, physical training was also considered essential for achieving the ideal proportions. The expectation of a body shape to be achieved was probably different in different sports, but a well-developed musculature was a general expectation, not just for professional athletes.²³ Rousseau's principle of "free growth and development" without body modification seems utterly unknown in the ancient Greco-Roman world.

Furthermore, the need for altering the body is based on the idea that a beautiful physical appearance covers attractive characteristics. Quintilianus, to whom we return later, insisted that the orator's worked-out body is vital for speech: for the external beauty strengthens and reflects the inner excellence, thus supporting the rhetorician's persuasiveness (*Ars Oratoria* 11.3.184). Eric Gunderson sums up the real importance/value of body formation (also) shown in this case.

"The social stakes of the orator's body, not surprisingly, involve in it a variety of efforts aimed at forcing the body to live up to all of its promises. The body needs to be fused to the soul..."²⁴

Making Senator Menenius talk, Titus Livius (*Ab Urbe Condita* 2.32.711) repeats a famous parable:

"In the days when all the parts of the human body were not as now agreeing together, but each member took its own course and spoke its own speech, the other members, indignant at seeing that everything acquired by their care and labour and ministry went to the belly, whilst it, undisturbed in the middle of them, did nothing but enjoy the pleasures provided for it, entered into a conspiracy; the hands were not to bring food to the mouth, the mouth was not to accept it when offered, the teeth were not to masticate it. Whilst, in their resentment, they were anxious to coerce the belly by starving it, the members themselves wasted away, and the whole body was reduced to the last stage of exhaustion. Then it became evident that the belly rendered no idle service, and the nourishment it received was no greater than that which it bestowed by returning to all parts of the body this blood by which we live and are strong, equally distributed into the veins, after being matured by the digestion of the food..."²⁵

The taming of the rebellion depended on the speech, so the moral of the tale is clear: everyone should accept their place within the community. The line of the argument of this "concordia-speech" can be summarized as follows: 1. the place of the organs is given; it cannot be changed. This structuring is hierarchical, just like that of the state. In terms of eating, the hands and mouth are "low-class," and the stomach responsible

²³ Mireille M. Lee: *Body, Dress and Identity*, 59.

²⁴ Erik Gunderson, *Staging Masculinity, The Rhetoric of Performance in the Roman World*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2000, 63.

²⁵ Livy. *Books I and II With An English Translation* (transl. Benjamin Oliver Foster), Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919, 325.

for digestion is a “blue-blooded” organ. 2. The rebellion of the hands and mouth causes confusion, and dissatisfaction almost causes the death of the whole body, since 3. the rebellion, the “disturbance,” tips the balance of the body. The reasoning, then, can be well traced as follows: If those who are dissatisfied with the elite, who are accused of doing nothing, misappropriating and using up the property of the citizens, turn against them and try to deprive them of their power, the whole state collapses. The polis, the state itself, is the body, and its internal disturbances threaten it with death. Such is the case with dissension and rebellion, which - as dangerous diseases - attack the existing order. It is illustrated by Dio Chrysostom’s speech in Tarsus (*Orationes* 34.20), which also aims at restoring the order. For this, he again uses the image of the body as the image of a harmonic system, which is divided and threatened with disruption by riots or other current problems.

“At any rate, if one were to run through the entire list of citizens, I believe he would not discover even two men in Tarsus who think alike, but on the contrary, just as with certain incurable and distressing diseases which are accustomed to pervade the whole body, exempting no member of it from their inroads, so this state of discord, this almost complete estrangement of one from another, has invaded your entire body politic.”²⁶

According to Galen, the body is like a polis - the allocation of materials and functions corresponds to the hierarchy’s different roles. He states that the toxic substances in the body must leave. However, healthy organs may not receive them but forward them. The weaker ones receive them, but they poison them and make them more susceptible to diseases (*De sanitate tuenda* 6.13). An exact parallel to this is the social structure of the society: so, says Galen, the lower classes of the population are weaker and more prone to diseases due to a lack of exercise and adequate diet. The body and society have corresponding economies.²⁷ The “beautiful” organs are of higher order, and the “ugly” ones have a lower status. Being almost spherical, the head is the perfect part of the body; according to Plato, the body actually exists only to carry the head (*Timaeus* 44d)! The status of the “necessary parts” – this periphrasis is used to euphemize the genitals - is somewhat ambiguous. Dale B. Martin mentions Artemidoros’ dream book, according to which the head symbolizes the father, the feet the servant, but the genitals can either mean parent, wife, child or slavery, even poverty.²⁸ Although the ranking of certain organs is not uniform, the hierarchy within body parts is clear: the head is the most valuable, and the feet are the most worthless. It is important to mention because here we come to a crucial point. It is not merely the hierarchy of the body organs and

²⁶ Dio Chrysostom, *Discourses*, in: Loeb Classical Library, 5 volumes, Greek texts and facing English translation: Harvard University Press, 1932 thru 1951. Translation by J. W. Cohoon thru Or. 31; the remainder by H. Lamar Crosby, 356–357.

²⁷ Dale B. Martin: *The Corinthian Body*, 32.

²⁸ *Ibid.*, 31.

the harmony or separation between them that characterizes the state organization. The body's beauty or ugliness is also assigned to certain social classes and entails a more positive or negative judgment. For the gods at the top of the hierarchy of beings are beautiful.²⁹ Justifying the closeness to the gods, the social elite strives to match up to the "divine" ideal of beauty, thus proving its spiritual nobility on the one hand and its superiority on the other. However, the direct consequence of this is that the ugly body is connected to inferiority. And because body and soul are closely related, the ugly appearance was also seen as an expression of some kind of an inner ugliness, i.e., it became apparent why one could not be part of the social elite: hideousness brings the defects of the soul and character to the surface.³⁰

The science of physiognomy

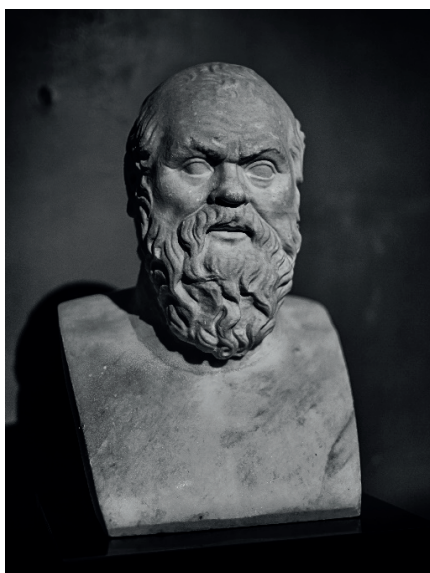


Figure 3 – Bust of Socrates, c. 330. BC, roman.

“Again, do we not read how Socrates was stigmatized by the ‘physiognomist’ Zopyrus, who professed to discover men’s entire characters and natures from their body, eyes, face and brow? he said that Socrates was stupid and thick-witted because he had not got hollows in the neck above the collarbone — he used to say that these portions of his anatomy

²⁹ Mireille M. Lee: *Body, Dress and Identity in Ancient Greece*, 34, footnote 4.

³⁰ Erik Gunderson draws attention to Quintilian’s line of thought: the soul and physical appearance of the “excellent man” is a gift that is an expression of his social status and power. In contrast, an ordinary man has no chance of achieving the ideal of a *vir bonus*. (*Staging Masculinity*, 67, 72.)

were blocked and stopped up; he also added that he was addicted to women — at which Alcibiades is said to have given a loud guffaw!...” (Cicero, *De Fato* 5.10–11.)³¹

The study of the relationship between body and soul was a significant ancient science. The tradition regards Hippocrates or Pythagoras as the father of physiognomy,³² although this profession can be traced back to Mesopotamia to the 12th century BC. According to Zophyros’ story quoted above, there were already people who judged the character from the physical appearance in Athens in the 5th century BC. Although our early sources are in many cases incomplete and the findings of classical researchers in physiognomy, such as E. C. Evans, are not always accurate,³³ it is inevitable that by the age of Hellenism, this science was widespread and applied at a popular level. A treatise named *Physiognomoniky*, attributed to Aristotle, written in the 3rd century BC and is probably the work of two Pythagorean authors, already suggests that “body reading” has a well-defined methodology:

“Dispositions follow bodily characteristics and are not in themselves unaffected by bodily impulses. This is obvious in the case of drunkenness and illness, for it is evident that dispositions are changed considerably by bodily affections.”³⁴

The body proportions and the proportions of the soul correspond to each other. Enikő Békés summarizes *Physiognomoniky*’s opinion on the body parts that reveal the most from the personality: “According to Aristotle, the most determining parts are the face, more precisely the eyes, then follows the shoulder, the breast and its surroundings, legs, and the most insignificant is the belly (cap. 73).”³⁵ The essence of the method is that everything is compared to a balanced ideal type. Organs that are too large or too small (eyes, ears, chest, shoulders, etc.) indicate some abnormalities.³⁶ For example, large and bulging eyes indicate vitality and impetuosity, and too small ones suggest narrow-mindedness.³⁷ The so-called zoological physiognomy, which compares the face and

³¹ Transl. H Rackham. Online source:

https://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/cicero/de_fato_english.html#V

³² Békés Enikő: *Mutasd az orrod, és megmondom, ki vagy, avagy miről írnak a fiziognómusok*, in. *Ókor*, 2. évf. 2003/2–3, 58–64, here 58.

³³ See Katalin Pál’s dissertation: *Szókratész, a csúf filozófus kortársi szemmel*, Szeged, 2015, 58.: „...in many cases it seems that EVANS is prone to discover physiognomic consciousness in any description, if at least one criteria that also appears in physiognomical handbooks can be found in them.” (– my translation K. Gy.)

³⁴ Pseudo-Aristotle: *Physiognomonics*, in *Aristotle: Minor Works*, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London, 1936, 84.

³⁵ Békés Enikő: *Mutasd az orrod, s megmondom ki vagy*, 59.

³⁶ Víg Éva, *Fiziognómikus gondolkodás az ókori görög kultúrában*, in *Corollarium*, AAA Szeged Suppl. XIII, 2010, 350–356, here 396.

³⁷ Pseudo-Aristoteles: *Physognomics*, 808a30, 811a20. (W.S. Hett transl., Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1955.)

physique to those of the animals and associates the person with traits attributed to the animals, was widespread. The most famous example of this is a satire on women written by Semonides of Amargos in the 7th century AD., “which profiles 10 different women types, mostly by reference to their similarities to animal species: thus, one woman type is filthy and fat as the sow; another is charmless, sex-crazed, and criminal as the weasel; and yet another is deformed and shameless as the ape. Only the bee woman stands out positively for her modesty and industriousness.”³⁸ Besides this, ethnological physiognomy appears due to the influence of Hippocrates’ teachings. Hippocrates says that the climate and the living conditions of a region influence the temperaments of those who live there.³⁹ However, Pseudo-Aristotle’s work suggests that these three methods are not separated but are used comprehensively.

In the Socrates story, the physiognomist judges the philosopher’s personality by observing his neck’s shape. Of course, Socrates was (also) considered an ugly man in his day,⁴⁰ which resulted in him being accused of all sorts of defects in his character: including his inability to provide practical knowledge or stealing food by pretending to pass on Thales’ teachings.⁴¹ Mariska Leunissen mentions that it was a widely held view that because the philosopher had a “tuned up” nose, he was a lecherous man.⁴² Therefore the ugliness or weakness of the physique suggests weakness in personality. Just think of the description in Iliad (Iliad, 2.211–219): After presenting Thersites’ controversial and repulsive nature, the text considers it essential to describe how ugly his body was, apparently based on the principle that appearance reflects the character. Although this can still be considered an “unscientific” physiognomy, the medical treatise on epidemics in the Hippocratic collection is evident. “Those with a ruddy complexion, sharp nose, small eyes, are bad. Those with a ruddy complexion, flat nose, large eyes are good. Hydropics are grave-eyed, ruddy, sharp-nosed unless they are bald.”⁴³ How deeply this is ingrained in the characterizations is also shown by the fact

³⁸ Mariska Leunissen: *Physiognomy*, in Paul T. Keyser and John Scarborough (eds.): *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford University Press, New York, 2018, 743–764, 743.

³⁹ “Aristotle in his *Politics* and likewise Hippocrates in his *De aere aquis et locis* (Airs, waters and places) describe European people that live under cooler climate as strong-willed but not talented – conversely, they regard Asian people as more talented but covard, and as for the Greeks they hold that they are both talented and brave while they live between these two regions, and so partake in both characteristic. Aristotle sees differences among Hellenistic tribes also. Aristotle, *Politics* 7.7. 1327b (1969: 327.)” Pál Katalin, *Szókratész a csúf filozófus*, 41. – my transl. K.Gy.

⁴⁰ Víg Éva, *Fiziognómikus gondolkodás az ókori görög kultúrában*, 352. (– my transl. K. Gy.)

⁴¹ This caricatured figure of Socrates appears in Aristophanes’ drama, *Clouds*, in which the playwright describes the philosopher as “turned up nosed, balding, and similar to a silen.” see. Katalin Pál, *Socrates*, 119–121.

⁴² Leunissen, *Physiognomy*, 744.

⁴³ Original quote is from Hippocrates, *Epidemics* 2.5.1., in LCL 477, Hippocrates Volume VII, Edited and Translated by Wesley D. Smith, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London, England 1994, quoted by Víg Éva: *Fiziognómikus gondolkodás az ókori görög kultúrában*,

that we often have to be rightly cautious about the authenticity of a person's description: it is common to describe the personality by appearance.⁴⁴

Returning to Socrates, the criticism against him is not an isolated incident. Polemon's *Physiognomy*, written in the 2nd century AD, clarifies that physiognomic analysis served the purpose of discrediting the other during oratory vituperation.⁴⁵ Maximus of Tire also mentions a story about Polemo in connection to the correct deliverance of a rhetorical speech (Maximus of Tire, *Dissertatio* 25.3), who attacks Favorius, also a sophist friend of Plutarch, and proves his opponent's mental deficiency, namely referring to his physical weakness by physiognomic analysis.⁴⁶

3. PAUL'S BODY AND THE CORINTHIAN CONFLICT

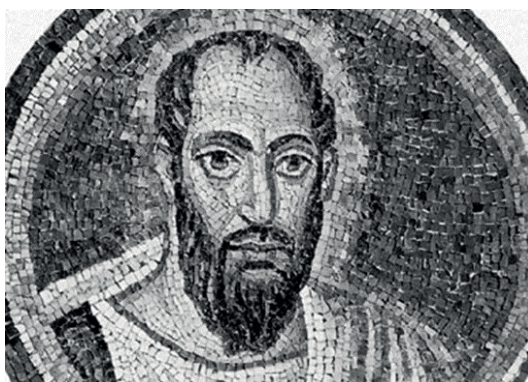


Figure 4 – Apostle Paul – circa 494–519 C.E. Mosaic, Museo arcivescovile di Ravenna, Italy.

Why is all this interesting to us? The conflicts in Corinth, reflected in the two letters of Corinth (and, also, in the two unknown ones), do not seem to be independent of the apostle's appearance. The following is written in 2Cor 10:10, "For some say, 'His letters are weighty and forceful, but in person he is unimpressive and his speaking amounts to nothing.'" (ὅτι αἱ ἐπιστολαὶ μὲν, φησὶν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος.) Paul's appearance is ἀσθενής. According to the Liddel-Scott-Jones dictionary, this term can express many things: physical weakness, sickness, poverty, insignificance, and weakness in a moral

351.

⁴⁴ This is also evident in the portraits of Emperor Suetonius: Caligula's features and physique prove his cruel and lustful nature. This portrait is "idealized" in a negative sense. Malherbe claims the same about the portrait of the apostle in the Acts of Paul. Abraham J. Malherbe: *A Physical Description of Paul*, in HTR 79, 1986/1–3, 170–75.

⁴⁵ Leunissen, *Physiognomy*, 747.

⁴⁶ Dale B. Martin: *The Corinthian Body*, 35.

sense. This is interesting only because the mysterious “thorn” given into Paul’s body is interpreted accordingly by some commentaries. To name just a few examples: István Tőkés agrees with Wenland, Bousset, and Bultmann, who say that it is a kind of illness.⁴⁷ Cserhádi also thinks that we need to take the thorn literally: “The commentators agree that it can be something of a disease that sometimes causes severe pain, possibly a headache or perhaps epilepsy.”⁴⁸ Although he does not name his sources, in the case of epilepsy, he probably refers to Windisch’s thesis.⁴⁹ The theory of migraine appears in Ulrich Heckel⁵⁰, although this interpretation can be traced back to Tertullian himself.⁵¹ Göbel, H. Isler, and H-P. Hasenfratz’s brief analysis likewise concludes that it is migraine based on the symptoms in Acts.⁵² Alan Hisey and James S. P. Beck think of the hemorrhage caused by the fall that may have partially damaged part of the brain that controls the hearing and the vision and resulted in permanent and disturbing visual disorder and hearing problems. They say that Paul does not recognize the high priest in the Council not because of his ignorance but because of his poor sight.⁵³ Those who read this passage in comparison with the letter to the Galatians, especially in the light of his handwritten signature of 6:11 (Ἴδετε πηλίκους ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ) also conclude that the apostle had myopia.⁵⁴ Moreover, according to J. T. Leary, Paul asks Timothy to bring scrolls (membrana) (2Tim 4:13) that made reading easier for the short-sighted.⁵⁵ Many say that there are references to Paul’s weak eyes elsewhere in the letter (Gal 4: 12–15):

„I plead with you, brothers and sisters, become like me, for I became like you. You did me no wrong. As you know, it was because of an illness that I first preached the gospel to you,

⁴⁷ Tőkés István: A Korinthusbeliekhez írt második levél magyarázata, Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 1996, 391.

⁴⁸ Cserhádi Sándor: Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele, Luther Kiadó, Bp., 2009, 403.

⁴⁹ Ulrich Heckel, „Der Dorn im Fleisch: Die Krankheit des Paulus in 2Kor 12,7 und Gal 4,13f.,” Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 84 (1993), 65–92.

⁵⁰ Windisch, H.: Der Zweite Korintherbrief, KEK 6, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1924, 386–387.

⁵¹ Some of the viewpoints are presented here: Candida R. Moss, Christly Possession and Weakened Bodies: Reconsideration of the Function of Paul’s Thorn in the Flesh (2Cor. 12:7–10), in Journal of Religion, Disability & Health, 16, 2012, 319–333, here 321.

⁵² Göbel, H. Isler és H-P. Hasenfratz: Headache classification and the Bible: Was St Paul’s thorn in the flesh migraine? in Cephalalgia 1995/15, 180–1.

⁵³ Alan Hisey and James S. P. Beck: Paul’s “Thorn in the Flesh”: A Paragnosis, in: Journal of Bible and Religion 29, 1961/2, 125–129, here 128.

⁵⁴ e.g. James D. G. Dunn: The Epistle to the Galatians, Hendrickson, Peabody, MA, 1993, 234, 236; Ben Witherington: Grace in Galatia: A Commentary on Paul’s Letter to the Galatians, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 309–10.

⁵⁵ T. J. Leary: A Thorn in the Flesh – 2 Corinthians 12,7, in Journal of Theological Studies 43, 1992/2, 520–522.

and even though my illness was a trial to you, you did not treat me with contempt or scorn. Instead, you welcomed me as if I were an angel of God, as if I were Christ Jesus himself. Where, then, is your blessing of me now? I can testify that, if you could have done so, you would have torn out your eyes and given them to me.”

Craig S. Keener, on the other hand, believes the last sentence refers to non-physical illness: “Treating another as dearer than one’s eyes” was part of the ancient figurative discourse.⁵⁶ So the theory of eye disease is not infallible either. In any case, it is a thought-provoking possibility. Of course, there are other opinions as well: according to Moss, it may be that Paul’s physical weakness makes him liable to be possessed by the demons, i.e., the “thorn” means vulnerability to all sorts of demonic harm.⁵⁷ And after Mullins and others, the issue should not be approached here from the point of view of medicine, as it is one (or more) enemy that torments Paul.⁵⁸ Those who support this viewpoint refer to Num 33, where we read that the Canaanites will become “thorns in your eyes” and also to the powerful image of the verse: the thorn is like a punch to the face which the angel constantly torments the apostle with.⁵⁹ This could even be a plausible statement if the theme of “weakness” and infirmity did not run through both Corinthian letters. It is not the super-apostles who are the thorns, but the attack from them, which in turn targets Paul’s physical weakness. The fact that it is indeed a disease of some kind or even a predisposition to diseases (this can also be deduced from the apparent physical weakness) is precisely possible in the broader context. In 2 Corinthians 4, Paul speaks about the jars of clay, the fragility of bodily existence, in chapter 5, the desire to undress the body, and then the fact that we do not know anyone according to the flesh: “So from now on we regard no one from a worldly point of view. Though we once regarded Christ in this way, we do so no longer. Therefore, if anyone is in Christ, the new creation has come: The old has gone, the new is here!” The wording of chapter 10 is also surprising: when Paul speaks of “some people who think that we live by the standards of this world” he uses the word *σάρξ* in the same way as in 5:16, The word *ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας* for its translation would sound from 10:2: “as if we walked according to the flesh.” If the accusation is related to the previous verse, 10:1, namely, the meekness of Paul (*ταπεινός*), then an interesting picture emerges: Paul’s meekness may be the sign of the weakness that is seen on the outside. But we will return to this later. Paul’s weak appearance does not necessarily have to be related to some diseases, although it might

⁵⁶ Craig S. Keener: 1–2 Corinthians, (New Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, New York, 2005, 240.

⁵⁷ Moss: Christly Possession and Weakened Bodies, esp. 325.

⁵⁸ Terence Y. Mullins: Paul’s Thorn in the Flesh, in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 76, No. 4 (Dec. 1957), 299–303, here 302.

⁵⁹ e.g., Michael L. Barré, “Qumran and the ‘Weakness’ of Paul,” *CBQ* 42 (1980), 216–27.

have reinforced the negative opinion on him if it was the case. In the Acts of Paul, we find an interesting description of the apostle:

„And he saw Paul coming, a man little of stature, thin-haired upon the head, crooked in the legs, of good state of body, with eyebrows joining, and nose somewhat hooked, full of grace: for sometimes he appeared like a man, and sometimes he had the face of an angel.”⁶⁰

It is obviously dangerous to build an assumption on another assumption, but it is worth playing with the idea of what we can learn about Paul if we take this description under serious consideration.⁶¹ In any case, it is worth thinking about the authenticity of this characterization, as it draws a distinctly “ugly” man, and physiognomy suggests that these traits reveal an unappealing personality.⁶² Who would have had the intention to undermine the prestige of the apostle with such a portrait? It may be important to give a second thought to the description because there might have been some people in Paul’s Corinthian congregation who practiced physiognomy, although not at the scientific level, but the level of ordinary correlations. Furthermore, his opponents, who most likely had serious rhetorical training,⁶³ could consciously use physiognomy to destroy their opponents’ reputations.⁶⁴ Jennifer Larson notes that the meticulous descriptions of rhetorical textbooks on the head and neck postures, permissible movements, and rules for using speech sounds show that the speaker’s appearance was examined continuously by the ancient audience and highly experienced crowd, or by the opponents looking for errors. They often did it to discredit the professional speaker, not by attacking the oration’s content, but the speaker. Not even Cicero could avoid such attacks:

⁶⁰ Acta Pauli 3. From “The Apocryphal New Testament” M.R. James (Translation and Notes), Oxford: Clarendon Press, 1924.

⁶¹ According to Malherbe, this look expresses nobility in ancient times; for example, Suetonius describes August as a short man with a unibrow and hooked nose, but Hermes also appears small, hooked-nosed figure with thick eyebrows in a description of Clement of Alexandria. (Malherbe, *A Physical Description of Paul*, 173–174.) However, I prefer to follow Jennifer Larson’s (Jennifer Larson: *Paul’s Masculinity*, in *JBL* 123, 2004/1, 85–97.), Albert Harril (J. Albert Harrill, “Invective against Paul (2Cor 10.10), the Physiognomics of the Ancient Slave Body, and the Greco-Roman Rhetoric of Manhood,” in Adela Yarbro Collins and Margaret M. Mitchell (eds.): *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 2001, 189–213.) or Peter Marshall’s idea (*Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul’s Relations with the Corinthians*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1987.).

⁶² Malherbe, for example, based on the portrayal of early catacombs and autobiographical notes in Paul’s letters, believes that this image may go back to “historical memory.” Malherbe, *i.m.*, 171. In contrast, Robert M. Grant argues that the image seeks to describe Paul as a warlord, which is why the author forms that image of him. So the description has nothing to do with reality. (Robert M. Grant: *The Description of Paul in the Acts of Paul and Thecla*, in *Vigiliae Christianae* 36, 1982, 1–4.)

⁶³ This is pretty much the majority opinion. The exact nature of the teaching that divides the commentators. *Ld.* Craig S. Keener: 1–2 Corinthians, 145.

⁶⁴ Peter Marshall, *op. cit.*, 398–99.

“Calvus, one of the Atticists who prided themselves on their masculine severity and strength, described Cicero as »limp and enervated« (solutum et enervem), while Brutus derided him as »subdued and feeble in the loins« (fractum et elumbem).”⁶⁵

P. Marshall mentions that an orator might have been discredited in several ways: “Common themes of mockery are... social background, immorality, physical appearance, religious or political views, speech, greed, personal pursuits.”⁶⁶ And the 2Cor 10–13 speaks of the apostle being attacked, among other things because of his appearance. The above-mentioned 2Cor 10:10, in particular, deserves attention. It is about the weakness of Paul’s “physical appearance”. What could it be? If we take a closer look at Paul’s portrait and what these body features suggest, we find the following in Pseudo-Aristotle’s *Physiognomics*: those with touching eyebrows are annoyed, irritable (δυσάντιος); the hooked or too long nose refers to shamelessness (ἀναίδεια). While there is no reference to hoop legs or baldness, according to 812a5, the high forehead reflects insensitivity (ἀναίδεια). If we add the opinion of the exegetes to all this, who said that Paul’s illness was accompanied by great frustration, and if we play with the possibility that Gal 6.11 refers to Paul’s weak eyes, it becomes evident in what a difficult situation the apostle may have been: according to 807b.5 the weak eye is a characteristic of the cowards. Also, the same work describes the narrow-minded man as follows:

“These are the marks of the low-spirited man. His face is wrinkled, his eyes are dry and weak, but at the same time the weakness of the eye signifies two things, softness and femininity on the one hand, depression and lack of spirit on the other. He is stooping in figure and feeble in his movements.” (808 a 913)

Nevertheless, if Paul had some other visible illnesses (e.g., lameness, physique problem, thin voice), it also set back his honor as a rhetor. In this context, it may be interesting to note that the apostle calls himself ἔκτρομα in 1 Corinthians 15: 8. The term is somewhat confusing and leaves many unresolved questions. According to J. Munk, Hollander, and Van der Hout’s theory, there are two possible interpretations: one is that Paul referred to his past when he had persecuted Christians, which is why he is the most vicious. According to Munk, the other option is “referring to someone who is to be formed.”⁶⁷ The correlation does not support the second explanation; for this, the term is too harsh, and the connotations of being worthless and useless are stronger in

⁶⁵ Jennifer Larson: *Paul’s Masculinity*, 88. She emphasizes the same in her analysis of Quintilian’s rhetoric. Gunderson (*Staging Masculinity*, 59–86; esp. 71–72.)

⁶⁶ P. Marshall, *Enmity in Corinth*, 54.

⁶⁷ J. Munk, ‘Paulus Tanquam Abortivus’, in A.J.B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893–1958* Sponsored by Friends and Colleagues, Manchester University Press, Manchester, 1959, 180–93, here 190.

its meaning.⁶⁸ However, the first explanation alone is also unsatisfactory. Why does the apostle call himself “an abortive person”? Maybe an accusation echoes here? Recently, Ben Witherington raises the possibility, with which I agree, that this may also have been a mocking remark about Paul’s physical appearance.⁶⁹ In this case, the term “abortive” does not make sense in the particular context, but in the broader one of the two Corinthian letters, in light of the accusations against Paul.

If we give thought to this context, the term becomes understandable. The apostle is “ugly and unviable,” not worthy of the revelation: and this is due in part to his appearance, his weak look, or even his illness, and, of course, his burdened past.⁷⁰ Thus, as an unpleasant person, he cannot be associated with excellence or real and reliable knowledge. This interpretation fits into the context and is also connected to Num 12:12, which is often cited by the commentators as a parallel: “Let her not be as it were like death, as an abortion coming out of his mother’s womb, when *the disease* devours the half of the flesh.” (LXX: μή γένηται ὥσει ἴσον θανάτῳ ὥσει ἔκτρωμα ἐκπορευόμενον ἐκ μήτρας μητρὸς καὶ κατεσθίει τὸ ἥμισυ τῶν σαρκῶν αὐτῆς) According to this passage, Miriam’s leprosy is disgusting, similar to a premature baby’s deformity. The Hungarian “distorted” translation is utterly correct in the light of what has been said before about physiognomy: it reflects a value judgment based on the connection between the outlook and personality.

Quintilian (1st century AD) also confirms this from another point of view, claiming that any imperfection in appearance, or a thin tone, is a disadvantage that cannot be eliminated and makes high-level oratory deliverance impossible (Institutio Oratoria 11.3.12f). If Paul’s voice might be weak, the opinion of him is negative when he speaks. This assumption should also be considered, although we do not know what 2 Corinthians 10:10 means on ἐξουθενημένος λόγος. According to Aristotle, “The great-souled man is slow of step, possesses a deep voice, and a deliberate form of

⁶⁸ Harm W. Hollander and Gijsbert E. Van der Hout, ‘Paul Calling himself an Abortion: 1 Cor. 15:8 within the Context of 1 Cor 15:8–10’, NovT 38, 1996, 224–36. heret 231.

⁶⁹ „Perhaps this was a term of scorn some used behind his back. It might suggest that he was disfigured or odd in appearance.” Ben Witherington: Conflict and Community in Corinth – A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1995, 300. Barrett holds the same opinion. See C.K. Barrett, A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, London: Adam & Charles Black, London, 1968, 344. One more datum: in the Twelve Tablets, a fragment appears: “Quickly killed as, according to the Twelve Tablets, the dreadfully deformed child.” (Cito necatus, tamquam ex XII tabulis insignis ad deformitatem puer.) (A Tizenkét táblás törvény töredékei, Ford. Zlinszky János, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995, IV.1. – I significantly modified the available English translations as they differ from the original Latin text.) This means, that the deformed/miscarried child is both repugnant and sentenced to death (declared unworthy of living).

⁷⁰ Of course, the interpretation of the term ἔκτρωμα should not be limited to a single aspect. All the accusations concerning Paul are related, which includes the explanation that the scornful characterization that distinguishes Paul from the apostles also plays a role in the use of the term. see. Matthew W. Mitchell: Reexamining the ‘Aborted Apostle’: An Exploration of Paul’s Self-Description in 1 Corinthians 15.8, in JSNT 25, 2003/4, 469–485.

speech. For a rapid gait and a shrill voice bespeak an intense and nervous person, who ponders nothing fundamentally great.”⁷¹ The less noticed connection between voice and character, which can also be traced back to Aristotle, is basically medical: the deep voice helps the pneuma evenly circulate in the body, while the high-pitched voice constrains it. The latter is thus a sign of some disease or character defect.⁷² Of course, even if we assume that there is some deficiency related to the way of Paul’s performing (among other things), it remains uncertain whether the contempt refers to some kind of a capability (speech error, high voice) or some speech technique deficiency (over-gesticulation, wrong pitch choice, or accent).⁷³ Either way, it is clear: a negative perception of physical weakness and rhetorical abilities are interrelated. More generally, physical endowment, opinion about the rhetorical education, and character are inseparable. Is it possible that the devaluation of Paul’s action and speech is due to his failure in performance and not to his actual rhetorical knowledge?

On the one hand, this is likely only because when Paul speaks of his rhetorical shortcomings, more specifically, (according to Dale B. Martin) that he is “laymen with regard of speech,” “he is saying that he is not a professional orator or a teacher of rhetoric; but he is not denying that he has had a rhetorical education.”⁷⁴ Interestingly, Paul himself uses various rhetorical tools to criticize himself, either the speaking ability of “debaters” in general or his own belief in the persuasive power of professional oratory. When evaluating this self-critical remark, we should also bear in mind that when an orator speaks of his lack of qualification with disrespectful words, it is also part of his rhetorical toolkit and aims to win over the potentially skeptical listeners of the audience by showing himself closer to them.⁷⁵ On the other hand, Ben Witherington points out that criticism of the speakers is not just about what they look like (*schema*) but about their appearance in general (*hypocrisis*), which includes the oratory performance.⁷⁶ So the problem may not be the deficiency in the speech composition, as his opponents must recognize his letters’ persuasive power. Instead, it may be that his speech and appearance (and/or the elocution) are not in harmony with each other.⁷⁷

⁷¹ C. S. Evans: *Physiognomics in the Ancient World*, in *Transactions of the American Philological Society*, New Series, Vol. 59, 1969/5, 1–101, here 22.

⁷² Larson: *Paul’s Masculinity*, 90.

⁷³ Craig S. Keener *felszólja a szónok fellépésekor elvart beszédtechnikai elemeket* (1–2 Corinthians, 218–219.)

⁷⁴ Dale B. Martin: *The Corinthian Body*, 49.

⁷⁵ C. Forbes, “Comparison, Self-Praise and Irony: Paul’s Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric”, in *NTS* 32 (1986), 1–30, here 10.

⁷⁶ Against H. D. Betz, according to whom the main target of the critic against Paul is the tension between his appearance and the content of his speech. H. D. Betz: *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Korinther 10–13*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1972.

⁷⁷ Larson, *Paul’s Masculinity*, 89.

Based on the thinking of that time, which combines power, rhetorical knowledge, and beauty, and links them with social respect, in Paul's case, it results in deprivation of that honor. This is because the "weakness" discredits the speaker, and this "weakness" does not necessarily mean any visible diseases or physical defects, only the feebleness of the body and appearance, or discomfort due to the strange proportions of the body, or some distracting factors in the performance, be it an error in the implementation of the speech. For example, Quintilian advises the aging orator to retire when he feels the signs of weakness in himself because his appearance will be unworthy of his speech, and his feebleness may cause disdain (*Ars Oratoria* 12.11.23). Although Paul's letters are definite, his appearance, physique, and speech reflect weakness, giving rise to detraction and speaking evil of him. According to Galatians' quote, as mentioned earlier, the apostle himself is aware of this: the audience was inclined to judge his soul by his body.

4. ΚΑΤÀ ΣΑΡΚΑ – WHAT IS VISIBLE AND WHAT IS INVISIBLE

Let us return to κατὰ σάρκα, which arises, first, in connection to the knowledge of Christ and others (2Cor 5:16), and then concerning the accusation that Paul lives "by the standards of this world/by the flesh" (2Cor 10: 1–3). It is interesting to read through both Corinthian letters keeping in mind some of the possible shameful flaws of Paul's physique. It turns out that humiliation, the weakness of the body, inferiority, and the idea of grace, in contrast, are constant and recurring themes of both letters. Paul speaks of his weakness right away in 1 Corinthians 2: *κἀγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς*. He is weak when he appears. This self-critical sentence is, of course, also a rhetorical device, part of a strategy to shame the self-esteemed teachers. Nevertheless, he articulates the truth, the compelling truth: Paul has a weakness and something to worry about, which he cannot deny. In his argument, therefore, he must do something with this endowment. 1Cor 4: 6–13, which responds to the selection among teachers, is essentially the same as the arguments against the "super-apostles" (2Cor 6: 1–10; 12: 1–10). This common topic places the message of the two passages next to each other. The criticism leveled at Paul also targets his way of life. For this reason, the apostle must emphasize that apostleship is not the path to exercise power and strength, but to experience humiliation, moreover, suffering that a "common person" bears. The opinion about Paul is also undermined because he does not accept money for his teachings but works for his living with his own hands (1Cor. 9: 1–18).⁷⁸ This may also be part of his "fleshly existence" for he does not live from the fruit of his spiritual work but from despised physical work (1Cor. 9: 11–12). I believe that in this context, weakness arises as social contempt in cases Paul speaks of the composition of the church ("Not many of you were wise by human

⁷⁸ Ben Witherington: *Conflict and Community*, 208–209.

standards – κατὰ σάρκα (!) – are wise, influential, or noble” 1Cor 1, 26.); when he mentions that he will be weak for others (9: 22; 10: 33), or when he says that God will treat the “weaker” and less honorable parts of the body with special honour (12: 23–24). Perhaps it is not an exaggeration to find an autobiographical reference to the latter, primarily since divisions within the church and rivalry for teachers also affect him (cf. 1Cor 4: 18–21). For example, the Pauline principle of “becoming all things to all people” may have been disliked because it seemed to be “flattering.” The male ideal is the autonomous being who is free, and those who submit themselves to the others’ will (and the flatterers are such) are weak, like women, the deviants, or servants.⁷⁹

The situation in 2Cor is much more acute, and there is a direct attack in the background. As we have mentioned, the passage on the clay jar is an apparent reference to the vulnerable earthly existence. Paul here probably talks about himself, his own body. Cserháti mentions a sentence from Seneca: “What is man? He is a claypot that can be smashed by any wobbling or bumps.”⁸⁰ However, in the image of pottery, we find much more than a general idea of human fragility. Ralph P. Martin cites the b. Ta’an 7a, which describes Joshua ben Hanina, who was far from being an attractive man, as “glorious wisdom in a disgusting earthly vessel.”⁸¹ However, Paul does not even accept the compliment inherent in this possible parallel, namely, that only the one who is humble enough and acknowledges one’s own fragility can carry the “treasure.” Here the apostle speaks of a simple fact: the treasure is in clay jars. The soma, the earthly existence, is defined by this condition, and here again, it is important to emphasize: it determines not humans in general, but the apostles in particular, and more specifically, Paul’s way of existence.⁸² What Cserháti mentions is related to this: “The apostle acknowledges that there is a contradiction between apostleship and apostolic destiny.”⁸³ He must provide a theological reflection on this; otherwise, he will lose his persuasive power and audience. Analyzing 10:1, which is closely related to the section on the clay pot, Margaret Thrall lists several possibilities for the nature of the accusation against Paul (that the apostle “lives by the flesh”).

“a) The Holy Spirit does not control Paul’s deeds. b) The previous criticism can be outlined even more precisely in the fact that because of his many weaknesses (cf.v.10, 2Cor

⁷⁹ Marshall, *Enmity in Corinth*, 281–325.

⁸⁰ Cserháti, *op. cit.*, 150.

⁸¹ Ralph B. Martin, *2 Corinthians*, (Word Biblical Commentary 40), Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1986, 85.

⁸² Hughes, although he also talks about Paul’s sufferings, basically simplifies the message of the passage and talks about fragility in general. He is right about this, but doing so the emphasis is shifted: Paul’s apologetic tone and his deeply personal message are left out of consideration. Philip E. Hughes, *The Second Epistle to the Corinthians*, (The New International Commentary on the New Testament), Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1992, 141–144.

⁸³ Cserháti, 149. *comp.* Tőkés, *op. cit.*, 127–128.

12:6c), Paul cannot be considered truly a “divine man” or a “man of God” (θεῖος ἀνὴρ), namely an extraordinary person who has outstanding abilities and overcomes all obstacles. c) Paul is inclined to such fallible fears and feelings, as shown in the chapter’s 1st verse or 2Corinthians 1:12–17. d) But the accusation maybe even more contemptuous if, according to the fault-finders, Paul juggles with words in such a way that he turns his weaknesses into arguments for his apostleship (2Cor 1:12; 2:17; 4:2; 11:24) e) The opponents may refer to in what Paul intends to discover the work of Satan (2 Cor 12: 7), they see an incurable disease and hence incompetence for apostolic ministry.”⁸⁴

Several possible accusations relate to this very contrast: Paul is unsuccessful, weak, physically powerless, maybe ugly, or perhaps physically ill, but on the other hand, he preaches something firmly that his poor appearance does not legitimate. That is why the apostle vehemently states that to know someone κατὰ σάρκα is the wisdom that judges the body; more precisely, it focuses on the body (1Cor 1:26) – and forms an opinion on the soul accordingly.⁸⁵ Conzelmann refers to the connection between “according to the flesh” and σοφία σαρκική in 2Cor 1:12.⁸⁶ Corinthians who rival for teachers – and thus, in effect, for their own authority and prestige – or glorify the super-apostles coming from outside, enforce their environment’s values and peer their teachers’ appearance and words the same way as anyone from the upper class trained in rhetorics. This is the wisdom that “looks at the body.” However, Bultman is right when he speaks of σάρξ saying that “σῶμα is the man himself, while σάρξ is a power that lays claim to him and determines him.”⁸⁷ Perhaps we should not be talking here so much about power but about points of view and value judgment. For an ancient person’s existence is determined by the others’ judgment, the extent to which he meets or differs from the social elite’s standards. As we have seen, this affects all areas of life: the proportionality that defines the ideal of physiognomy, clothing, the ideal that specifies masculinity, the definition of the range of virtues, the degree of work and education. This is also the case when Paul presents this as a cosmic power as the “law of the world,” and he is undoubtedly right in this: he must compete with this ideal-enforcing power that measures everything and everyone. Paul can only override this if he presents a deeper, more universal standard that questions the value system that labels him weak. From this, the apostle reproaches his opponents: they do not judge by what is in the heart, but by the outward (ἐν προσώπῳ) (2Cor 5:12); this “by

⁸⁴ Cserháti, 344. We should note that the theory of *theios aner* cannot be proved, which is why it is no longer used as a comparative religious science category today.

⁸⁵ Bultmann calls the term κατὰ σάρκα περιπατεῖν a description of the ungodly life, where *soma* stands for “the self under the rule of *sarx*”. (Rudolf Bultmann: *Theology of the New Testament*, (transl. Kendrick Grobel), Charles Scribner’s Sons, New York, 1951, 200.). This is justifiable, but it is also worth considering translating this concept in the light of physiognomy. Those living by human standards, judge in judgment by human standards.

⁸⁶ Hans Conzelmann: *1 Corinthians*, Fortress Press, Philadelphia, 1975 (1969), 50.

⁸⁷ Bultmann: *Theology of the New Testament*, 201.

appearance” is synonymous with *κατὰ σάρκα*, in the sense in which the story of Zopyros speaks of the value of physiognomy.⁸⁸

Cicero, who tells the story, is facing a contradiction similar to that of concerning Paul. Although Socrates is ugly, his teaching and soul are “beautiful.” If physiognomy were right, the philosopher would have to be considered a seducer and foolish, which is obviously ridiculous. In *Tusculan Disputations*, we read another version of the story, which is significant from our point of view:

“...for when Zopyrus, who professed to know the character of everyone from his person, had heaped a great many vices on him in a public assembly, he was laughed at by others, who could perceive no such vices in Socrates; but Socrates kept him in countenance by declaring that such vices were natural to him, but that he had got the better of them by his reason.” (Cicero, *Tusc* 4.80–81.)⁸⁹

Böhme sees this story as a critique of physiognomy, a display of its contradiction.⁹⁰ For Socrates acknowledges his weakness and does not attack physiognomy. At the same time, he claims that he has transformed himself through knowledge or at least tries to keep these character flaws under control. We find a similar line of argumentation in the reasoning of the Corinthian letters. Paul acknowledges his weakness as an evident and visible irritation, a “thorn.” However, he points out that he who is “in Christ, is a new creation” (2Cor 5:17). It does not only mean that the inner nature of a believer in Christ changes, but also that different values will take effect: being for others (5:15), reconciliation (5:19), openness (6:11). At the same time, the veil that obscures the gospel from the unbelievers is also there when these people look at the apostles. They look, but they do not see because the knowledge that would offer a new perspective is a mystery (1Cor 2: 6–16) revealed by the Spirit of the Lord (2 Cor 3: 17–18). But he who looks without a veil sees the treasure in the earthenware, namely that Paul’s ugly appearance carries a beautiful personality, for “we all, who with unveiled faces contemplate the Lord’s glory, are being transformed into his image with ever-increasing

⁸⁸ Malherbe and Harrill approach the issue differently but come to a similar conclusion. They see the debate over Paul’s contemporary philosopher self-representation as the background to Paul’s argument that revolves around Odysseus’s story. During the Trojan War, he puts on the schema (form) of a slave to deceive his opponents. The question is if it was not cowardice to appear like this instead of standing up as a brave warlord. Abraham J. Malherbe: *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress, Philadelphia, 91–119, Harrill, “Invective against Paul,” 211–12.

⁸⁹ Marcus Tullius Cicero: *Cicero’s Tusculan Disputation. Also, Treatises on the Nature of the Gods, and on the Commonwealth*, (transl. C. D. Yonge), New York: Harper & Brothers Publishers, Franklin Square, 1877, 161.

⁹⁰ Gernot Böhme, *Über die Physiognomie des Sokrates und Physiognomik überhaupt*. In: *Ibid.: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin, 2014, 171–196, here 171. Éva Víggh describes that in the Middle Ages, the therapeutic value of physiognomy is formulated on the basis of this story: “Physiognomy is also useful because we can not only infer the morals of others but equipped with will and reason, it also helps us to become better.” (*Fiziognómikus gondolkodás*, 352, footnote 14.)

glory, which comes from the Lord, who is the Spirit.” (2Cor 3:18.) However, this formation is Socratic: the *inner* changes. Eikon is the image of the invisible God, that is, the invisible soul, the inner being becomes like it.⁹¹ If we read between the lines, some features of this “beautiful soul” also appear. Paul does not judge by what is visible (2 Cor 5:12). He does not preach himself (2 Cor 4:5). He is faithful (1 Cor 4: 2), has inner steadfastness and strength (1 Cor 4:20), his celibacy strengthens his impeccability (1 Cor 7: 32–34), does not work for profit (2 Cor 2:17; 7:2), he is not deceptive (4:2), has peace (7:4), he is masculine (see pictures of military service 10:4–6; and picture of sport 1Cor 9: 24–27),⁹² does not boast about others’ work (10:16), has knowledge (2 Cor 11: 5–6), and has special revelations (12: 1–6), which are also accompanied by miraculous powers (12: 12).

5. TO OVERCOME THE VISIBLE – THE MYSTERY OF THE IMITATION OF CHRIST

πάς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀληθειαν, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστὶ.
 “And every prophet teaching the truth, if he doeth not what he teacheth, is a false prophet.” (Didache 11:10)⁹³

Paul does not deny the relation between beauty, knowledge, and aptitude, as Ben Witherington III points out,⁹⁴ but begins to speak of the gospel as contempt. At the same time, he does not make an abstract theological explanation of it but fights to defend the coherence of his way of life and the message. Furthermore, this is a key aspect of the letter (see 1Cor 4: 16–17): “Therefore I urge you to imitate me. For this reason I have sent to you Timothy, my son whom I love, who is faithful in the Lord. He will remind you of my way of life (τὰς ὁδοῦς μου) in Christ Jesus, which agrees with what I teach everywhere in every church.” Paul’s whole argument depends on the following question: is he able to demonstrate that his way of life matches up with that of Christ’s? If so, then he has won and can rightly reason with the theology of humiliation and contempt against the super-apostles who preach some “gospel of glory.”

Paul connects the suffering of Christ to his own body in a somewhat mystical way in 2 Cor 4:10. But it is not only the parallel of the image of the dying and resurrected Jesus that appears (cf. 2 Cor 13: 3–4), but also his imitable mentality on earth. Although Hughes points out that for Paul, the earthly Jesus and the glorified Christ are one, he still focuses on the risen Lord, through whom the human existence is reconnected with his

⁹¹ The body is not capable of this. For a thorough analysis of the “spiritual body,” and for ideas of Paul’s contemporaries about the relationship between body and soul, see Dale B. Martin: *The Corinthian Body*, 108–128.

⁹² Larson, *Paul’s Masculinity*, 96.

⁹³ Online source: <http://www.romans45.org/didache.htm>

⁹⁴ Ben Witherington III: *Conflict and Community in Corinth*, 143.

body, without which it could not be complete.⁹⁵ All of this is right, but in the catalog of suffering, we find a concrete reference to the mentality of Jesus' earthly life and a concrete mode of imitation. Furthermore, this attitude appears in 1 Corinthians 4:12: "When we are cursed, we bless; when we are persecuted, we endure it." The same idea appears in 1 Peter 2: 21–23, just after the letter's author points out that bearing blasphemy is a paradigmatic act (1 Peter 2:21)! The refusal to return curses is rooted in one of the crucial thoughts of the Sermon on the Mount (the later tradition of Luke 6:28 emphasizes this: "bless those who curse you") and is a stable element of the Jesus tradition.

Therefore, during the persecutions, Paul's behavior is Christ-like: the apostle's self-devotion is the opposite of the rivalry, social discrimination, and arrogance in Corinth. Meekness and humbleness that appear in 10:1 are also Jesus' features (Mt 5: 5). Ταπεινός and πραῦς are practically synonyms,⁹⁶ and πραῦς in 10:1 echoes the expression of Mt 5:5: "blessed are the meek." One of Jesus Logia states that this behavior is to be followed "ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν / "Take my yoke upon you and learn from me, for I am gentle and humble in heart, and you will find rest for your souls." (Mt 11:29 cf. Mt 21:5). In this sentence, the two concepts stand side by side, as in Paul's apology. This kind of gentleness, which has clearly negative connotations in the Greco-Hellenic world, as is considered the characteristic of those from lower social classes or women, namely those deprived of exercising power,⁹⁷ here receives positive content. The persecution, contempt, and humbleness of the apostles in the church will reflect the life of Christ.⁹⁸ The brilliance of Paul's argument lies in not denying the relationship between external and internal traits but in claiming that the point of reference is wrong; thereby, Paul overturns a whole system of values, for he can justify the close connection of his own life with the Christian way of life and the deviation from it in the case of his opponents.

Furthermore, with that, he does one more thing. When 2 Corinthians 4:10 speaks of carrying the death of Jesus in our bodies, he binds the imitation even closer. The despised death of Jesus, the distorted body hanging on the cross, and Paul's body, weakness, and contempt become the basis of imitation, one of the criteria of the election. "According to the flesh," Jesus and Paul share in the rejection of misunderstanding and incomprehensibility.

However, the reasoning still contains a twist:

⁹⁵ Hughes, op. cit., 144.

⁹⁶ For the connection between the two notions, the relationship between the Hebrew תָּבִיב, and the translations appearing in LXX, see Olexandr Levko: The Word tapeinos in the New Testament and its Rendition in Ukrainian Translations, in *Studia Slavica Hung.* 63, 2018/2, 283–295, esp. 285–286.

⁹⁷ Larson, Paul's Masculinity, 98.

⁹⁸ The line can still be continued: e.g. The reason for Paul's contempt is that he does not practice his „righteousness in front of others to be seen by them." This fits in with the message of Mt 6.1par.

„I already gave you a warning when I was with you the second time. I now repeat it while absent: On my return I will not spare those who sinned earlier or any of the others, since you are demanding proof that Christ is speaking through me. He is not weak in dealing with you, but is powerful among you. For to be sure, he was crucified in weakness, yet he lives by God's power. Likewise, we are weak in him, yet by God's power we will live with him in our dealing with you.” (2 Cor 13:2–4.)

Paul's weakness just looks like a weakness and an inability to act. However, as the leader of the church, as their “father,” he will exercise his power, and he has the authority to do so. So his weakness is not really a weakness but a conscious restraint of his strength; he does not misuse his power. The fact that his opponents do not recognize this is the consequence of their blindness. That is why they will fail. For just as the body writhing on the cross, humiliated, and hideous seems to suffer the just punishment of a fallen criminal, but ultimately comes to life in the victorious resurrection, so lays the life-giving power of God behind the appearance of the weakness of the ugly and despised Paul. This is the real unity with Christ: to experience contempt and then strength. There is no other way besides this: be strong despite the physical weaknesses - this is the “resurrection of the body,” the rehabilitation of the physique: “to know no one according to the flesh.” And in this, according to the testimony of *Didache*, one of the most popular and widely read church guides in the early Christian time, posterity stood by Paul. The record makes it clear that the characteristics of a true prophet are humbleness, modesty, rejection of money, and earn his living – Christ is therefore not on the side of his glorious and captivating, strong and power-showing followers, but on Paul's because “not everyone who speaks in a spirit is a prophet, except he has the behavior of the Lord” (*Did* XI.8).⁹⁹

6. BODY OF JESUS – BODY OF PAUL (SUMMARY)

Paul does not back out from the dynamics of the fundamental value judgments that determine the society of his time; he does not deny the primary mechanism of correspondence between external traits and internal values. At the same time, he proves that his not favorable abilities, misunderstood humbleness (weakness), and ordeals are all part of the imitation/mimesis – essential elements of following Jesus. On the one hand, by being the “body” of Jesus, the scandal that hangs on the cross is similar to Paul's body (his disability, sickness, certain flaws). This similarity is precisely part of being chosen. On the other hand, while Paul demonstrates his power and makes it clear that he is the match of the super-apostles (level of knowledge, visions, miraculous powers, work done, perseverance, etc.), he makes humbleness a value and the Christian path: the power that gives up to look like strength, and thus appears to be a weakness.

⁹⁹ Online source: <http://www.thedidache.com/>

OPFER ZUR FREUDE DER MENSCHEN UND ZUM LOB GOTTES

VOLKSFESTE ALS VERGEGENWÄRTIGENDE GESCHICHTSDEUTUNG IN DER CHRONIK

Die Chronik erzählt die Geschichte Judas, vor allem seiner Monarchie, neu. Sie greift dabei als Quelle in erster Linie auf das Deuteronomistische Geschichtswerk zurück und erzählt die Ereignisse, wie sie in den Büchern 1/2Samuel und 1/2Könige dargestellt sind, im Stil eines rewritten document erneut.¹ Die Neuerzählung ist nicht einfach eine Nacherzählung, sondern eine Neuschreibung unter bestimmten konzeptionellen Bausteinen. Dazu wählt die Chronik aus dem ihr überkommenen Material bewusst Teile aus, stellt diese neu zusammen und ergänzt sie mit weiterem Material aus anderen Quellen.² Zudem fügt sie längere oder kürzere Passagen aus eigener Schriftstellertätigkeit ohne Quellenrezeption hinzu, wobei sie in diesen Abschnitten die stärksten eigenen Akzente setzt. In diesem Vorgang von Neuschreibung nimmt die Chronik eine Neubewertung der Vergangenheit vor, die auf ihre Gegenwart bezogen ist und für eine von ihr bestimmte Zukunft Geltung haben soll.³ Als Adressatinnen und Adressaten hat die Chronik dabei die Leser und Leserinnen bzw. die Hörerinnen und Hörer ihrer eigenen Zeit im Blick, also der Zeit des Zweiten Tempels.⁴ Ihnen gilt die neue Deutung der Geschichte.⁵ Für sie wird die Vergangenheit so interpretiert, dass sie in einer veränderten Zeit unter divergierenden sozio-politischen Rahmenbedingungen noch oder wieder Relevanz hat.⁶ Die Chronik präsentiert sich damit als eine Konzeption, die verschiedene Bausteine einer Deutung von Wirklichkeit kongenial in die Darstellung der Geschichte einpasst. Darin verschmelzen die Zeiten so sehr, dass sie bisweilen kaum noch auseinander gehalten werden können.

¹ Vgl. Labahn, Herrschaftsanspruch, 21 (mit weiteren Thesen der Sekundärliteratur) sowie 375f.

² Zur Rezeption aus dem Deuteronomistischen Geschichtswerk vgl. Kalimi, Geschichtsschreibung; Kegler / Augustin, Synopse; Kegler / Augustin, Deutsche Synopse; Maskow, Tora.

³ Vgl. Ben Zvi, About Time, 17–31. Die Ausrichtung auf die Zukunft betont auch Schweitzer, Reading, allerdings mit einem anderen, utopischen Modell von Zukunft.

⁴ Zur Datierung der Chronik in die ausgehende Zeit der achämenidischen Herrschaft und Fortschreibungen in hellenistischer Zeit vgl. meine Übersicht über Forschungspositionen in Labahn, Herrschaftsanspruch 32–39. Zum Hintergrund der Zeit des Zweiten Tempels vgl. z.B. Berquist, Judaism; Wieshöfer, Persien; Carter, Emergence; Briant, Cyrus; Grabbe, History; Gerstenberger, Israel; Berquist, Constructions.

⁵ Vgl. z.B. programmatisch Schniedewind, Word, 161: „The Chronicler revitalizes the traditions of Samuel-King for a new generation.“

⁶ Zur Deutung von Vergangenheit vgl. Häfner, Konstruktion; aufbauend auf Rüsen, Strukturen.

Einen wesentlichen Anteil an der neuen Geschichtsdeutung nehmen in der Chronik die von ihr geschilderten Feste ein. Schon bei einem ersten Blick auf das in ihr Berichtete fällt die Anzahl großer Festlichkeiten auf. Die Chronik berichtet eine größere Anzahl an Festen als das DtrG. Gemessen am Umfang in Wortzahlen haben die Festberichte einen höheren Anteil am Gesamtbestand der Geschichtsdarstellung, als ihnen zuvor im DtrG zukam. Zudem finden sich in den Berichten der Opferfeste mit die längsten Eigenformulierungen der Chronik. Allein schon diese eher statischen Beobachtungen weisen auf den Stellenwert hin, den die Festveranstaltungen in der Chronik wahrnehmen. Mehr noch, indem die Chronik bei den Volksfesten den Aspekt des gemeinsamen Feierns und Essens betont, setzt sie eigene Akzente gegenüber dem von ihr rezipierten Stoff aus dem DtrG.⁷ Den Festen, die in der Chronik als Volksfeste im großen Rahmen geschildert sind,⁸ soll in diesem Beitrag näher nachgegangen werden, insofern sie als ein wesentlicher Baustein zur Deutung der Geschichte in der Zeit des Zweiten Tempels in der Konzeption der Chronik betrachtet werden. Mit den Opferfeierlichkeiten wird ein Aspekt in den Mittelpunkt gerückt, der bisher in der Forschung kaum explizit als Teil der Geschichtsdeutung betrachtet worden ist.

I. EPOCHALE VOLKSFESTE DER MONARCHIE

Die Konzeption der Chronik schreibt die Geschichte Judas insofern neu, als sie Festfeierlichkeiten als Volksfeste an entscheidenden Wendepunkten der Monarchie schildert. Maßgebliche Wendepunkte in der Geschichte verknüpft die Chronik mit der Bewertung der ermöglichten Kulturausübung am Jerusalemer Tempel.⁹ Dafür definiert sie Erfolg in der Geschichte als Einrichtung oder Wiedereinrichtung des Jerusalemer Tempelkultes zum Ziel der ordnungsgemäßen Durchführung des Tempelkultes, wie er im mosaischen Gesetz verbürgt ist und wie er in den für die Chronik relevanten Teilen der Kultzelebration in Materialien wie Opfer und Musik sowie in den beteiligten Personen des Tempelpersonals durchgeführt wird. Demgegenüber wird die Vernachlässigung des Tempels und des Tempelkultes als Abfall von Jahwe beurteilt; die geschichtliche Periode wird dementsprechend negativ bewertet.

Die Ermöglichung des Tempelkultes geht einher mit einer generellen positiven Beurteilung des jeweiligen Monarchen, der – nach der Konzeption der Chronik, in Fortschreibung deuteronomistischer Bewertungsmuster – „tat, was dem Herrn wohlgefiel“ (2Chr 29,2: 34,2) und „wandelte in den Wegen seines Vaters David“ (2Chr

⁷ Dies ist zu betonen gegenüber der Einschätzung, dass Feiern und Essen gerade nicht das Anliegen des DtrG repräsentieren, dem es demgegenüber um die ordnungsgemäße Darbietung am einzig legitimen Kultort geht; so Willis, Eat, 282f.

⁸ Vgl. schon Shaver, Torah.

⁹ Vgl. Welten, Lade. Zur Theologie der Chronikbücher: Williamson, Temple; zur zentralen Rolle Jerusalems in der Chronik vgl. Kalimi, Capture.

34,2; vgl. 2Chr 17,3; 20,32: Joschafat). Als Handlungsträger steht der König nicht allein, vielmehr bestimmt die Chronik den König zumeist als in der Schicksalsgemeinschaft mit dem jüdischen Volk („ganz Israel“) bzw. seinen Verantwortungsträgern („Gemeindeversammlung“, „Vorsteher“ o.Ä.) vereinigt. Wenn der Monarch als jahwe-treu bewertet wird, liegt Segen auf dem Volk und dem Land, so dass die Chronik diese Epoche als von prosperierenden Lebensverhältnissen geprägt charakterisiert.

Beides – Erfolg und Misserfolg in der Durchführung des Tempelkultes – haben auch Auswirkungen auf die Innen- und Außenpolitik. Der Innenpolitik wird Erfolg zugeschrieben, wenn Baumaßnahmen auch über die Instandsetzung des Tempels hinaus florieren, etwa in Bezug auf Paläste (2Chr 7,11), Festungen, Festungstädte oder Festungsmauern (1Chr 11,8; 15,1; 2Chr 8,2–6), was die Chronik als *Topoi* in ihrer Darstellung verwendet.¹⁰ Die Chronik geht in ihrer Beurteilung sogar so weit, dass sie ein generelles positives Urteil über einen Regenten fällt, dem „alles gelang, was ihm in den Sinn kam“ (so in 2Chr 7,11: Salomo; vgl. 1Chr 18,6.13: zu David; 2Chr 31,21; 32,30 zu Hiskia). Die Bewertung der Außenpolitik bemisst sich an der siegreichen (oder verlustvollen) Durchführung von Kriegszügen, in deren Folge es zu Landgewinn (oder Landverlust) kommt und Besitztümer vermehrt werden (oder womöglich Abgaben an fremde Potentaten zu entrichten sind). Damit unterbreitet die Chronik eine enge Verknüpfung von der religiösen Haltung eines Monarchen und seinem politischen Geschick. Mit dieser Präsentation des Tun-Ergehen-Zusammenhangs interpretiert die Chronik die Geschichte neu und stellt das von ihr Berichtete unter diesen Deutungshorizont, dem auch die Auswahl, Anordnung und Ergänzung von Ereignissen unterliegen.

Prosperierende Lebensverhältnisse konzeptionalisiert die Chronik vor allem bei vier Regenten: David, Salomo, Hiskia und Josia. In gewisser Weise trifft dies auch auf Joschafat zu, in dessen Regierungszeit allerdings kein Volksfest berichtet wird, sondern die Einführung von Recht über administrative Maßnahmen im Vordergrund steht – der Name des Königs ist der Chronik konzeptionelles Programm (2Chr 19,4–11; mit Rückbezug auf 1Chr 18,14 zu David),¹¹ das den Anspruch Salomos aus 2Chr 9,8 realisiert. Die Regierungszeit der vier Könige – David, Salomo, Hiskia und Josia – bewertet die Chronik als heilvolle Epochen, in denen eine ordnungsgemäße kultische Verehrung Jahwes schließlich realisiert wurde. Diese Könige erfahren gegebenenfalls auch Neubewertungen ihrer Regierungsmaßnahmen, was die Chronik etwa durch Auslas-

¹⁰ Zu *Topoi* in der Chronik vgl. Welten, *Geschichte*; Ruffing, *Jahwekrieg*; zusammengefasst bei Labahn, *Herrschaftsanspruch* 41f.

¹¹ Vgl. Knoppers, *Reform*; Strübind, *Tradition*.

sungen kritischer Berichte¹² oder durch Ergänzungen von konzeptionell relevanten Maßnahmen¹³ erreicht.

Eine wesentliche Rolle spielen dabei Kultfeiern, die von der Chronik durch Aufnahme idiomatischer Bausteine (s.u. Abschnitt 2.) entweder ausgebaut oder im Sinn der Geschichtskonzeption neu in die Darstellung aufgenommen werden. Folgende Feste, an denen König und Volk anlässlich der Aufnahme oder Wiederaufnahme des ordnungsgemäßen Tempelkultes zusammenkommen, werden von der Chronik ausführlich dargestellt auf Grundlage der idiomatischen Bausteine mit Variationen im Detail.

In mehreren Etappen bereitet die Chronik die Installation des Tempelkultes im ersten (Salomonischen) Tempel vor. Der Regierungszeit Davids kommt dabei entscheidendes Gewicht zu, weil David als der Vorbereiter des Tempels gilt, insofern die Chronik ihm den Bauplan des Tempels und die Einrichtung des Tempelkultes sowie die Bereitstellung und Einteilung des Tempelpersonals zuschreibt (1Chr 23–27).¹⁴

In der Regierungszeit Davids berichtet die Chronik von Feierlichkeiten anlässlich der Überführung der Lade in ihr Zelt nach Jerusalem, wo sie ihren Ruheplatz erhält: 1Chr 15–16. Die Überführung endet mit einem Opferfest, das nach 1Chr 15,26; 16,1–3 Gott dankt und Männer und Frauen des Volkes mit fleischlichen und vegetarischen Speisen sättigt. Die gesamte Zeremonie wird von Musik und Dankgebeten begleitet.

Weiter berichtet die Chronik, dass David, nachdem er einen Platz für den Bau eines Tempels gefunden und die vormalige Tenne von Arauna erworben hatte, einen Altar errichtet und darauf bereits Brandopfer und Dankopfer darbringt: 1Chr 21,26–28; 22,1. Ein Volksfest folgt hier noch nicht, allerdings nehmen die Opfer in der Geschichtsbewertung der Chronik einen analogen Stellenwert ein.

In Vorbereitung des Tempels erfolgt als nächste Etappe die Planung des Tempelbaus einschließlich seiner Ausstattung sowie die Bereitstellung von Baumaterialien durch David, wie es in mehreren Anläufen in 1Chr 22,2–5.14–16; 28,11–19.21; 29,1–5 berichtet wird. Die Chronik lässt das Volk auf den Plan des Tempelbaus mit Freude reagieren, 29,9, und schreibt David ein Dankgebet in 29,9–19 zu. Den Abschluss schildert die Chronik mit einem Volksfest in 1Chr 29,20–22, zu dem Brandopfer und Schachtopfer dargebracht werden und große Freude im Volk herrscht (29,22). Auch wenn dieses Fest im Blick auf die verwendete Anzahl an Worten eher knapp geschildert

¹² Prominent ist z.B. die Auslassung der Verfehlung Davids in der Batseba-Episode aus 2Sam 11,3–5; bei Salomo lässt die Chronik z.B. 1Kön 1–2 und 1Kön 11 aus. Zu weiteren Differenzen vgl. die in Anm. 2 genannte Literatur.

¹³ Dazu zählen z.B. die Ergänzung des Passafestes unter Hiskia in 2Chr 30 sowie die Bekehrung von Manasse zu Jahwe in 2Chr 30,12–16.

¹⁴ Zu David vgl. Im, Davidbild; De Vries, Moses; Wright, Founding; Jarick, Temple; Graeme, David; Joo, Past; Mathys, Erhebung; Boda, Gazing.

ist, so enthält seine Darstellung doch wesentliche Bausteine, mit denen die Chronik Volksfeste an Wendepunkten der Geschichte kennzeichnet (s.u. Abschnitt 2).

Die vielfältigen und umfangreichen Vorbereitungen des Tempelbaus unter David zielen auf die Durchführung des Tempelbaus unter Salomo¹⁵ ab.¹⁶ Interessanterweise geht die Chronik nicht übermäßig üppig mit der Darstellung der Durchführung um (2Chr 3–4), verwendet demgegenüber aber vergleichsweise viele Verse, um das abschließende Tempelweihfest unter Salomo zu schildern: 2Chr 5–7. Dies beginnt mit dem Bericht über den Einzug der Bundeslade in den Jerusalemer Tempel (5,2–10), unter Begleitung von Musik und Lobgesängen (5,11–13) mit dem Schlusspunkt, dass der Kabod Jahwes verhüllt in einer Wolke in den Tempel einzieht (5,14; 7,1). Nach dem langen Tempelweihgebet Salomos (2Chr 6)¹⁷ berichtet die Chronik ein sieben-tägiges Tempelweihfest als Volksfest, das sie mit großen Mengen an Opfern, freudiger Musik und Lobgesängen ausgestaltet (2Chr 7,1–10). Mit dem Bericht vom Fest setzt die Chronik einen Abschluss unter den epochalen Einschnitt, den die Errichtung und Einweihung des Tempels für Jahwe bedeuten, weil er eine grundlegende Veränderung in der Religionsausübung zur Folge hat. Auch wenn die Einführung der Kultzentralisation von der Chronik weniger stark betont wird,¹⁸ so sieht sie doch den Tempel als zentralen Ort der Jahweverehrung für alle Judäer an, was sie durch die Angabe der soziologischen Gruppe „ganz Israel“ zum Ausdruck bringt (s.u. Abschnitt 2.).

Unter der Regentschaft Hiskias¹⁹ berichtet die Chronik zunächst von der Instandsetzung des Jerusalemer Tempels (2Chr 29,3–19), nachdem dieser zuvor unter einer Vernachlässigung der Bausubstanz sowie der Kultausübung gelitten hatte (2Chr 29,6–7.19). Damit der Kult wieder rechtmäßig gefeiert werden kann, lässt die Chronik zunächst Sündopfer darbringen (29,21–24). Danach lässt die Chronik Brandopfer sowie alle weiteren Opfer aus der gesamten Palette der möglichen Opferarten stattfinden, mit denen ein Volksfest gestaltet wird, das in allen seinen Teilen der Konzeption der Chronik entspricht. An den Festfeierlichkeiten lässt die Chronik das ganze Volk partizipieren unter der Begleitung von Musik und Lobgesängen zur Anbetung Jahwes (29,27–35).

¹⁵ Zu Salomo vgl. Throntveit, Idealization; Miller, Separating; van Seters, Chronicler's Account; Jonker, Chronicler's Portrayal.

¹⁶ Vgl. Brown, Solomon; Tiño, King.

¹⁷ Zu den Gebeten in der Chronik vgl. Royar, Herr.

¹⁸ Zwar rezipiert die Chronik den dtr Gedanken des einen Tempels für die Jahweverehrung in Jerusalem, begleitet von den verkürzt aufgenommenen Berichten bzw. Forderungen der Abschaffung von Kultstätten anderer Gottheiten (z.B. 2Chr 33,3f), unterlegt den Gedanken aber nicht mit einer ausgeprägten theologischen Konzeption zur Einzigkeit Jahwes, wie sie das Dtn und DtrG bieten (vgl. zentral Dtn 12). Zur Rezeption der Kultzentralisation in der Chronik vgl. 1Chr 22,1; 2Chr 30,1.5. 10, dem eine weltweite Anrufung Jahwes als „Gott des Himmels und Herrscher über alle Königreiche der Völker“ in 2Chr 20,6 gegenüber steht. Die weltweite Regentschaft Jahwes betont die Chronik ferner in 1Chr 29,11f; 2Chr 36,22.

¹⁹ Zu Hiskia vgl. Jonker, Completing; Throntveit, Relationship; Bae, Suche; Heckl, Keiner; Young, Hezekiah; Evans, Historia.

Über die Vorlage im DtrG hinaus gestaltet die Chronik in der Folge ein Passahfest unter Hiskia (2Chr 30), mit dem sie eine geschichtliche Parallellkonstruktion zu 2Chr 35 erzeugt. Nach einer geografisch breit gestreuten Einladung weit über die Grenzen Judas hinaus in das Nordreich hinein (30,1–12.18.25) lässt die Chronik ein Volksfest in Jerusalem stattfinden (30,13), bei dem Brandopfer als Passaopfer dargebracht werden (30,15), gefolgt von dem Fest der Ungesäuerten Brote (30,21). Durch weitere Opfer (30,22) und Musik (30,21) wird das Festprogramm ergänzt (30,22). Das Volksfest wird mit so viel Freude begangen (30,21.23.26), dass es sogar über einen Zeitraum von zwei Wochen gefeiert wird (30,23). Den Leviten kommt dabei besonderes Gewicht zu, weil ihnen unter den Mitgliedern des Tempelpersonals eine besondere Eignung zum Opfern und Musizieren zugeschrieben wird (29,11.34; 30,15–17; vgl. 29,12–15; 25.30; 30,22); zudem setzt die Chronik sie in ein Vertrauensverhältnis zum König (29,5.11.34; 30,22).

Die Maßnahmen unter Hiskia sind für die Konzeption der Geschichtsdeutung der Chronik insofern besonders aufschlussreich, weil sie kein Pendant im DtrG haben, sondern dem eigenständigen Gestaltungsinteresse der Chronik entspringen. An den Bausteinen der Berichte in 2Chr 29–30 lassen sich die Gestaltungselemente, die auch bei anderen Volksfesten – wenn auch nicht immer vollständig – wiederkehren, besonders deutlich eruieren.

Das Passahfest unter Josia gestaltet die Chronik in 2Chr 35 in Analogie zum Passa unter Hiskia und generiert durch diese geschichtliche Parallelisierung eine eigenständige Neubewertung des Festes. Das Passa wird – wie die Feier zurzeit Hiskias – erneut als Opfer bzw. Brandopfer dargebracht (35,11f), gefolgt von der Feier des Festes der Ungesäuerten Brote (35,17), jetzt allerdings lediglich sieben Tage lang. Ebenso stellt die Chronik ein Vertrauensverhältnis zwischen König und Leviten her, indem sie die Leviten die Maßnahmen des Königs unterstützen und sie damit zu einer loyal-royalen Gruppierung werden lässt (35,3–6.9.12.14). Unter ständiger musikalischer Begleitung (35,15) werden solange Opfer dargebracht, bis alle Anwesenden ausreichend Speise zur Verfügung haben. Auffällig ist, dass in 2Chr 35 vor allem der Gedanke eines Volksfestes betont wird (35,7f, vgl. V.3.5). Demgegenüber löst die Chronik den Grund für die Feier des Passafestes unter Josia von dem dtr Fund des Bundesbuches, der in 2Kön 23,21 als Auslöser angegeben war, so dass sie zu einer Neubewertung der Geschichte kommt.²⁰ Die Chronik konzeptionalisiert die Feier des Passas als Wiedereinrichtung des ordnungsgemäßen Kultbetriebes (35,10.16) mit Rückbezug auf die mosaischen Anweisungen (35,12f) und betont gleichzeitig die Unvergleichbarkeit dieses Festes in der Geschichte seiner Feier (35,18).

²⁰ Zu Josia vgl. Bae, Suche; Heckl, Keiner; Jonker, Reflections; Ben Zvi, Observations; Mitchell, Death.

Die Motive zur Charakterisierung der Volksfeste finden sich auch bei der Darstellung anderer Ereignisse in der Chronik. So geschieht es z.B. in der schmalen Notiz in 2Chr 33,16, wo die Chronik die Wiederherstellung des Tempelkultes unter Manasse erwähnt, was mit Schelamim-Opfern und Dankopfern gefeiert wird und damit ein Ausdruck abschließenden Lobes für eine Wende in der Geschichte ist. Ferner findet nach der Installation des Tempelkultes durch den (Hohen-)Priester Jojada, die die Verhältnisse nach der Zeit der Regentschaft unter Königin Atalja wieder umkehrt, eine Wiedereinsetzung vom Tempelbetrieb statt, was mit Brandopfern und Freude begangen wird (2Chr 23,18f). Einzelne Elemente der Bausteine sind darüber hinaus bei anderen Anlässen, die die Chronik ähnlich bewertet, zu finden. Dazu zählt ein Freudenfest unter David in Hebron, das nach 1Chr 12,41 mit vielen therioiden und vegetabilen Speisen, allerdings ohne Musik gefeiert wird. Das Fehlen von Musik geht damit einher, dass in Hebron kein Heiligtum stand. Musik begleitet demgegenüber ein Fest nach der Aufstellung der Bundeslade in Jerusalem in 1Chr 13,8. Durch die von der Chronik eingesetzten wiederkehrenden Gestaltungsmerkmale etabliert sie ein Deutungsmuster für herausragende Ereignisse der Geschichte Judas.

2. IDIOMATISCHE BAUSTEINE

Die Festfeierlichkeiten in der Chronik sind entsprechend einem bestimmten Schema aufgebaut, das aus verschiedenen idiomatischen Bausteinen zusammen gesetzt ist. Diese Bausteine bilden charakteristische Elemente, mit denen die Chronik das von ihr Berichtete darstellt.²¹ Dabei sind wiederkehrende Wendungen oftmals terminologisch gleichlautend zu finden; mitunter liegen aber auch lediglich inhaltliche Entsprechungen vor, die ihrerseits dann aber Ausdruck desselben Bauelements sind. Viele Bauelemente kehren bei allen Volksfesten wieder, auch wenn die Vollständigkeit der Bausteine nicht zwingend für die Chronik ist.

Die Idiomatik der Chronik kennzeichnet wesentlich die an den Festen beteiligte feiernde Gruppe in der Regel mit „*ganz Israel*“ (1Chr 15,3.28; 2Chr 6,3; 7,6; 29,24; 35,18). Gleichbedeutend kann auch das „*ganze Volk*“ (2Chr 7,4), „*alle Männer Israels*“ (2Chr 5,3) oder die „*ganze Gemeinde*“ (1Chr 29,29; 2Chr 6,3.12; 7,8) angegeben sein. Die konzeptionelle Angabe „*ganz Israel*“ bezeichnet kollektiv ideell die in Juda und Jerusalem wohnende Bevölkerung in allen ihren Teilen. Die Angabe „*ganz Israel*“ repräsentiert dabei keine reale soziale Gruppe,²² sondern dient als ideologisch-soziologische Zuschreibung und kennzeichnet konzeptionell das wahre Israel in Ver-

²¹ Vgl. Japhet, Ideology.

²² Vgl. Ottoson, Sacrifice, der anhand von archäologischen Funden berechnet, dass die Kapazitäten des Opferaltars zur Speisung der gesamten Bevölkerung gar nicht ausreichend gewesen wären.

gangenheit, Gegenwart und Zukunft.²³ Dahinter steht ein Anspruch der Konzeption der Chronik insofern, als sie die gesamte Bevölkerung das Fest ideell unterstützen lässt. Nach dem Gesellschaftsbild, mit dem die Chronik die Geschichte deutet, steht die Bevölkerung einmütig hinter den Kultfeiern, was durch ihre Präsenz generiert wird. Die Kultfeiern stiften umgekehrt Identität, insofern die Chronik die soziologische Gruppe als religiös motivierte Einheit darstellt.²⁴ Die Gesamtbevölkerung ist nach der Konzeption der Chronik eng auf Gott bezogen, den sie als Herrn der Geschichte akklamiert, ohne dass Raum für kritische Abweichler gelassen wird. Charakteristisch für die theologische Ideologie der Konzeption ist die akklamierende Wendung in 1 Chr 16,36b „alles Volk sage: Amen.“

Dabei implementiert die Chronik die Vorstellung, dass sich diese Gruppe an dem zentralen Ort der Feierlichkeiten, d.h. im *Tempel von Jerusalem*, zusammen findet. Sie werden dorthin vom jeweiligen Regenten, David bzw. Salomo, „versammelt“ (קָהַל; 1 Chr 15,3; 28,1; 2 Chr 5,2f; 34,29). Bei den Feierlichkeiten unter Hiskia heißt es stattdessen, dass sie „nach Jerusalem kommen“ (בֵּיאָה; 2 Chr 30,1.5.8.11) mit der Folge, dass dort viel Volk „versammelt“ ist (אַסַּף; 2 Chr 30,13).

Zentraler Punkt der Feierlichkeiten sind *Darbringungen von Opfern*, die bezogen auf den Anlass jeweils als Gemeinschaftsopfer und nicht als Individualopfer gefeiert werden.²⁵ Die Chronik setzt dabei die wesentlichen Opferarten ein, die zu Festveranstaltungen dazu gehören, wenn diese im Umfeld des Tempelkultes stattfinden.²⁶

Brandopfer (עֹלָה; 1 Chr 15,1f; 16,2f; 21,26; 29,21; 2 Chr 7,1.6f; 29,27–29.31f.34f; 30,5.22; 35,12.14). Die in der Chronik am häufigsten erwähnte Opferart ist das Brandopfer. Allerdings ist es zugleich das Opfer, das am wenigsten spezifisch ausfällt. Des Öfteren ist vom Brandopfer *pars pro toto* als summarischer Ausdruck für Opfer im Kult generell die Rede (vgl. 2 Chr 13,10f; 23,18; 24,14; 29,27f.31; 31,3). Die Chronik schildert das Brandopfer als ein öffentliches Opfer, das oft von Zusatzopfern begleitet wird. Beim Brandopfer geschieht eine beinahe ganzheitliche Verbrennung des Tieres auf dem Altar, abgesehen von dem vorher abgezogenen Fell, das gemäß den mosaischen Regeln (Lev

²³ Die Belege sind zusammengestellt bei Sparks, *Genealogies*, 279–288; zur Bewertung vgl. Dyck, *Ideology*, 118–120.215; Willi, *Judaism*, 148–150.160: Bezeichnung für ein „concept of an integral Israel“ (148); Willi, *Weltreichsgedanke*, 391: ein „isochrones, isotopes, Zeiten und Räume übergreifendes Ganz-Israel“; Oeming, *Israel*, 155: „ein über den Jerusalemer Tempel hinausgehender ... *pā-nisraelitischer Anspruch*“ (Kursivierung im Original); Johnstone, *Guilt*, 115f: ein idealisiertes Konzept einer ganzheitlichen Größe; Williamson, *Israel*, 96.107–110. bes. 140: „representative centre to which all the children of Israel may be welcomed if they will return“; Japhet, *Ideology*, 269–300: ein vielschichtiges Phänomen, das mehrere Untergruppen vereinigt; ähnlich Jonker, *Defining*.

²⁴ Vgl. Altmann, *Meals*, 63.69f.

²⁵ Die folgenden Belege konzentrieren sich auf die in Abschnitt 1 genannten Textabschnitte. Weitere Opferbelege in der Chronik habe ich anderweitig besprochen, vgl. Labahn, *Herrschaftsanspruch* 157–191.

²⁶ Dass Opfer die wesentliche Funktion des Tempelbetriebes ausmachen und dazu eine versammelte Gruppe von Festteilnehmenden gehört, betont Ottoson, *Sacrifice*, 133–136, was er anhand von archäologischen Funden und Textbelegen aus dem AT darstellt.

1,1–17) den Priestern zur Nutzung zusteht.²⁷ Verzehrt das Feuer auf dem Brandopferaltar das Tier, so wird „das Verschwinden des Opfergutes im vollständigen Verbrennen ... als Gottesnähe erlebt“.²⁸ Des Weiteren wird das Brandopfer in der Chronik auch als Ausdruck des Dankes gegenüber Gott interpretiert.²⁹

Schlachtopfer (זָבַח: 1Chr 29,21; 2Chr 7,1; 29,31). Das Schlachtopfer ist mit dem Brandopfer verwandt, jedoch werden hierbei nur einzelne Teile des Opfertiers verbrannt, während der überwiegende Rest verzehrt wird. Anders als beim Brandopfer ist der Verzehr des Fleisches nicht den sakralen Größen (Kultpersonal und Gottheit) vorbehalten, sondern gehört den Laien. Damit ist das Schlachtopfer ein tierisches Sättigungsoffer und als solches ein Pendant zu dem vegetabilen Speisopfer. Als Opfergaben werden Rinder und Kleinvieh verzehrt, die von den Festgästen mitzubringen sind. Das Schlachtopfer spielt für die Chronik eine zentrale Rolle in der Bewertung der Opfer, vielleicht deswegen, weil „ganz Israel“ daran teilhat. Eine solche Interpretation könnte man jedenfalls daraus ableiten, dass der Zweite Jerusalemer Tempel in der Chronik als זְבִית זָבַח, „Opferhaus“³⁰ (in 2Chr 7,12; gegen 1Kön 9,3)³¹ gilt, das für alle Judäer Speise zur Verfügung stellt.

Schelamim-Opfer (שְׁלָמִים / שְׁלָמִים: 1Chr 16,1f; 21,26; 2Chr 7,7; 29,35; 30,22; 31,2; 33,16; im Deutschen oft als „Dankopfer“ wiedergegeben). In der Mehrzahl der Belege erscheinen Schelamim-Opfer als Begleitopfer zum Brandopfer (vgl. 1Chr 16,1f; 21,26; 2Chr 7,7; 31,2) und gehören damit zu den öffentlichen Opfern, die als Abschlussfeiern verschiedener Einschnitte in geschichtliche Epochen stattfinden. Die Darstellung und Einsetzung von Schelamim-Opfern ist in der Chronik vielschichtig.³² Die Chronik setzt sie oft als Schlachtopfer mit besonderer Dankfunktion ein, wobei ein Teil des Tieres verbrannt wird und ein anderer Teil entweder dem Tempelpersonal oder der feiernden Volksmenge als Speise zur Verfügung steht. Nach der Konzeption der Chronik werden Schelamim-Opfer wohl von Leviten dargebracht (vgl. 1Chr 16,1; 2Chr 31,2).³⁴ Punktuell bei der Feier sind Jahwe und Volk einander ganz nah, wirkt Jahwes heilvoller Schalom in das Volk hinein.

²⁷ Vgl. z.B. Willi-Plein, Opfer, 91.

²⁸ So Willi-Plein, Opfer 85f, die darin einen Anklang an das Opfer als Götterspeisung sieht.

²⁹ Vgl. Oeming, Israel, 152: Brandopfer in der Chronik sind primär Ausdruck von Freude und Dankbarkeit.

³⁰ So nach HAH¹⁸ 293.

³¹ Demgegenüber bietet die Zweckbestimmung des Tempels in 1Kön 9,3 eine späte Variante des dtr Theologoumenons des Wohnens von Jahwes Namen daselbst.

³² Da der Begriff strittig ist, wird hier an einer Transskription festgehalten. KBL 980 schlägt als Übersetzung „Abschlussopfer“, HAL 251 „Schlachtopfer, Gemeinschaftsoffer“ vor. HAH¹⁷ 837 nennt als weitere Möglichkeiten: Friedensopfer, Bundesopfer, Bezahlungsoffer, Dankopfer, Verpflichtungsoffer.

³³ Vgl. Labahn, Herrschaftsanspruch 176–178.

³⁴ Vgl. Labahn, Herrschaftsanspruch 176.

Speisopfer (מִנְחָה: 1Chr 16,29; 21,23; 2Chr 7,7).³⁵ Das Speisopfer gilt in der Chronik als ein vegetabiles, aus (Weizen-)Mehl zubereitetes Zusatzopfer, das andere Opferarten wie das Brandopfer (1Chr 21,23; 2Chr 7,7) oder das Schelamim-Opfer (1Chr 21,26) begleitet. Es kann auch neben den Verzehr von Fettstücken eines Opfertieres (2Chr 7,7: חֲלָבִים respektive חֶשֶׁל מִי חֲלָבֵי) treten. Das Speisopfer stellt damit den vegetabilen Anteil an Speise bei dem jeweiligen Fest zur Verfügung.

Trankopfer (נִסְךְ: 1Chr 29,21.35). Die so genannten Trankopfer, unter denen Libationen an Gott zu verstehen sind, begegnen in der Chronik neben Schelamim-Opfern und als Zusatzopfer der Brandopfer. Sie stellen mit dem Wein, der anteilig als Opfer gespendet wird, die Getränke für die Festversammlung bereit.

Lobopfer bzw. Dankopfer (תּוֹדָה: 2Chr 29,31; 33,16). Diese Opferart wird nicht selbstständig dargebracht, sondern erscheint nur in Verbindung mit anderen Opferarten. Der Chronik kommt es hierbei nicht auf die Darbringung an sich an, sondern auf die historiographische Funktion, insofern dieses Opfer den Dank an Gott für das zurückliegende Ereignis zum Ausdruck bringt.

Sündopfer (חַטָּאת: 2Chr 29,21–24). In der Chronik wird der Blutritus des Sündopfers auf das Brandopfer übertragen. Die Sühnewirkung übernimmt das Blut der geschlachteten Rinder, Widder und Ziegenböcke, das von den Priestern an den Altar gesprengt wird, nachdem durch das Aufstemmen der Hände der maßgeblichen politischen Autoritäten die Schuld auf die Ziegenböcke übertragen worden ist. Durch den Blutritus geschieht Sühne, da Gott als der Heilige die Lebensgabe sowohl des Geopferten als auch des Opfernden im Opfer empfängt.³⁶ Ob die geschlachteten Tiere dem Verzehr frei gegeben werden, bleibt in der Chronik offen. Daneben interpretiert die Chronik das Sündopfer, insofern sie es aus der Personenbezogenheit herauslöst und stattdessen als Kultzeremonie auf das Königreich und das Heiligtum überträgt (29,21: עַל-הַמֶּלֶכָה וְעַל-הַמִּקְדָּשׁ). Damit leistet die Chronik eine geschichtliche Deutung des Sündopfers als Beendigung historischer Missverhältnisse gefolgt von der Restitution des Kultbetriebes, was im Endeffekt der Weltordnung für das Volk als ganzheitlicher Größe gilt.

Passa als Opfer (2Chr 30,13–17; 35,1.6.11). Die Chronik gestaltet das Passa wie ein Brandopfer und verbindet dies darüber hinaus mit dem Ritus des Versprengens des Blutes aus dem Sündopfer (vgl. 2Chr 29,22.24; 30,16; 35,11). Mit dieser Kombination entwickelt die Chronik ein neues Opfermodell. Gleichzeitig nimmt sie die Anweisungen zum Kochen des Passa aus Dtn 16,7 in Kombination mit dem (Braten auf dem) Feuer aus Ex 12,8f auf (2Chr 35,13).

³⁵ Der Terminus ist beim Opfer von seinem profanen Gebrauch zu unterscheiden, wo מִנְחָה eine Abgabe bezeichnet (vgl. HAL 568f; HAH¹⁸ 697), die als Spende oder Steuer an Machtautoritäten abzuführen ist. In der Chronik begegnet es in diesem Sinn in 2Chr 17,5.11 (Labahn, Herrschaftsanspruch 418–425). Diese Art interpretiert Willi-Plein, Opfer, 82, als „eine Gabe zur Huldigung gegenüber einem Höhergestellten ..., gleichgültig ob sie freiwillig oder unfreiwillig erfolgt“, und stellt so eine Verbindung zum Opfer her.

³⁶ So mit Gese, Sühne, 97–99, der hierin eine Weihe der Seele des Opfernden an das Heiligtum erkennt. S.a. Janowski, Sühne.

Die für die Opfer benötigten Opfertiere (d.h. die Schlachttiere) werden von „ganz Israel“ oder einzelnen Personen oder Personengruppen zur Verfügung gestellt (2Chr 5,6: Gemeinde – 2Chr 30,24; 35,8f). Auch der König subventioniert die Feste durch großzügige Spenden von Opfertieren (2Chr 30,24; 35,7). Die Gesamtbevölkerung ist damit nicht nur an dem Verzehr beteiligt, sondern auch an der Beschaffung und Bereitstellung der Opfertiere. So jedenfalls stellt es die Geschichtsschreibung der Chronik dar, wenn sie auf die Unterstützung des Volkes Wert legt. Der Chronik geht es dabei um eine soziologische Funktion der Opfer, die die Gruppe der Festteilnehmenden zusammenbindet und charakterisiert.

Entscheidend ist für die Chronik, dass die Darbringung der Opfer als Volksfeste geschieht. Die Chronik setzt die Opfer nicht als Individualfeste ein, sondern lässt das ganze Volk in seinen sozialen Gruppierungen an den Feierlichkeiten beteiligt sein. Daher dienen sowohl die vegetabilen als auch die therioiden Opfer sowie die Libationsopfer auch dezidiert der Volksspeisung. Dem Vorgang des gemeinsamen Essens kommt dabei eine soziologische Funktion zu, insofern eine Verbindung zwischen den Festteilnehmenden hergestellt wird, die von kultureller und religiöser Relevanz ist.³⁷ Programmatisch ist dafür die Notiz in 1Chr 16,3, dass David nach der Darbringung von Brandopfern und Schelamim-Opfern an das Volk Brotfladen, einen Dattelkuchen³⁸ und einen Traubenkuchen austeilte.

Charakteristisch ist für die Feierlichkeiten, dass sie auf den Anlass folgen und damit als eine Antwort der Bevölkerung auf Jahwes Rettungstat dargestellt sind. Darin legt die Chronik eine eigene Bewertung der Feste vor, indem sie das Handeln Gottes vorgehen lässt.³⁹ Der Beweggrund für die historische Maßnahme liegt zwar in der Aktion des jeweiligen Königs, insofern er sich zu Jahwe hinwendet und den Tempelkult (wieder) installiert. Doch die Volksfeste sind ihrerseits eine Reaktion des Königs (und mit ihm in Handlungseinheit des Volkes) auf die erfolgreiche Durchführung der Maßnahme. Erfolg war der Maßnahme in der Bewertung der Chronik deswegen beschieden, weil Jahwe hinter ihr stand und sie mit seinem segensreichen Schutz begleitet hat.

³⁷ Vgl. Altmann, Meals, 44 (vgl. 47f): der betont, dass „food not merely for its nutritional value, but also for its culturally symbolic import“ bedeutsam ist und in dieser Funktion in den im Text beschriebenen Festfeiern Verwendung findet.

³⁸ So HAL 93 und HAH¹⁸ 110. **אֶשְׂפֵּר** ist ein *hapax legomenon* in der Chronik, das darüber hinaus nur noch in der Parallele 2Sam 6,19 vorkommt. Nach HAL 93 bezeichnet es „Proviant aus Datteln u. Cerealien“. Rudolph, Chronikbücher, 120, schlägt „Dattelkuchen“ neben Ringbrot und Rosinenkuchen vor; ebenso Japhet, 1 Chronik, 298. Knoppers, 1 Chronicles, 605.611, übersetzt „roll“ (was in etwa einer Semmel entspräche) und verweist auf ein hebräisches Ostrakon aus dem 7./6. Jh. v.Chr., das den Begriff in einer Liste mit Nahrungsmitteln bietet (Beleg bei: Lemaire, Nouvelle, 460f). An ein vegetables Produkt zu denken, ist auch aufgrund der beiden parallelen Begriffe naheliegend. Ob man tatsächlich einen Dattelkuchen annehmen muss oder auch ein anderes vergleichbares Nahrungsmittel einsetzen kann, ist aufgrund der geringen Belegung des Begriffs letztlich nicht zu entscheiden.

³⁹ Vgl. ähnlich Willis, Eat, 284f, allerdings bezogen auf das DtrG, dem die Chronik in ihrer Bewertung hier folgt.

Die Opferfeierlichkeiten, in denen Opfergaben für Gott dargebracht werden, geben damit dem *Dank an Gott* Ausdruck (1Chr 16,8.34; 29,13; 2Chr 7,3.6).⁴⁰ Die Chronik sieht darin eine Bestätigung der Verbindung zwischen Gott und Volk unter der maßgeblichen Herrschaft seiner Könige. Trotz Einschnitten und Fehlverhaltens hält die Chronik daran fest, dass Jahwe sich nicht grundlegend von seinem Volk abgewendet hat. In den Volksfesten ist Jahwe präsent, was beim Feiern erlebt wird und gleichzeitig als Dank an ihn zurückgegeben wird. Darin drückt die Chronik die religiöse Funktion des Festes aus.⁴¹

Deswegen interpretiert die Chronik die Volksfeste auch als *Lob Gottes* (1Chr 16,4.8–10.25.36; 29,10.13.29; 2Chr 7,6; 29,30.36; 30,21).⁴² Die Beteiligten feiern nicht einfach für sich selbst – was sie von modernen Parties mit Spaßfaktor zutiefst unterscheidet –, sondern nehmen Bezug auf eine Weltdeutung, die Gott und Geschichte konzeptionell zusammen denkt und in einen kausalen Zusammenhang stellt (s.u. Abschnitt 4). Die Volksfeste interpretieren in ihrer Weise den Tun-Ergehen-Zusammenhang,⁴³ indem sie diesen kollektiv kultisch ausgestalten.

Dem korrespondiert auf der Deutung der menschlichen Seite, dass die Chronik den Festteilnehmenden das Empfinden von *Freude* zuschreibt (1Chr 15,16.25; 16,31–33; 29,22; 2Chr 7,10; 29,30; 30,25f). Freude ist dabei nicht nur eine Emotion, sondern verweist auf einen ganzheitlichen heilvollen Zustand, der sich während der Festfeiern ausbreitet. Im Einklang miteinander sind Gott und Volk, Gott und Herrscher bzw. an der Herrschaft Beteiligte, Stadt und Land, Tempel und Zelebranten. Die Konzeption der Chronik deutet diese Momente als göttliche Einbrüche in den Lauf der Geschichte, wie es für jede beteiligte Periode als wiederkehrendes Moment zu erleben ist.

Dazu tragen *Musik und Gesang* bei, mit denen die Volksfeste begleitet werden (s.u. Abschnitt 3). Auch die wiederkehrende Angabe von Musikinstrumenten sowie von Gesang und Musik respektive der Personen, die die Musik darboten, gehört zu den wichtigen Bauelementen, mit denen die Volksfeste in der Chronik ausgestaltet werden. Musik sorgt nicht nur für angemessene Stimmung oder Unterhaltung, sondern ist hörbarer Ausdruck des Lobes Gottes und Reflex seiner Präsenz bei den kultisch begangenen Volksfesten.

Mit den idiomatischen Bauelementen gestaltet die Chronik nicht allein die Volksfeste aus, sondern sie begegnen auch als Erzählmuster in anderen Passagen der Geschichtsdarstellung, auf die hier aus Platzgründen allerdings nicht weiter eingegangen werden kann. Aus der Frequenz der Verwendung der Bausteine erschließt sich ihre Bedeutung für die Geschichtsdeutung der Chronik. Die Angaben zur Ausschmückung der Feste nehmen damit keinen singulären Platz in der Darstellung ein, sondern sind ein konzeptioneller Bestandteil der Geschichtsdeutung der Chronik.

⁴⁰ Vgl. Grund, JHWH.

⁴¹ Vgl. Altmann, Meals, 57.

⁴² Vgl. Hausmann, Gottesdienst.

⁴³ Vgl. dazu Dillard, Reward.

3. MUSIK ZUR VERGEGENWÄRTIGUNG DER PRÄSENZ GOTTES

Einen besonderen Stellenwert nehmen in der Chronik Musik und Gesang ein.⁴⁴ Gegenüber dem DtrG ergänzt die Chronik hierzu weite Passagen in Eigenformulierung und legt damit einen neuen Schwerpunkt in der Geschichtsdeutung, so dass diesem Aspekt unter den idiomatischen Bausteinen noch einmal gesondert nachzugehen ist. Wie schon erwähnt, gehören Musik und Gesang konzeptionell zu den Volksfesten dazu. Allerdings haben sie weit mehr als nur Unterhaltungscharakter und sind auch nicht einfach Stimmungsmacher mit Anregung zu Bewegungen und Trinkgelagen. Für die Chronik verbinden sich in der Musik Himmel und Erde, Gott und feiernde Menschen. Die Chronik schreibt der Musik den Charakter der Realisierung von heilvoller Gottesnähe zu. Die Musik ist Ausdruck der Präsenz Gottes bei den Festen.

Die Chronik kennt eine Vielfalt an Instrumenten, die sie bei den Volksfesten – aber auch bei anderen Gelegenheiten, die in der folgenden Liste nicht mit erfasst sind – einsetzt:

Harfen, Zithern und Zimbeln (1Chr 15,16.28; 16,5; 2Chr 5,12f; 29,25) werden oft gemeinsam genannt und bilden darin einen Klangteppich als Grundlage für die weitere Entfaltung der Musik. Die Dreiheit dieser Instrumente durchzieht die gesamte Chronik. Sie bildet eine Art musikalische instrumentale Basis, die bei allen Gelegenheiten zum Einsatz kommt. Die Instrumente werden von den Leviten gespielt.

Trompeten (1Chr 15,24.28; 16,5; 2Chr 5,13; 7,6; 29,26f.28) werden nur von Priestern gespielt. Die Zuordnung zu der sozialen Gruppe bezieht die Chronik aber lediglich auf die Darbietung, während die Funktion der Trompeten in der Geschichtsdeutung nicht von den übrigen Instrumenten abweicht.

Harfen (1Chr 15,20) werden auch mal solo neben ihrem Vorkommen in der Basisdreiheit erwähnt. Gespielt werden sie auch denn von Leviten.

Zimbeln (1Chr 15,19) werden auch mal solo neben ihrem Vorkommen in der Basisdreiheit erwähnt. Gespielt werden sie auch denn von Leviten.

Laiern (1Chr 15,21) kommen nur einmal bei den Volksfesten vor. Gespielt werden sie von Leviten.

Pauken (1Chr 13,8) gehören in den Chor der Instrumente, mit denen der Zug der Lade begleitet wird. Bei den öffentlichen Kultfeiern am Jerusalemer Tempel erwähnt die Chronik sie dagegen nicht.

⁴⁴ Vgl. Braun, Musikkultur; Riley, King.

Saiteninstrumente (1Chr 15,16; 2Chr 7,6; 29,26f; 30,21) kommen öfter vor und dienen als eine allgemeine Sammelbezeichnung für verschiedene Saiteninstrumente, ohne dass bestimmte Instrumente aus der Gruppe spezifiziert werden. Sie werden von Leviten gespielt.

Gesang (1Chr 15,16.21f.27; 2Chr 5,12) wird ebenso erwähnt, findet aber nicht ohne Instrumente statt, sondern in Begleitung der zuvor genannten Musikinstrumente, gegebenenfalls in Auswahl. Auch hierbei sind Leviten diejenigen, die als Darbietende genannt werden. Gesang und Musik werden nach der Chronik von Männern und Frauen (2Chr 35,25; וְהַשָּׂרִים וְהַשָּׁרוֹת; vgl. 1Chr 23,22; 25,5; 2Chr 31,18) dargeboten.

Tanz (1Chr 15,8) kann ebenso zur Musik erfolgen, wobei sowohl der König als auch das ganze Volk daran beteiligt sind. Tanzen wird dabei durchaus positiv als körperlicher Ausdruck von Freude angesichts der Taten Jahwes in der Geschichte bewertet.

Zusätzlich zu den Instrumenten können in der Chronik auch entweder Aufführungstechniken⁴⁵ oder Tonarten bzw. Melodien⁴⁶ angegeben sein, wie es in dem nicht mehr gänzlich zu erklärenden „nach Alamot“ (1Chr 15,20) und „nach Scheminit“ (1Chr 15,21) reflektiert ist.⁴⁷ Die Wendung לְנִצָּחַת verweist demgegenüber wohl auf musikalische Leitende (1Chr 15,21; 23,4; 2Chr 34,12).⁴⁸ Als Worte der Gesänge zitiert die Chronik oft aus den Psalmen (vgl. z.B. die Psalmenkollage 1Chr 16,8–36), wobei der Refrain aus Psalm 136 „denn seine Gnade währet ewiglich“ (כִּי לְעוֹלָם הַסֶּדֶד) zum ständigen Repertoire der Chronik zählt (1Chr 16,34.41; 2Chr 5,13; 7,3.6; 20,21).

Bedient werden die Instrumente vom Tempelpersonal. Während die Trompeten den Priestern vorbehalten sind, spielen die Leviten als Sänger und Musiker alle übrigen Instrumente. Ihre Beteiligung an den Festen ist für die Chronik konzeptionell wesentlich.⁴⁹ Sind werden dafür als besonders qualifiziert herausgestellt, gelten als erwählt (vgl. 1Chr 15,2; 16,41; 2Chr 29,11) und geheiligt für ihre Aufgaben (vgl. 1Chr 15,12).

⁴⁵ Vgl. Jarrick, 1 Chronicles, 100f; Klein, 1 Chronicles, 345f; ähnlich schon Steins, Chronik, 259: „mit Standleier“ und „mit Tragleiern“.

⁴⁶ Benzing, Bücher, 53, erwägt eine Anlehnung an Ps 6,1; 12,1; 46,1, so dass „im Sopran“ und „nach der achten Tonart“ gemeint sein könnte. Ähnlich Johnstone, Chronicles, 185; Dirksen, 1 Chronicles, 205: „tuned high“ und „an octave lower“; Knoppers, 1 Chronicles, 608f.623. – Ausgehend von diesen Deutungen schlägt Merrill, Commentary, 195, Instrumente derart vor, dass Alamot „an eight-stringed instrument“ und Schemenit „a high vocal or instrumental pitch“ darstellen und damit den Chor der übrigen Instrumente ergänzen. Ähnlich Klein, 1 Chronicles 355.

⁴⁷ Für die hebräischen Begriffe עַל־עֲלֻמוֹת (V.20) und עַל־הַשְּׁמִינִית (V.21) bleiben letztlich alle Identifikationen unsicher; vgl. z.B. Japhet, Chronik 294f. Schon in der Septuaginta sind die Termini als Fremdwort beibehalten, was darauf schließen lässt, dass sie zur Zeit der Übersetzung bereits unbekannt waren.

⁴⁸ Gallig, Bücher, 48, übersetzt mit „um zu leiten“; ähnlich Japhet, 1 Chronik 287: „zum Führen des Gesangs“; auch Knoppers, 1 Chronicles, 608, interpretiert es als Ausdruck für „directing, supervising, or leading“; s. auch Merrill, Commentary 191. Klein, 1 Chronicles 346, interpretiert die Person als „instructor“.

⁴⁹ Vgl. Labahn, Herrschaftsanspruch 84–88.366–371 (dort weitere Literatur).

14; 2Chr 23,6; 29,5.34; 30,15.17; 31,18; 35,3). Leitende oder anderweitig beteiligte Leviten nennt die Chronik des Öfteren namentlich (vgl. 1Chr 15,17–24; 16,5f; 2Chr 29,12–14; vgl. 1Chr 23–26); unter ihnen nimmt Asaf eine führende Rolle ein (1Chr 15,19; 16,5.7; 2Chr 29,30; 35,15; vgl. 1Chr 16,37; 2Chr 5,6).⁵⁰ In der Beteiligung der Leviten geschieht nach der Konzeption der Chronik eine Deutung der Geschichte,⁵¹ insofern von ihnen Worte von Lob und Dank vorgetragen und musikalisch interpretiert werden, mit denen Jahwes Präsenz vergegenwärtigt wird. Indem sie die Präsenz Jahwes hörbar werden lassen, vermitteln sie seine Gegenwart durch Ton und Worte zugleich an die versammelte Festgemeinschaft.⁵²

Die Musik ist Ausdruck von Freude und Dankbarkeit gegenüber Jahwe. Auf ihn als eigentlichen Regenten der Geschichte wird es zurückgeführt, dass ihr Lauf doch auch glückliche Wendungen nehmen kann, wie es unter David, Solomo, Hiskia und Josia nach der Deutung der Chronik geschehen ist. Die Chronik interpretiert die Wendungen in der Geschichte so, dass Jahwe in der Art auf die Monarchen eingewirkt hat, dass sie sich zu ihm wieder hingewendet und den Tempeldienst (wieder) installiert haben.

Musik und Festfreude vergegenwärtigen Jahwes Präsenz bei seinem Volk. Während der Festfeiern ist dies ein Moment in der Geschichte, an dem nach der Deutung der Chronik punktuell besondere Verhältnisse herrschen. Durch die Vergegenwärtigung der Geschichte eignet diesen Momenten ein solcher Charakter, dass die bleibende Anwesenheit Jahwes über den Moment hinaus für die Zukunft erhofft wird.⁵³

Die Geschichtsdeutung der Chronik schreibt den Volksfesten punktuell den Sinn zu, dass sie Gott und Volk resp. König in einen heilvollen Zustand bringen. Beim Feiern wird der Schalom-Zustand vergegenwärtigt, indem Gottes heilvoller Wille für die Lebensordnung der ihm dienenden Menschen punktuell realisiert wird. Die Chronik setzt dafür den Topos der Ruhe ein. Am stärksten sieht die Deutung der Geschichte diesen Zustand unter Salomo realisiert, der in der Chronik als der „Mann der Ruhe“ gilt (1Chr 22,9; vgl. 17,3–13). Ruhe haben aber auch Volk und Land, wenn die Lade im Tempel eingekehrt ist und wenn Kultfeiern wieder ordnungsgemäß im Tempel erfolgen (1Chr 6,16; 16,1; 17,3–13; 22,18; 23,25; 2Chr 6,41; 14,4–6; 15,15; 20,30; 23,21; 32,22); deswegen kann die Chronik auch den Tempel als einen Ort der Ruhe kennzeichnen (2Chr 6,41).

⁵⁰ Zur Position Asafs in der Chronik mit ihrer diachronen Entwicklung vgl. Labahn, Herrschaftsanspruch 102–105.113f.152.206–208.211.232f.311.325f.335.348–350. Dem korrespondiert Asafs Bedeutung in den Psalmen; vgl. dazu z.B. Weber, Asaph-Psalter; Weber, Asaf.

⁵¹ Zur Interpretation durch die Leviten, auch als Teil ihres prophetischen Wirkens nach der Chronik, vgl. Knoppers, Listen; Labahn, Herrschaftsanspruch 241–258 (dort weitere Literatur).

⁵² Zur Funktion der Leviten als Vermittler („mediator“) vgl. Leuchter, Levite; s.a. meine Überlegungen: Labahn, Herrschaftsanspruch 241–258; Labahn, Deutung.

⁵³ Zur Verbindung von Gegenwart und Erwartungen für die Zukunft s.a. den Ansatz von Schweitzer, Utopia, 144, der die Chronik als Ausdruck der Erwartung liest, dass der Kult in der Zukunft besser werden möge.

Die Chronik deutet die heilvollen Festfeiern in der Geschichte als Momente, in denen sich eine heilvolle Weltordnung für „ganz Israel“ realisiert. „Ganz Israel“ impliziert dabei einerseits alle Mitglieder des Volkes, d.h. alle Statusgruppen in allen Regionen beiderlei Geschlechts, kann andererseits aber auch weitere Menschen einschließen, sofern sie sich zum Jerusalemer Tempel hin orientieren und Jahwe als ihren Gott akklamieren.⁵⁴ Diesen Bogen spannen auch die Aussagen zur weltweiten Regentschaft Davids (1Chr 29,30) und zur weltweiten Reichweite der Wirkungen des Tempels in Salomos Tempelweihegebet (2Chr 6,32f; 7,8). Die Konzeption der Chronik stellt mit diesen Aspekten ihr Geschichtswerk in eine Wahrnehmungsperspektive ihrer eigenen Zeit des Zweiten Tempels. Sie partizipiert dabei an weltweiten Ansprüchen der achämenidischen Herrschaft,⁵⁵ in deren „multiethnische, multikulturelle und multireligiöse Situation“ im sozio-politischen Wirkungsfeld die Chronik ihre Adressatinnen und Adressaten ansiedelt.⁵⁶ So wie die Chronik die Volksfeste mit den Darstellungsmustern der Deutung ihrer eigenen Zeit ausgestaltet, schreibt sie die Vergegenwärtigung Jahwes in die Interpretation der Geschichte ein und verschmilzt damit die Zeiten.⁵⁷

4. GESCHICHTSDEUTUNG ALS VERGEGENWÄRTIGUNG IN DEN VOLKSFESTEN

Indem die Chronik die Geschichte neu schreibt, deutet sie die Ereignisse, die sie berichtet, neu.⁵⁸ Dabei gestaltet sie das Berichtete aus der Perspektive ihrer kontextuellen Zeit des Zweiten Tempels aus, ausgehend von der Deutung und der Konstruktion ihrer religiösen und sozialen Lebenswelt. Aus dieser Perspektive deutet sie die Vergangenheit, um darin das zu heben und zu bewahren, was nach ihrer Interpretation für die Adressatinnen und Adressaten ihrer eigenen Zeit relevant ist. Die Chronik entwirft damit eine Konzeption der Geschichtsdeutung, in deren Wahrnehmung und Vergegenwärtigung die Zeiten – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – verschmelzen.

In den *Volksfesten*, die die Chronik gegenüber ihrem rezipierten Traditionsmaterial entweder erheblich ausgestaltet oder neu in die Geschichtsdarstellung einschreibt, vergegenwärtigt sie Jahwes punktuelle Präsenz. Die Bausteine, mit denen die Geschichte präsentiert wird, deuten die Volksfeste als heilvolle Momente in der Geschichte, in denen Jahwes Gegenwart für die Festteilnehmenden mit allen Sinnen (Hören, Sehen,

⁵⁴ So jedenfalls lassen sich die Hinweise auf weltweite Ansprüche der Geltung der Chronik interpretieren; vgl. Willi, *Weltreichsgedanke*, 389–409.

⁵⁵ Weltweite Herrschaftsansprüche formuliert Dareios I. in der Inschrift von *Bisitun* (DB I 12–17; Quellentext in: Greenfield / Porten, *Bisitun Inscription*). Zum Anspruch achämenidischer Herrscher auf weltweite Machtausübung vgl. weiter die Belege zum Königstitel in Labahn, *Herrschaftsanspruch* 369f; s.a. Wiesehöfer, *Persien*, 94f; Gerstenberger, *Israel*, 40; Uehlinger, *Persianisms*.

⁵⁶ Vgl. Willi, *Leviten*, 83.

⁵⁷ Vgl. Dirksen, *Future*.

⁵⁸ Vgl. die Beiträge in dem Sammelband Graham / Høglund / McKenzie, *Chronicler*; sowie Knoppers, *Historiography*.

Riechen, Schmecken, Fühlen) wahrnehmbar wird. Darüber hinaus schreibt die Chronik dem Verzehr von Speisen und Getränken eine soziologische Funktion zu, insofern sie durch die Wiederholung der Handlung eine Verbindung zwischen allen Festteilnehmenden über alle Zeiten hinweg in der Erinnerung erzeugt.⁵⁹ Jahwes Präsenz gilt kollektiv allen anwesenden Festteilnehmenden und lässt weder soziale noch lokale Unterschiede aufkommen.

Ferner erteilt die Chronik zeitlichen Differenzen eine Absage. Die Chronik verbindet damit das Ziel, dass die Vergegenwärtigung der heilvollen Momente in der Zeit nicht allein eine rückwärtsgewandte *Erinnerung* aufruft, sondern die heilvolle Nähe Jahwes auch für weitere Zeiten in Gegenwart und Zukunft realisiert. Die Erinnerung leistet eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit, die auf die adäquate Gestaltung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebenswelt zielt. Die Erinnerung der Festteilnehmenden wird dabei zum Pool der Zeitenverschmelzung, wie die Chronik es selbst anregt. Der von ihr in 2Chr 6,15 verwendete Zeitmarker „so wie es heute ist“⁶⁰ in der Bitte Salomos greift über die dargestellte historische Situation der Tempelweihe hinaus und vergegenwärtigt den Zustand von Jahwes heilvoller Präsenz in seinem Tempel unter seinem Volk. In der Wiederholung der Feste geschieht eine *Vergegenwärtigung*, mit der die Geschichte in die eigene Zeit hineingeholt wird, indem die Gegenwart das in der Vergangenheit Erlebte erneut erlebbar macht. Die Erinnerung verbindet die jeweils kontextuell Feiernden mit den früheren Festteilnehmenden, indem es die verschiedenen Generationen in einer Erlebnismgemeinschaft zusammenbindet, die durch kulturelle „connections of smell and taste with memory“, was „persons associate with important moments“, generiert wird.⁶¹ Die Chronik legt mit ihrer Konzeption eine Deutung der Geschichte vor, die in der Erinnerung rezipiert und bewahrt werden soll.⁶² Damit hat die Interpretation der Volksfeste der Geschichte eine Relevanz für die Zeit der Chronik (wie auch für ihre späteren Rezipienten und Rezipientinnen), weil sie in den Feiern beispielhaft abbildet, wie eine heilvolle Weltordnung realisiert werden konnte und immer wieder unter Wiederholung der relevanten Marker der Opferfeierlichkeiten realisiert werden kann.

Zur Darstellung der prägenden Marker setzt die Chronik idiomatische *Bausteine* ein, in deren Zentrum der ordnungsgemäß zelebrierte Tempelkult steht. Die ordnungsge-

⁵⁹ Vgl. Altmann, Meals 47: „ability to trigger past experiences of consumption“ mit „similar consumption“ der jeweils feiernden Generation der gegenwärtigen Festversammlung. Ferner verweist er auf einen psychosomatischen Effekt beim Essen, insbesondere beim Geruch der Speisen, der sich in der Erinnerung im Gehirn einlagert und zum späteren Abruf zur Verfügung steht (a.a.O. 53f.59).

⁶⁰ Die Wendung מִלְּאֵת כִּי־הוּא הַיּוֹם ist zwar eine wörtliche Rezeption von 1Kön 8,24, doch verwendet die Chronik hier das dtr „Heute“ zur Interpretation der bleibenden Relevanz der Nähe Jahwes. Charakteristisch ist, dass an dieser entscheidenden Stelle das „Heute“ bewahrt und nicht verändert wird.

⁶¹ So. Altmann, Meals 69.70.

⁶² Vgl. Ben Zvi, Remembering; Pakkala, Transmission.

mäße Durchführung beschränkt sich in der Konzeption der Chronik allerdings nicht allein auf die kultischen Opfervorgänge an sich, sondern schließt deren Ausgestaltung in den Kultfeiern mit Musik und Gesang, Dank und Lob Gottes, wie sie stellvertretend von den Leviten dargeboten werden, mit ein. Ferner kommt dem gemeinsamen Verzehr von Speisen und Getränken eine Bedeutung zu, weil sie Ausdruck der kollektiven aktiven Teilnahme der Festgemeinschaft sind und damit eine soziologische Funktion zur Bildung von Gemeinschaft der Gruppe „ganz Israel“ wahrnehmen. Wenn das Tempelpersonal schließlich die Volksfeste mit dem Segnen der Festteilnehmenden beendet (2Chr 30,27), so bringt es als Mittler Gottes seinen Heilswillen zu den Menschen in die Welt. Dadurch wird die Weltordnung von Gottes heilvoller Gegenwart, jedenfalls punktuell, erfüllt. Die Vergegenwärtigung wiederholt diese punktuellen Momente der Geschichte in der Gegenwart und realisiert damit immer wieder im analogen Vollzug die heilvolle Weltordnung für die jeweils gegenwärtige Generation.

Wie sich in den Festfeiern zeigt, ist die Chronik geprägt von einem Konzept der *Identität* des Volkes Gottes, das seine Mitglieder als Gesamtheit trotz temporaler und lokaler Diversität verbindet. Die Chronik verbindet mit dieser Konzeption die Erwartung, dass die Vergegenwärtigung der Volksfeste für „ganz Israel“ in der Erinnerung jeweils neu relevant wird.

Mit den Worten von Peter Altmann lässt sich festhalten: „Celebratory meals include a comparatively extravagant menu, making them powerful mnemonic symbols for identity construction in the social, religious, and political senses.“⁶³

Der Tempel als Identität stiftender Mittelpunkt überspannt Zeiten und Orte. Er verbindet das gegenwärtige Israel mit dem Israel der Geschichte und gibt an, welche Marker in der Zukunft gelten sollen. Auf den Tempel ist die Gruppe der feiernden Festgemeinschaft bezogen; von dort her erhalten sie ihre religiöse und kulturelle Identität.⁶⁴ Indem die Volksfeste auf den Tempel ausgerichtet sind, leisten sie einen Beitrag zur Bildung von Identität in der Zeit des Zweiten Tempels. Gleichzeitig ist der Tempel der theologische Mittelpunkt der von Jahwes Präsenz bestimmten Weltordnung, wie sie allen Israeliten gilt, unabhängig davon, ob sich ihre Wohn- und Aufenthaltsorte in Juda oder in der weltweiten Diaspora befinden, insofern sie sich die Konzeption der Chronik zu Eigen machen.

⁶³ Altmann, Meals 70; er bezieht sich dabei auf neurobiologische Studien.

⁶⁴ Zu dieser Funktion von Volksfesten als antike Mahlgemeinschaften vgl. Altmann, Meals, 39.47. 54.61f.67 u.ö., der betont, dass sich über das gemeinsame Essen sowohl eine Gruppenidentität als auch eine Individualidentität einstellt, die von der im Text beschriebenen Erfahrung generiert wird. Deswegen urteilt er: „Consumption carries particular importance for socio-religious identity formation in Judah“ (67). Altmann bezieht dies auf die Mahlgemeinschaften, wie sie von den Deuteronomisten geschildert werden (Dtn und DtrG). Diese Einschätzung trifft aber auf die Chronik in gleicher Weise zu, vielleicht sogar in noch stärkerem Maße, da die Volksfeste in der Chronik einen höheren Stellenwert als im DtrG haben (s.o.).

Mit ihrer Geschichtsdeutung konstruiert die Chronik ein Identitätsangebot an ganz Israel, das Zeiten und Orte übergreift. Ganz Israel ist in Vergegenwärtigung der Volksfeste gemeinsam im Lob Gottes vereint, zeitübergreifend und ortsunabhängig, sofern eine Zustimmung zum Deutungsangebot der Geschichte und Lebenswelt, wie die Chronik dies konzeptionalisiert, geschieht und das Volk mit einem „Amen“ akklamiert (1Chr 16,36).

ABKÜRZUNGEN

- HAH¹⁷ Gesenius, Wilhelm (Hg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, in Verbindung mit H. Zimmern, W. Max Müller, O. Weber, bearbeitet von Frants Buhl, Neudruck der 17. Auflage (1915), Berlin u.a.: de Gruyter, 1962
- HAH¹⁸ Gesenius, Wilhelm (Hg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unter verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rüterswörden, Johannes Renz, bearbeitet und hg. v. Rudolf Meyer, Herbert Donner, 18. Auflage, Lieferungen 1–3, Berlin u.a.: de Gruyter, 1987–2003
- HAL Ludwig Köhler, Walter Baumgartner (eds.), Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, bearbeitet von Johann Jakob Stamm, Leiden: Brill, ³1990ff
- KBL Ludwig Köhler, Walter Baumgartner (eds.), Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Wörterbuch zum hebräischen Alten Testament in deutscher und englischer Sprache. A Dictionary of the Hebrew Old Testament in English and German. Wörterbuch zum aramäischen Teil des Alten Testaments in deutscher und englischer Sprache. A Dictionary of the Aramaic Parts of the Old Testament in English and German, Leiden: Brill, 1953

LITERATUR

- Altmann, Peter, Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in their Ancient Near Eastern Context (BZAW 424), Berlin u.a.: de Gruyter, 2011
- Bae, Hee-Sook, Vereinte Suche nach JHWH. Die Hiskianische und Josianische Reform in der Chronik (BZAW 355), Berlin u.a.: de Gruyter 2005
- Ben Zvi, Ehud, About Time. Observations About the Construction of Time in the Book of Chronicles, in: HBT 22 (2001), 17–31
- Ben Zvi, Ehud, Observations on Josiah's Account in Chronicles and Implications for Reconstructing the Worldview of the Chronicler, in: Y. Amid, Ben Zvi, I. Finkelstein, O. Lipschits (eds.), Essays on Ancient Israel in its Near Eastern Context. A Tribute to N. Na'aman, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, 89–106
- Ben Zvi, Ehud, Remembering the Prophets through the Reading and Rereading of a Collection of Prophetic Books in Yehud. Methodological Considerations and Explorations, in: Ben Zvi and C. Levin (eds.), Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah (FAT 85), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 17–44
- Benzinger, Immanuel, Die Bücher der Chronik, KHC 20, Tübingen u.a.: Mohr Siebeck, 1901
- Berquist, Jon L., Judaism in Persia's Shadow. A Socio and Historical Approach, Minneapolis: Wipf & Stock 1995

- Berquist, Jon L., *Constructions of Identity in Postcolonial Yehud*, in: O. Lipschits and M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, 53–66
- Boda, Mark J., *Gazing Through the Cloud of Incense: Davidic Dynasty and Temple Community in the Chronicler's Perspective*, in: P.S. Evans and T.E. Williams (eds.), *Chronicling the Chronicler. The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013, 215–246
- Braun, Joachim, *Die Musikkultur Altisraels / Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen* (OBO 164), Freiburg, Schweiz / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999
- Briant, Pierre, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Translated by P.T. Daniels, Winona Lake: Eisenbrauns, 2002
- Brown, Roddy L., *Solomon, the Chosen Temple Builder. The Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles*, in: JBL 95 (1976), 581–590
- Carter, Charles E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOT.S 294), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999
- De Vries, Simon J., *Moses and David as Cult Founders in Chronicles*, in: JBL 107 (1988), 619–639
- Dillard, Raymond B., *Reward and Punishment in Chronicles. The Theology of Immediate Retribution*, WThJ 46 (1984), 164–172
- Dirksen, Piet B., *The Future in the Book of Chronicles*, in: P.J. Harland and C.T.R. Hayward (eds.), *New Heaven and New Earth – Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston* (VT.Sup 77), Leiden u.a.: Brill 1999, 37–51
- Dirksen, Piet B., *1 Chronicles, Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven u.a.: Peeters, 2005
- Dyck, Jonathan E., *The Theocratic Ideology of the Chronicler*, BIS 33, Leiden u.a.: Brill, 1998
- Evans, Paul S., *Historia or Exegesis? Assessing the Chronicler's Hezekiah-Sennacherib Narrative*, in: P.S. Evans and T.E. Williams (eds.), *Chronicling the Chronicler. The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013, 103–120
- Galling, Kurt, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia übersetzt und erklärt* (ATD 12), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954
- Gerstenberger, Erhard S., *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v.Chr.* (BE 8), Stuttgart: Kohlhammer 2005
- Gese, Hartmut, *Die Sühne*, in: Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen: Mohr Siebeck, ²1983, 85–106
- Grabbe, Lester L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Vol. 1 Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (LSTS 47), London: T&T Clark, 2004
- Graham, M. Patrick, Kenneth G. Hoglund, Steven L. McKenzie (eds.), *The Chronicler as Historian*, JSOT.Sup 238, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997
- Graeme, A.A., *Synoptic David: The View from Chronicles*, in: K.L. Noll and B. Schramm (eds.), *Raising up a Faithful Exegete. Essays in Honor of Richard D. Nelson*, Winona Lake: Eisenbrauns 2010, 117–128
- Greenfield, Jonas C., Bezael Porten (eds.), *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Aramaic Version. Text, Translation and Commentary, CII, (Corpus Inscriptionum Iranicarum. P.01 5,1)*, London: Lund Huphries 1982

- Grund, Alexandra, „Dankt JHWH – singt ihm, spielt ihm!“ (1 Chr 16,8f.). Zum Zusammenhang von Dank und Kultmusik in den Chronikbüchern, in: A. Grund, A. Krüger, F. Lippke (Hgg.), *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur*, FS B. Janowski, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013, 410–431
- Häfner, Gerd, Konstruktion und Referenz. Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion, in: K. Backhaus und G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktion in Geschichtstheorie und Exegese* (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006, 67–96.
- Hausmann, Jutta, Gottesdienst und Gotteslob. Erwägungen zu 1 Chr 16,8–36, in: H. Wagner (Hg.), *Spiritualität. Theologische Beiträge*, Stuttgart: Kohlhammer 1987, 83–92
- Heckl, Raik, „Keiner war wie er“: Die Unvergleichlichkeit von Hiskia und Josia im Konzept der Chronik. Zur Transformation von Vorlagen in der Literaturgeschichte von Schlüsseltexten, in: Heckl (Hg.), *Methodik im Diskurs. Neue Perspektiven für die Alttestamentliche Exegese*, BThSt 156, Neukirchen 2015, 52–81
- Im, Tae-Soo, Das Davidbild in den Chronikbüchern. David als Idealbild des theokratischen Messianismus für den Chronisten (EHS XXIII. 263), Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 1985
- Janowski, Bernd, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982
- Japhet, Sarah, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (BEATAJ 9), Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 1989
- Japhet, Sarah, *1 Chronik ausgelegt* (HTHKAT), Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 2002
- Jarrick, John, *1 Chronicles. Readings: A New Bible Commentary*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002
- Jarick, John, *The Temple of David in the Book of Chronicles*, in: J. Day (ed.) *Temple and Worship in Biblical Israel* (LBOT 442), London: T&T Clark 2006, 365–381
- Johnstone, William, Guilt and Atonement. The Theme of 1 and 2 Chronicles, in: J.D. Martin and P.R. Davies (eds.), *A Word in Season. Essays in Honour of W. McKane* (JSOT.Sup 42), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1986, 113–138
- Johnstone, William, *1 and 2 Chronicles Volume 1. 1 Chronicles 1–2 Chronicles 9 Israel's Place Among the Nations*, JSOT.S 253, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997
- Jonker, Louis C., Completing the Temple with the Celebration of Josiah's Passover?, in: *Old Testament Essays* 15 (2002), 381–397
- Jonker, Louis C., Reflections of King Josiah in Chronicles. Late Strages of the Josiah Reception in 2 Chr 34f (Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel 2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003
- Jonker, Louis C., The Chronicler's Portrayal of Solomon as the King of Peace within the Context of the International Peace Discourses of the Persian Era, in: *Old Testament Essays* 21 (2008), 653–669
- Jonker, Louis C., *Defining All-Israel in Chronicles: Multi-Levelled Identity Negotiation in Late Persian-Period Yehud* (FAT 106), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016
- Joo, S., Past no longer Present: Revision of David's Legacy in Chronicles, in: *SJOT* 26 (2012), 235–258
- Kalimi, Isaak, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten: Literar-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern* (BZAW 226), Berlin u.a.: de Gruyter 1995

- Kalimi, Isaak, The Capture of Jerusalem in the Chronistic History, in: VT 52 (2002), 66–79
- Kegler, Jürgen, und Matthias Augustin, Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk (BEATAJ 1), Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, ²1991
- Kegler, Jürgen, und Matthias Augustin, Deutsche Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk (BEATAJ 33), Frankfurt/Main et al.: Peter Lang, 1993
- Klein, Ralph W., 1Chronicles. A Commentary, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress Press, 2006
- Knoppers, Gary N., Reform and Regression. The Chronicler's Presentation of Jehoshaphat, in: Bib. 72 (1991), 500–524
- Knoppers, Gary N., Greek Historiography and the Chronicler's History. A Reexamination, in: JBL 122 (2003), 627–650
- Knoppers, Gary N., 1Chronicles 10–29. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 12A), New York u.a.: Doubleday, 2004
- Knoppers, Gary N., „To Him You Must Listen”: The Prophetic Legislation in Deuteronomy and the Reformulation in Classical Tradition in Chronicles, in: P.S. Evans and T.E. Williams (eds.), Chronicling the Chronicler. The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013, 161–195
- Labahn, Antje, Levitischer Herrschaftsanspruch zwischen Ausübung und Konstruktion. Studien zum multi-funktionalen Levitenbild der Chronik und seiner Identitätsbildung in der Zeit des Zweiten Tempels (WMANT 131), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012
- Labahn, Antje, Deutung und Bedeutung erschließen. Die Leviten als Interpreten der Tora in Neh 8,8, in: J.M. Robker, F. Ueberschaer und T. Wagner (Hgg.), Text – Textgeschichte – Textwirkung. FS S. Kreuzer (AOAT 419), Münster: Ugarit-Verlag 2014, 155–172
- Lemaire, André, Nouvelle données épigraphiques sur l'époque perse: Une première approche, in: REJ 156 (1997), 445–461
- Leuchter, Mark, From Levite to Maškil in the Persian and Hellenistic Eras, in: M. Leuchter and J.M. Hutton (eds.), Levites and Priests in Biblical History and Tradition (SBL Ancient Israel and Its Literature 9), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 2011, 215–232
- Maskow, Lars, Tora in der Chronik. Studien zur Rezeption des Pentateuchs in den Chronikbüchern (FRLANT 274), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019
- Mathys, Hans-Peter, Die Erhebung Davids zum König nach der Darstellung der Chronik, in: Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses 93 (2013), 29–47
- Merrill, Eugene H., A Commentary on 1 & 2 Chronicles (Kregel Academic Library), Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications 2015
- Miller, James Maxwell, Separating the Solomon of History from the Solomon of Legend, in: L.K. Handy (ed.), The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11), Leiden: Brill, 1997, 1–24
- Mitchell, Christine, The Ironic Death of Josiah in 2 Chronicles, in: CBQ 68 (2006), 421–435
- Oeming, Manfred, Das wahre Israel. Die „genealogische Vorhalle“ 1 Chronik 1–9 (BWANT 128), Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1990
- Ottoson, M., Sacrifice and Sacred Meals in Ancient Israel, in: T. Linders and G. Nordquist (eds.), Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, Acta Universitas Boreas / Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilisation 5, 1987, 133–136

- Pakkala, Juha, Selektive Transmission of the Past in Chronicles: Jehoiada's Rebellion in 2 Kings 11 and 2 Chronicles 22:10 – 23:21, in: E. Ben Zvi and C. Levin (eds.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah* (FAT 85), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 239–256
- Riley, William, *King and Cultus in Chronicles. Worship and the Reinterpretation of History* (JSOT.S 160), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993
- Royar, Stefan, „Denn der HERR, euer Gott, ist gnädig und barmherzig ...“. Die Gebete in den Chronikbüchern und ihre Bedeutung für die chronistische Theologie, BVB 10, Münster: Lit, 2005
- Rudolph, Wilhelm, *Chronikbücher* (HAT 21), Tübingen: Mohr Siebeck, 1955
- Rüsen, Jörn, Strukturen historischer Sinnbildung, in: Rüsen, *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Köln u.a.: Böhlau 1994, 25–34
- Ruffing, Andreas, *Jahwekrieg und Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sonderguts* (SBB 24), Stuttgart: Kohlhammer 1992
- Schniedewind, William M., *The Word of God in Transition. From Prophet to Exegete in the Second Temple Period* (JSOT.S 197), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995
- Schweitzer, Steven James, *Reading Utopia in Chronicles* (LOTS 442), New York u.a.: T&T Clark 2007
- Shaver, J.R., *Torah and the Chronicler's History Work. An Inquiry into the Chronicler's References to Laws, Festivals, and Cultic Institutions in Relationship to Pentateuchal Legislation* (Brown Judaic Studies 196), Atlanta Georgia: Scholars Press, 1989
- Sparks, James T., *The Chronicler's Genealogies. Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9* (SBL Academia Biblia 28), Atlanta, Georgia: SBL Press, 2008
- Steins, Georg, *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik*, BBB 93, Weinheim: Böhlau 1995
- Strübind, Kim, *Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie* (BZAW 201), Berlin u.a.: de Gruyter, 1991
- Throntveit, Mark A., *The Idealization of Solomon as the Glorification of God in the Chronicler's Royal Speeches and Royal Prayers*, in: L.K. Handy (ed.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11), Leiden: Brill, 1997, 411–427
- Throntveit, Mark A., *The Relationship of Hezekiah to David and Solomon in the Books of Chronicles*, in: M.P. Graham (ed.) *The Chronicler as Theologian* (LBOT 371), London: T&T Clark 2003, 105–121
- Tiño, Jozef, *King and Temple in Chronicles. A Contextual Approach to their Relations* (FRLANT 234), Göttingen: Vandenhoeck & Rurecht 2010
- Uehlinger, Christoph, 'Powerful Persianisms' in Glyptic Iconography of Persian Period Palestine, in: B. Becking, M.C.A. Korpel (eds.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (OTS 24), Leiden: Brill 1999, 134–179
- van Seters, John, *The Chronicler's Account of Solomon's Temple-Building: A Continuity Theme*, in: M.P. Graham, K.G. Hoglund, S.L. McKenzie (eds.), *The Chronicler as Historian* (JSOT.S 238), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 283–300
- Weber, Beat, *Der Asaph-Psalter. Eine Skizze*, in: B. Huwiler, H.-P. Mathys, B. Weber (Hg.), *Prophetic und Psalmen*. FS K. Seybold (AOAT 280), Münster: Ugarit-Verlag 2001, 117–141

- Weber, Beat, Asaf – ein Name, seine Träger und ihre Bedeutung in biblischen Zeiten, in: M. Witte, J.E. Diehl (Hg.), *Orakel und Gebete* (FAT II.38), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 235–259
- Welten, Peter, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (WMANT 42), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1973
- Welten, Peter, *Lade – Tempel – Jerusalem. Zur Theologie der Chronikbücher*, in: A.H.J. Gunneweg, O. Kaiser (Hgg.), *Textgemäß*, FS E. Würthwein, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 169–183
- Wiesehöfer, Josef, *Das frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs* (Beck Wissen), München: Beck 1999
- Willi, Thomas, *Late Persian Judaism and Its Conception on an Integral Israel according to Chronicles. Some Observations on Form and Function of the Genealogy of Judah in 1 Chronicles 2.3–4.23*, in: T.C. Eskenazi, K.H. Richards (eds.), *Second Temple Studies. 2. Temple and Community in the Persian Period*, JSOT.S 175, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 146–162
- Willi, Thomas, *Levit, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext*, in: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer in Zusammenarbeit mit K. Ehlers (Hgg.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 75–98
- Willi, Thomas, *Der Weltreichsgedanke im Frühjudentum. Israel, Menschheit und Weltherrschaft in den biblischen Chronikbüchern*, in: C. Maier, R. Liwak, K.-P. Jörns (Hgg.), *Exegese vor Ort*, FS P. Welten, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, 389–409
- Willi, Thomas, *Das davidische Königtum in der Chronik*, in: R. Lux (Hg.), *Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 16), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 71–87
- Willi-Plein, Ina, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (SBS 153), Stuttgart: Kohlhammer 1993
- Williamson, Hugh G.M., *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1977
- Williamson, Hugh G.M., *The Temple in the Books of Chronicles*, in: Williamson, *Studies in Persian Period History and Historiography* (FAT 38), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 150–161
- Willis, T.M., „Eat and Rejoice Before the Lord“. The Optimism of Worship in the Deuteronomistic Code, in: M.P. Graham and R.R. Mars (eds.), *Worship and the Hebrew Bible* (JSOT.Sup 284), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, 276–294
- Wright, John Wesley, *The Innocence of David in 1 Chronicles 21*, in: JSOT 18 (1993), 87–105;
- Wright, John Wesley, *The Founding Father: The Structure of the Chronicler's David Narrative*, in: JBL 117 (1998), 45–59
- Young, Robb Andrew, *Hezekiah in History and Tradition* (VT.Sup 155), Leiden: Brill 2012/2017

Michael LABAHN

JESUS DER MACHTVOLL DIENENDE HIRTE

NARRATIVE ÜBERLEGUNGEN ZU Mk 6,30–44 IM HORIZONT DER MARKINISCHEN KREUZESTHEOLOGIE

I EINFÜHRUNG

Die Arbeit mit Wundergeschichten führt in der neutestamentlichen Theologie und Hermeneutik eher zu Frust als Lust. Geschichten, die einmal als „des Glaubens liebstes Kind“ bezeichnet werden konnten,¹ unterliegen in der kritischen neutestamentlichen Exegese auf verschiedenen Ebenen einschneidender Kritik.² Entmythologisiert,³ formgeschichtlich negiert⁴ oder redaktionsgeschichtlich nivelliert,⁵ werden sie als Ausdruck für ein unkritisches oder vorkritisches Weltbild oder ein naives Christus- bzw. Gottessbild gelesen, das dem Menschen der Gegenwart nichts mehr sagen kann. Dieses Problem wird durch die Forschung in die frühchristlichen Sinnbildungen selbst zurückgespiegelt. So werden etwa die markinischen Wundererzählungen auf Wunderquellen zurückgeführt, die der Evangelist aufgenommen hat.⁶ Zwischen seiner literarischen Innovation der Jesusvita und der Wundertradition tut sich eine kritische Distanz

¹ In der kritischen Reaktion des Faust auf den Engelchor: „Was sucht ihr, mächtig und gelind, / Ihr Himmelstöne mich am Staube? / Klingt dort umher, wo weiche Menschen sind / Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube / Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. / Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben, Woher die holde Nachricht tönt;“ von Goethe, *Faust*, 54f.

² Aus der vielfältigen Literatur zu den neutestamentlichen Wundergeschichten und ihrer Hermeneutik vgl. z.B. das *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen 1* (64–67: Liste mit so genannter „Basisliteratur“) sowie die Sammlung *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen*, s.a. Herzer, „Wundergeschichten“, 233–251; Lindemann, „Wunder“, 346–367; Lohse, *Wundertaten*.

³ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*; die Darstellung von und die Diskussion um Bultmanns Thesen ist umfangreich; an dieser Stelle möchte ich lediglich auf meinen neueren Diskussionsbeitrag verweisen: Labahn, „Wundergeschichten“, 393–414, bes. 395–406, sowie das *Bultmann Handbuch* und daraus bes.: Klumbies, „Mythos“, 383–389.

⁴ Z.B. Berger, *Formgeschichte*, 305; ders., *Formen*, 362. Mit Zimmermann, „Wundererzählungen“, 22–32, halte ich weiterhin an der literarischen Gattung „Wundererzählung“ fest, in der sich nicht ausschließlich ein antikes Wirklichkeitsverständnis abbildet, sondern ausweisbare Erzählelemente in unterschiedlicher Pragmatik aktualisiert werden; zu den in der folgenden Analyse beachteten Bauelementen vgl. grundlegend Theißen, *Wundergeschichten*.

⁵ Vgl. in Bezug auf die markinische Version der Speisung der 5000 unten S. 255 Anm. 35.

⁶ Z.B. Achtemeier, *Jesus*, 55–116; Kuhn *Sammlungen*, 191–213, kritisch Koch, *Bedeutung*, 30–39; Kertelge, *Wunder*, 48.

auf. Damit werden die traditionellen markinischen Wundererzählungen oftmals als eine Negativfolie für die markinische Pragmatik und Theologie⁷ verstanden.⁸

Meine Gegenthese lautet, und damit ordne ich mich in die Neubewertungen des Sinnbildungspotentials von Wundererzählungen ein,⁹ dass die markinischen Wundergeschichten von ihrem Erzähler absichts- und sinnstiftend in die biographische Form des „Evangeliums“¹⁰ eingefügt und neuerzählt werden. Die markinische Speisung der 5000 als Teil der Sequenz aus Speisungs- und Seewandelerzählung (Mk 6,30–52) ist als narrative Entfaltung markinischer Christologie zu lesen. In kritischer Aufnahme von bereits in der Forschung diskutierten Sinnlinien zur Passionsgeschichte (Einsatzungsworte: Mk 14,22) wird die Sequenz unter Beachtung des Verstehens und Nichtverstehens der Jünger und der indirekt-narrativen Darstellung Jesu als einem machtvollen Hirten im Horizont der markinischen Kreuzestheologie¹¹ verortet.¹²

Methodisch ist der Ausgangspunkt eine narrativ basierte Figurenanalyse des Textes,¹³ die sich als Teil des kritischen Methodenkanons versteht, wie er in vielen Lehrbüchern neutestamentlicher Exegese mit unterschiedlicher Terminologie vorgeschlagen wird.

2 KURZANALYSE DER MARKINISCHEN SPEISUNG DER 5000 IM RAHMEN DER SEQUENZ AUS SPEISUNGS- UND SEEWANDLERZÄHLUNG (MK 6,30–52)

2.1 STARKE CHARAKTERE UND EIN ORIENTIERUNGSLOSES VOLK – DIE MARKINISCHE HINFÜHRUNG ZUM SPEISUNGSWUNDER

Trotz kontroverser Gliederungsvorschläge in der Forschung¹⁴ ist Mk 6,30–34 aufgrund der genutzten Begrifflichkeit, der inhaltlichen Ausrichtung sowie der Anfangs-

⁷ Zur markinischen Forschungsgeschichte vgl. die Einführung von Dormeyer, *Markusevangelium*; zum Messiasgeheimnis und zum Unverständnis der Jünger auch in den Wundergeschichten: aaO., 201f.

⁸ Anders schon Kertelge, *Wunder*, 18f.

⁹ Vgl. zu den Neubewertungen z.B. Alkier, *Wunder*; Zimmermann, „Wundererzählungen“, passim. S.a. Labahn, „Wunder“, 369–393; ders., „Wundergeschichten“, 393–414.

¹⁰ Vgl. zum Bezug auf die antike Gattung der Biographie wieder Dormeyer, „Evangelium“, 15–27.

¹¹ Zur markinischen Kreuzestheologie z.B. Cuvillier, „Kreuzestheologie“, 107–150; s.a. Ebner, „Kreuzestheologie“, 151–168; Schnelle, „Kreuzestheologie“, 236–242.

¹² Dass die Kreuzestheologie im Markusevangelium narrativ entfaltet wird, hat Klumbies, „Kreuzestheologie“, 93–110, gezeigt, der seine Überlegungen an Mk 15,33–39 erprobt hat. Im Rahmen des klassischen Modells einer redaktionell-markinischen „Wunderkritik“ erkennt auch Kollmann, „Art. Wunder IV“, 394, die Tendenz, die markinischen Wundergeschichten „im Rahmen der Messiasgeheimnistheorie von der Kreuzestheologie her“ zu erzählen.

¹³ Neben den Taten und Sprechhandlungen der Erzählfiguren werden die Erzählkommentare herangezogen, die bisweilen die Innenansicht des Helden (vor allem Mk 6,34) und damit eine Art Selbstcharakterisierung enthalten; damit finden auch indirekte wie implizite Charakterisierungen bei der Analyse Berücksichtigung.

¹⁴ Zu den unterschiedlichen Abgrenzungen der Speisungsgeschichte vgl. die Kommentare oder die Monographien zu den markinischen Wundergeschichten.

und Endsignale als sehr dicht und teilweise auch redundant formulierte Einleitung der Speisungsgeschichte der 5000 zu lesen.¹⁵ In ihr werden die grundlegenden Verstehenssignale für die Problemstellung und ihre Lösung durch ein Geschenkwunder¹⁶ vorgestellt, die die Erzählung mit ihrem Figureninventar (die Jünger bzw. Apostel Jesu, das Volk und Jesus als Zentralfigur) in der Episode vorgibt.¹⁷

2.2 DAS ORIENTIERUNGSLOSE VOLK UND DIE VERSPRENGTEN JÜNGER – DIE HIRTENMETAPHER IN MK 6,34; 14,27F. ALS EINE SINNSTIFTENDE MINIATUR ZWISCHEN MACHTTAT UND KREUZ

Nach der Darstellung der zurückkehrenden Jünger und der Not mit dem anstürmenden Volk wechselt in V.34 der Fokus der Erzählung zu Jesus, dessen innerliche Bewegung berichtet wird:

Mk 6.34:

Und als er ausstieg,
sah er die große Volksmasse
und er fühlte mit ihnen,
denn sie waren wie Schafe,
die keinen Hirten haben.

¹⁵ Auch Mk 6,31 mit der typisch markinischen Motivik des großen Andrangs der Volksmassen (z.B. 2,2; 3,7f.), der durch Jesu außergewöhnliches Wirken begründet ist und ihn zum Rückzug zwingt (Mk 1,35.45), bereitet die Situation für die Massenspeisung vor (vgl. z.B. die Nachweise bei Gnlika, *Evangelium 1*, 254f.): Diese Massen lassen der Jesusgruppe nicht einmal Zeit zu essen (vgl. 3,20). Damit gibt der markinische Erzähler ein Stichwort vor, das in der Speisungsgeschichte eine zentrale Rolle spielt. Nach V.32 zieht sich die Jesusgruppe zurück, um mit einem Boot dem andrängenden Volk zu entgehen. Die Gruppe gelangt allein an einen „öden Ort“. Dies entspricht nicht allein der markinischen Topographie mit ihren typisierenden Ortsangaben, sondern stellt ebenso typisch dem Andrang den erfolglosen (V.33) Versuch sich zu verbergen gegenüber. Durch markinische Erzähltopoi wird das Setting des Speisungswunders vorbereitet. Auch der „öde Ort“ (V.32) spielt eine verknüpfende Rolle, da er die Einleitung in Vv.30–34 mit der Speisungsepisode, die ebenfalls am öden Ort erfolgt, zusammenhält. Die Schilderung vom Misslingen des Rückzugs vor dem anstürmenden Volk ist ein retardierendes Element, das die Schilderungen in 6,30–34 zusammenhält. Zugleich wird die Kernvoraussetzung für die folgende Speisung geschaffen, da die selbstgewählte *Verborgenheit* der Jesusgruppe durch erneute Herstellung der *Öffentlichkeit* des Verkündigers vom markinischen Erzähler aufgehoben wird. Gottes Sohn (Mk 1,1.11) kann als Verkündiger des Evangeliums unmöglich verborgen bleiben – dies zeichnet die (eschatologische) Qualität der Lehre Jesu aus.

Formal schafft die Einleitung 6,30–34 die Voraussetzungen für das folgende Geschenkwunder, indem hier das „Personal“ für das Wunder (Wundertäter, Assistenten, Hilfsbedürftige bzw. eine Volksmenge) zusammenkommt. Lediglich ein kaum sicher zu rekonstruierender Kernbestand der Einleitung wird aus der vom Erzähler nacherzählten Einleitung seiner Wundertradition stammen.

¹⁶ Zur Klassifizierung vgl. Theissen, *Wundergeschichten*, 111–114; s.a. z.B. Labahn, „Wunder“, 374–376.

¹⁷ Zur Figurenanalyse generell z.B. Bennema, *Theory*; Tolmie, *Narratology*, 39–62; Beck, *Discipleship Paradigm*. Zu den Charakteren in den markinischen Wundererzählungen bes. Bennema, „Character Analysis“, 413–426, der den Beitrag der „kleinen“ („minor“) Charaktere zur Entwicklung der Christologie in den markinischen Wundergeschichten herausstellt, wobei er vor allem auf die Antwort von „faith and discipleship“ verweist. Die Speisung der 5000 ist nicht Teil seiner Fallstudien.

(καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς,
ὅτι ἦσαν
ὥς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα).

...

Durch das Zusammenströmen des Volkes (V.33; s.a. V.32b) wurde ein Auditorium für das Lehren Jesu, aber auch für die Speisungsgeschichte geschaffen. Damit ergeben sich ein Lehren und ein Tun Jesu, die an das Werk der als Apostel vorgestellten Jünger erinnern (V.30b: οἱ ἀπόστολοι ... ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν).¹⁸

Mit der Wendung ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς lässt die Erzählung ihre Hauptfigur aktive Empathie für das Volk empfinden, die aus der Ergriffenheit durch die wahrgenommene Not zu einem existenzbewahrenden Handeln führt. Das pro-aktiv werdende Mitfühlen kann – etwas pointiert formuliert – bereits als ein Mit-Leiden dessen verstanden werden, der entsprechend dem göttlichen Plan für die vielen zu leiden haben wird (10,45: ... δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν).

In theologischer Sprache wird für die Emotion der Erzählfigur daher nicht unbegründet der theologisch aufgeladene Begriff des „Erbarmens“ verwendet,¹⁹ das in der Zuwendung, zumeist der Zuwendung Gottes, zum Objekt seines Erbarmens zum Ziel kommt. Als Grund des ‚Mitgefühls‘ Jesu wird in Anspielung auf Num 27,17 beklagt,²⁰ dass das versammelte Volk eine Menschenmenge ohne Hirten ist:

Nach Num^{LXX} 27,17 sondert Gott einen Anführer für Israel aus:

der vor ihrem Angesicht herausgehen wird
und vor ihrem Angesicht hineingehen wird
und der sie herausführt
und der sie hineinführt,
und die Gemeinschaft des Herrn soll nicht wie Schafe sein,
die keinen Hirten haben
(ἡ συναγωγὴ κυρίου ὥσεὶ πρόβατα
οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν).²¹

¹⁸ Insofern kann es nicht verwundern, dass dies den Jüngern als Erzählfiguren in V. 37a von Jesus zugetraut wird; dazu später S. 260.

¹⁹ Z.B. Pesch, *Markusevangelium I*, 350. Gnllka, *Evangelium I*, 259, spricht umfassender von der „Zuneigung Gottes zu den Menschen“.

²⁰ Die sprachliche Nähe zu Num 27,17 hat die Qualität einer Anspielung, so dass Jesus sich durch sein Handeln als eschatologische Antwort Gottes auf die Not seines Volkes erweist (vgl. mit etwas anderer Argumentation Pesch, *Markusevangelium. I*, 350; weitere Referenztexte benennt Pesch, *Wunder*, 109–111).

²¹ Übersetzung nach *Septuaginta deutsch*.

Nimmt man die kultur-, traditions- und religionsgeschichtlichen Verstehensvoraussetzungen des Hirtenbegriffs mit in den Blick, so wird durch die Fortsetzung der Erzählung und ihrer Schilderung der Handlungen Jesu aus der Beschreibung des Volkes eine christologische Chiffre.

Der Hirtenbegriff als Metapher für eine menschliche Person hat im politischen Raum eine wichtige rhetorische Funktion, wo er zum Lob oder als Kritik sowohl im alttestamentlich-jüdischen als auch im hellenistisch-griechischen und römischen Rezeptionsraum verwendet wird. Der Hirtenbegriff ist aber nicht auf den politischen Raum beschränkt. Mit dem Begriff wird ein breiteres Aufgabenspektrum des Hirten aufgerufen, das an Gottes Fürsorge und Führung seines Volkes Israel ebenso erinnert wie an das heilsversprechende Wirken antiker Gottheiten sowie an gute oder schlechte politische Anführer in Israel bzw. im weiteren hellenistischen Kulturrahmen (auch hier werden politische Führer wie Götter bezeichnet).²² Sicherheit der staatlichen Ordnung, aber auch physische Unversehrtheit, religiöse Orientierung wie auch die Leistung einer Grundversorgung machen das Wirken eines Anführers oder einer Gottheit aus; auch dem Gott Israels bzw. seinem Messias oder dem kommenden eschatologischen Propheten (Dtn 18,15–18) als Anführer seines Volkes werden diese Handlungen zugetraut.²³

Passend zu diesem Aspekt der Hirtenmetapher findet sich im Kontext der Speisungsgeschichte ein herrschaftspolitischer Aspekt²⁴ im unmittelbaren Kontext in der als willkürlich dargestellten Tötung des Täufers durch Herodes Antipas angesprochen (Mk 6,22–28).²⁵ Die Tötung des Täufers durch den römischen Klientelfürsten zeigt, dass dem Volk tatsächlich ein verantwortungsvoller politischer Führer fehlt²⁶ – ein Gedan-

²² Vgl. mit Beispielen und Belegen z.B. Lang, „Art Hirte.“ S.a. Hunziker-Rodewald, *Hirt*.

²³ So z.B. Yarbro Collins, *Mark*, 319.

²⁴ Vgl. z.B. auch Culpepper, „Mark 6:17–29,“ 162f., der auf den Kontrast zwischen dem politischen Machtmissbrauch und der Gottesreichsverkündigung Jesu verweist.

²⁵ Dass dieser Zusammenhang keineswegs zufällig ist, wird in der Erzählgliederung dadurch unterstrichen, dass diese Episode zwischen Jüngeraussendung und Jüngerrückkehr eingeschlossen ist. Die Wiederaufnahme der Jünger aussendung charakterisiert nicht allein die in der Speisungsgeschichte bedeutsame Figur der Jünger, sondern ist auch ein Resonanzkörper für den Nachklang der Herodes-episode – insbesondere angesichts Jesu Bedauerns über das hirtlose Volk.

²⁶ Für Yarbro Collins, *Mark*, 324, besteht zwischen der Speisungsszene als einfachem Mahl mit Gästen aus dem Volk (6,39) und dem Mahl des Herodes (6,21) ein Kontrast, was dem Hirtenmotiv ein herrschaftskritisches Moment gibt; s.a. Culpepper, „Mark 6:17–29,“ 161.

ke, der der politischen Hermeneutik des Markusevangeliums²⁷ Vorschub leistet.²⁸ Die Erzählung bleibt allerdings nicht ausschließlich bei dem politischen Vorzeichen stehen, sondern argumentiert theologisch und christologisch umfassender.

Gegen eine Interpretation der Hirtenmetapher als christologische Sachaussage könnte man argumentieren, dass die Verbindung mit Jesus nicht explizit vorgenommen wird, sondern der Beschreibung des Volkes (eine Gruppe „ohne Hirte“) vorbehalten bleibt. Dem sind jedoch zwei Beobachtungen entgegen zu stellen:²⁹

Der Blick auf die gerade aufgeschlagene Enzyklopädie der antiken Leser*innen zeigt,³⁰ dass die Erzählung Jesus als eine Figur vorstellt, die sich dem Volk so zuwendet, wie es von einem (guten) Hirten als Anführer zu erwarten ist. Jesus gibt durch die Lehre Sinnorientierung (Lehre) und Zuwendung (Mitgefühl) und im Speisungswunder Nahrung,³¹ Ordnung und Sicherheit³². D.h. die Darstellung Jesu entspricht dem Programm der Hirtenmetapher in positiver Hinsicht und stellt dem als hirtelos dargestellten Volk die Jesusfigur so vor, dass sie Erwartungen an einen Anführer als Hirten erfüllt.

Zur Bestätigung dieses Bildes trägt zudem die erzählte Welt der Speisung bei. War der Ort bisher mit einem der wenigen Adjektive dieser Episode als „öde“ beschrieben

²⁷ Vgl. z.B. Ebner, „Evangelium“, 110–131; Schreiber, „Caesar“, 65–85; Winn, *Purpose*; ders., „Gospel of Mark“, 91–106; vgl. die kritischen Überlegungen von Meiser, „Markusevangelium“, 129–132.

²⁸ Durch das Ankommen des Volkes aus den umgebenen Städten schafft der Erzähler zudem eine umfassende Präsenz von Menschen aus der gesamten Region (ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων); es entsteht eine repräsentative Versammlung des Volkes der anliegenden Städte und Ortschaften.

²⁹ Für Guelich, *Mark 1–8:26*, 340, formt das Hirtenmotiv hingegen mit Recht den „Christological key“ zur Speisungsgeschichte.

³⁰ Der Begriff der Enzyklopädie des Lesers wurde von Umberto Eco geprägt; vgl. Eco, *Lector*, 15ff. 94ff; s.a. Alkier, *Wunder*, 72–74; zur Rezeption des Begriffs in religions- und kulturgeschichtlicher Arbeit kurz Labahn, „Zum ‚Neuen Wettstein‘“, 272.

³¹ Die Ausstattung des Volkes mit Nahrung ist eine hervorragende Rolle politischer Anführer – vor allem des Kaisers für die Stadt Rom: vgl. z.B. Labahn, „Gabe“, 263–265.

³² So lässt Jesus in V.39 die Teilnehmer*innen an dem abendlichen Sättigungsmahl in Tischgemeinschaften lagern. Die Gruppen bilden, wie es für solche Mahlgemeinschaften üblich ist, Symposien, in denen Essen und Kommunikation erfolgen kann. Auch die Aufteilung in Tischgemeinschaften in V.40, die an die Wüstengeneration Israels (Ex 18,25; Num 31,14) oder an ein Heerlager erinnert, schreibt das Motiv von Jesus als fürsorglichem Hirten weiter, der eine chaotische Menschenmasse zu einer geordneten Herde aufgliedert und auch darin ihnen Schutz und Orientierung, also Heil vermittelt. Ein weiterer Aspekt lässt sich dem Motiv des endzeitlichen Heerlagers aus Qumran entnehmen (z.B. CD 13,1f.; 1QS 2,21–23; vgl. z.B. Gnllka, *Evangelium 1*, 260f.; Yarbrow Collins, *Mark*, 324f.): die Mahlgemeinschaft, die Jesus als Gottes Hirte mit den vielen Menschen begeht, lässt die eschatologische Hoffnung Israels, am endzeitlichen Mahl im Paradies teilzunehmen, wahr werden – die Ordnung wäre damit Teil eschatologischer Denkformen und das Abschatten des eschatologischen Freudenmahles in Mahlgemeinschaften mit Menschen, vor allem Außenseitern, denen Jesus während seiner Verkündigung begegnet; ein Erinnerungskern an den historischen Jesus, der hier zu einem Geschenk wunder „ausgewachsen“ ist.

(6,31.32.35), so erfolgt nunmehr die genannte Kontrastformulierung, die zur theologischen Aufladung des Ortes führt:

Und er befahl ihnen,
dass sie alle sich in Mahlgruppen auf dem grünen Gras (ἐπὶ τῷ ἁλῶρῳ
χόρτῳ) lagern (6,39).

Die Erwähnung des Lagerorts auf „grüner Aue“, auf die Jesus die Volksmenge lagert, erinnert direkt an Ps 23,2 (εἰς τόπον ἁλῶς – auf einen Ort von jungem grünen Gras).³³ Die Anspielung auf die Schrift bestätigt die Verbindung des Hirtenmotivs mit Jesus.³⁴ Jesu Hirtesein ereignet sich in seinem Lehren und seinem aktiven Wirken für das Volk.³⁵ Die Anspielung bestätigt im Licht des Hirtenpsalms 23, dass Jesus als guter Hirte wirkt; die Speisung konkretisiert wie das Lehren das Hirtenmotiv, ohne dass sich Jesu Zuwendung im Lehren erschöpft.³⁶

Blickt man auf die Sprachstatistik,³⁷ so scheint die Hirtenmetapher dennoch kein typisch markinisch-christologisches Motiv zu sein.³⁸ Demgegenüber ist zu beachten, dass der Begriff ποιμὴν neben der Speisungsgeschichte ein weiteres Mal im Markusevange-

³³ Vgl. z.B. Allison, „Psalm 23 (22)“, 132–137.

³⁴ S.a. Moloney, *Gospel*, 130.

³⁵ Es besteht an dieser Stelle überhaupt kein Anlass, die Lehre gegen das Wunder auszuspielen, wie es beispielsweise bei Gnika, *Evangelium* 1, 259, geschieht. Indem der Erzähler Jesus mit seiner Unterweisung beginnen lässt, erläutert er nicht allein das Hirtenmotiv, sondern führt das markinische Bild von Jesus als Lehrer aus (z.B. 6,6; s.a. 1,22.27). Zeitlich lässt die Formulierung erkennen, dass ein längeres Geschehen beginnt – Orientierung zu vermitteln ist kein kurzes Ereignis, in dem billige und einfache „Wahrheiten“, Stammtischparolen oder Schlagworte vermittelt werden, sondern bedarf Zeit und Geduld des Lehrenden und seiner Zuhörer*innen. So wird zugleich die formale Voraussetzung des Hungers geschaffen, die durch das Speisungswunder aufgelöst wird. Trotz der beinahe lakonisch und im Vorübergehen berichteten Speisung in V.42 ist der Hinweis, dass die kleine Menge der Nahrungsvorräte zur Sättigung einer großen Volksmasse ausreicht, nicht zu übergehen. Das Essen wird zu einem wirklichen Sättigungsmahl, wobei wichtig ist zu sehen, dass das körperliche Element der Sättigung nicht hinter der gewonnenen Orientierung durch den Lehrer Jesus abfällt.

³⁶ Zu Gnika, *Evangelium* 1, 263; Kollmann, „Brot“, 295.

³⁷ Das Substantiv ποιμὴν begegnet im Markusevangelium nur in 6,34 und 14,27. Matthäus 9,36 löst gegenüber der markinischen Vorlage den Zusammenhang des Hirtenmotivs mit der Lehre und Speisung durch Jesus auf; er platziert das Motiv von der hirtlosen Herde zur Begründung des Wortes von der Ernte (Mt 9,35–38), das hier die Aussendung der Zwölf (Mt 10,1–16) einleitet: der matthäische Erzähler „macht dadurch klar, daß Jüngerschaft grundsätzlich auf das Volk bezogen, d.h. Sendung ist“ (Luz, *Evangelium*, 80). Mt 9,36 übernimmt die ekklesiologisch-ethische Linie aus Mk 6,30–44, nicht aber die christologische.

³⁸ So scheint es nahe zu liegen, das Hirtenmotiv als ein mit der Speisungstradition verbundenes Motiv zu sehen: z.B. Gnika, *Evangelium* 1, 255; Schenke, *Brotvermehrung*, 77. Scheinen ab 6,39ff. nur geringe redaktionelle Eingriffe in die Wundertradition erfolgt, so könnte zumindest das an Ps 23,2 anspielende Motiv vom grünen Gras traditionell sein und damit entweder Indiz für den traditionellen Ursprung der gesamten Hirtenmetapher oder doch wenigstens – mir wahrscheinlicher – ein Katalysator für die Rede vom hirtlosen Volk sein.

lium begegnet und zwar – den kreuzestheologischen Horizont aufspannend – im Kontext der Passionsgeschichte. Nach dem letzten Mahl mit seinen Jüngern (14,12–25), das in der Brothandlung sprachlich an die Speisungsgeschichte erinnert,³⁹ verweist der markinische Jesus erneut auf die Hirtenmetapher. Auf dem Ölberg blickt er auf seine Passion und Kreuzigung und antizipiert den Verrat und die Jüngerflucht (Mk 14,27):⁴⁰

Und Jesus sagt zu ihnen:

Ihr alle werdet Anstoß nehmen,

denn es steht geschrieben:

„*Ich schlage den Hirten*

und die Schafe werden verstreut werden (διασκορπισθήσονται).“

Jesus nimmt Sach 13,7 auf⁴¹ und sieht darin eine Vorausschau auf sein eigenes Sterben und dessen Folgen. Der Hirtenbegriff ist diesmal deutlicher auf Jesus bezogen, weil er nach dem Willen Gottes⁴² an das Kreuz geht (vgl. das Programmwort 10,45 vom Einsatz des Menschensohns für die Lebensermöglichung der vielen).

Dieser zweite Beleg, der in den Kommentaren zu Mk 6,34 nicht besonders beachtet wird,⁴³ ist von entscheidender Bedeutung, weil Jesus unmittelbar vor der Verhaftung seinen Leben gewährenden Tod unter der Metapher vom (geschlagenen) Hirten ankündigt. 14,27 spricht vom Verstreut-Werden der Jünger, das die Verleugnung des Petrus (14,66–72) wie das Verlassen aller einschließlich der Jünger einschließt (14,50); erst die Wiederbegegnung mit Jesus nach Kreuz und Auferstehung (Mk 14,28 – eine Variation über die Leidens- und Auferstehungsweissagen Jesu in 8,31; 9,31; 10,32–34) wird die Lebensgemeinschaft wieder herstellen; eine Fürsorge, wie sie in der Speisungsgeschichte vorweggenommen ist:⁴⁴

³⁹ S.u. S. 261f.

⁴⁰ Vgl. Pesch, *Markusevangelium II*, 379.

⁴¹ Das Zitat aus Sach 13,7, weist aber hier nicht zu besprechende Differenzen auf; vgl. hierzu zur Diskussion vgl. Hübenthal, *Transformation*, 222–224.

⁴² S.a. Guttenberger, *Gottesvorstellung*, 54. 116.

⁴³ Ausnahmen stellen beispielsweise dar: Kollmann, „Brot“, 298 (die hirtelose Herde lässt eine „christologische Rezeption von Ps 23“ erkennen); s.a. Ernst, *Evangelium*, 190. 191 „Jesus ist im Bild des endzeitlichen Hirten, der seine Schafe zu satten Weideplätzen führt, ... dargestellt“. In ihrer Kommentierung zu Mk 14,27 spricht Gielen, *Passionserzählung*, 98, davon, dass sich die Jünger „wie hirtelose Schafe zerstreuen.“ Aber diese sachlich zutreffende Beobachtung wird weder explizit auf Mk 6,34 bezogen, noch für die Exegese weiter ausgeführt.

⁴⁴ S.a. Moloney, *Gospel*, 288.

Aber nachdem ich auferweckt worden bin,
werde ich euch nach Galiläa vorweggehen⁴⁵
(ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με
προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν).

Die von Kreuz und Auferstehung her kommende erneute Gemeinschaft Jesu mit den Seinen wird trotz der Wiederaufnahme in 16,7 vom Markusevangelium nicht berichtet, sondern spiegelt sich in der Wirklichkeit der nachösterlichen markinischen Gemeinde wieder.⁴⁶

Sandra Hübenthal, die an der ekklesiologischen Pointe interessiert ist, hat diese Sinnlinie zwischen den Hirtenstellen in 6,34–44 und 14,27 deutlich erkannt und notiert:

„... diese beiden Verweise machen es möglich, Jesus auch als einen Hirten zu verstehen, der um die Seinen besorgt ist, sie führt und nährt. Der Zusammenhalt der Herde läuft dabei über den Hirten – ohne ihn sind die Schafe nichts ... Doch Jesus hat diese Hirtenfunktion über seinen Tod hinaus. Durch die Auferstehung bleibt er die Leitungsfigur für die Seinen und wird sie weiter führen“.⁴⁷

Der Hirtenbegriff hat die Lebensgemeinschaft der Herde mit im Blick, die durch sein stellvertretendes Sterben ermöglicht ist. Beide Hirtenaussagen gehören in markinischer Diktion zusammen und bilden eine *Hirtensinnlinie*, die durch den Hirtenbegriff, die Schriftreferenz und das Thema Trennung / Gemeinschaft verbunden sind. In dieser semantischen Miniatur entwickelt die Identifikation des Sprechers Jesu mit dem Hirten von 14,27 die indirekte Kennzeichnung Jesu von 6,34 weiter, so dass eine kreuzestheologische Sinnlinie zu erkennen ist, die Lehre und Speisungswunder in einen Zusammenhang mit dem Dienst Jesu stellt, der ihn zu seinem stellvertretenden Tod führt.

2.3 ZWISCHEN NICHT-VERSTEHEN UND DIENEN – DIE KREUZES-HERMENEUTISCHE FUNKTION DER JÜNGERDARSTELLUNG IN SPEISUNGS- UND SEEWANDELGESCHICHTE

Neben dem Hirtentitel als christologisch-semantischer Sinnlinie ist ein Blick auf die Jüngerdarstellung und auf ihr Unverständnis aussichtsreich, um die Verortung der Speisungsgeschichte im kreuzestheologischen Horizont, aber auch in der ekklesiologischen Schlussfolgerung zu vertiefen. Die Jünger sind im Markusevangelium ein am-

⁴⁵ Für Pesch, *Markusevangelium II*, 381, liegt im Verb προάγω ein *terminus technicus* der Hirten-sprache vor, die als „voranziehen“ des Hüters zu begreifen ist; mit Gnllka, *Evangelium 2*, 253, ist die sprachliche Festlegung kritisch zu werten, aber das Verb dennoch im semantischen Kontext „von Hirt und Herde“ zu verstehen; gegen Ernst, *Evangelium*, 424, der das „Meister-Schüler“-Verhältnis fokussiert sieht.

⁴⁶ S.a. Gielen, *Passionserzählung*, 99.

⁴⁷ Hübenthal, *Transformation*, 224.

bivalenter Charakter;⁴⁸ diese Ambivalenz ist nicht historisch, sondern literarisch zu verstehen. Sie steht im Dienst der theologischen und pragmatischen Ausrichtung des Jesustextes. Einerseits dienen die Jünger und ihre berichteten Interaktionen mit Jesus – um wesentliche Linien zu benennen – seiner Charakterisierung als Zentralfigur, andererseits aber auch der Pragmatik als Referenzgröße für die Adressat*innen.

2.3.1 Unverständnis und Verantwortung – die Jüngerdarstellung zwischen Textfigur und pragmatischer Modellfigur

Die Jünger werden in Mk 6,30 zunächst als eine starke und erfolgreiche Figur vorgestellt und mit dem Begriff „Apostel“⁴⁹ eingeführt; entsprechend seiner Grundbedeutung sind sie die, die Jesus in Mk 6,6–13 jeweils zu zweit zur Verkündigung samt Vollmacht über Dämonen ausgesendet hat (Mk 6,7). Der Exkurs über Herodes, der in 6,14–29 zwischen Aussendung und Versammlung platziert ist, gibt ihrem bereits in 6,12f. zusammengefassten Wirken eine zeitliche Dehnung, die in der Erzählung eine Lücke („gap“) schafft,⁵⁰ in der die Jünger ihre eigenständige und erfolgreiche Mission ausüben konnten.⁵¹ Dies wird durch den Kurzbericht über ihr erfolgreiches Handeln und ihr Lehren bestätigt (6,30: καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν⁵²).⁵³ Die Jünger sind folglich zu Beginn der Speisungsgeschichte als Erzählfiguren mit einem eigenen gelingenden Verkündigungswirken ausgestattet.⁵⁴

⁴⁸ Zur Jüngerfigur im Markusevangelium sind verschiedene wichtige Studien und Aufsätze mit unterschiedlicher Methodik und Ergebnissen erschienen; vgl. z.B. Klauck, „Rolle,“ 1–26; Struthers Malbon, „Importance,“ 58–86; dies., „Disciples/Crowds/Whoever,“ 104–130; dies., *Mark's Jesus*; dies., „Characters,“ 45–69; Danove, „Narrative Rhetoric,“ 21–38; Williams, *Followers*. S.a. Labahn, „Jesus,“ II.3.

⁴⁹ Die Spannung zwischen der Darstellung ihres erfolgreichen Wirkens als von Jesus Gesandte („Apostel“) in 6,30 und ihrem Verstehensdefizit in der Forderung zur Entlassung des Volkes und dem Unverständnis in der Vorbereitung des Speisungswunders (6,35–38; s.a. Yarbrow Collins, *Mark*, 324) stellt Handlungs- und Identifikationsofferten für die Adressat*innen heraus.

⁵⁰ Der Exkurs lässt eine zeitlich andauernde Lücke für das in 6,12f.30a notierte Handeln der Jünger entstehen; zur literarischen Technik von „gaps“ vgl. Labahn, „Lücken,“ 163–188.

⁵¹ Zu den vollmächtig lehrenden Jüngern vgl. Hershmann, *Jesus*, 106. 110f., der allerdings einen – m.E. nicht überzeugenden – Vorrang des Wirkens über das Lehren feststellt. Eine Interpretation vom Lehren Jesu in 6,34 ist nach Auskunft des Index nicht gegeben.

⁵² Beachtenswert ist, dass die zusammenfassende Erinnerung an das Jüngerwirken die Verben „Tun“ und „Lehren“ umfasst; dies entspricht der Darstellung Jesu in Mk 6,34–44, wo er allerdings zunächst die nach Orientierung suchende Volksmenge lehrt und dann pro-aktiv zu ihren Gunsten handelt.

⁵³ Mk 6,30 bereitet die gesamte Episode vor und ist damit Werk des Evangeliumserzählers, der mit dieser Wiederaufnahme der Jüngeraussendung und ihrer herausragenden Platzierung den Blick der folgenden Speisungsgeschichte besonders auf die Jünger legt.

⁵⁴ Der Verzicht auf „Brot“ als Teil des Verzichts auf weltliche Güter (Mk 6,8f.) stellt ein Bindeglied zu den Speisungsgeschichten mitsamt Unverständnis dar: Mk 6,8 (kein Brot). 37.38 (nicht genug Brot).41.44 (Speisung der 5000). 52 (Unverständnis); 8,4–6 (Speisung der 4000). 14 (Brot vergessen).16.17.19 (Unverständnis).

In der folgenden Speisungsepisode kann von den Leser*innen erwartet werden, dass die Jünger entsprechend handeln. Diese Erwartung der Leser*innen wird jedoch nicht erfüllt. Am Knotenpunkt der Episode werden die Jünger nicht mehr als Apostel, sondern als Jünger (V.35) bezeichnet. Hier erinnern die Jünger Jesus eigenaktiv an die Not des Hungers der Zuhörer*innen. Damit unterbrechen sie sein Lehren in direkter Rede mit Hinweis auf den öden Ort und die späte Stunde (V.35a). Sie ermahnen den Hirten, dass die Menschenmassen den sie unterweisenden Jesus verlassen, um in den Dörfern und Höfen das Notwendige zu kaufen.

Die Aufforderung der Jünger an Jesus: „Entlass sie!“ (ἀπόλυσον αὐτούς; 6,36) löst die Sinnbildungsgemeinschaft von V.34b auf. Die Sprechhandlung der Jünger unterbricht Jesu Wirken als Hirte und traut dem mitleidsvollen, sich erbarmenden Lehrer Jesus nicht zu, das Wohl seiner Adressat*innen im Blick zu haben. Sie lassen ihn nicht das tun, was Jesus in dieser Situation zu tun hat.⁵⁵ Damit widerspricht ihr Vorschlag der anvisierten Lagerungsszene auf dem grünen Gras, in der Jesus mit Ps 23,2 die Volksmasse auf grüner Aue weiden lässt.⁵⁶ Als Hirte obliegt es Jesus, seine Herde zusammen zu halten, und aus der Metapher ergibt sich, dass der Hirte Sicherheit / Leben, Einheit, Orientierung und Nahrung zu geben hat, was durch die Problemlösung der Jünger konterkariert wird. Ihr Vorschlag führt zur Zerstreuung der Herde,⁵⁷ was belegt, dass die Jünger die Funktion Jesu nach dem Verständnis des Markusevangeliums noch nicht vollständig erfassen – dies gelingt entsprechend dem markinischen Erzähler erst von Kreuz (und Auferstehung) Jesu her. Das Unverständnis der Jünger in 6,35f.⁵⁸ beinhaltet die Zerstreuung des Volkes, wie die Vorhersage des Kreuzestods in 14,27 zur Zerstreuung der Jünger führt – beidem wirkt der erzählte Jesus entgegen, indem er nicht dem Jüngervorschlag entspricht bzw. die Wiederbegegnung jenseits des erzählten Textes voraussetzt (14,28). Insofern darf man das Unverständnis der Speisungsgeschichte zu der theologisch motivierten ambivalenten Jüngerdarstellung rechnen, die die Jünger vor den Kreuzesereignissen immer wieder als unverständlich erscheinen lässt. Als Erzählfiguren bleiben die Jünger hinter ihren in 6,6ff. geschilderten Möglichkeiten zurück und sind als unverständlich gezeichnet. So passt der Jüngerdialog (6,35–37/38)⁵⁹ zum Unverständnis in 6,52 und 8,14–21.

⁵⁵ So beispielsweise später auch Petrus, der Jesu Weg in den stellvertretenden Tod bestreiten wird: Mk 8,31–33.

⁵⁶ S.a. Pesch, *Wunder*, 92–94.

⁵⁷ Überzeugend Pesch, *Markusevangelium*, 350.

⁵⁸ Zu Recht z.B. Gnllka, *Evangelium 1*, 259.

⁵⁹ Mit dem Jüngerdialog mit Jesus endet auch die direkte Rede, was dafür spricht, dass hier der Erzähler des Markusevangeliums seine Tradition auf die Beteiligung der Jünger hin gestaltet hat. Der Dialog selbst hat eine wichtige Funktion der Leserlenkung in der markinischen Wundergeschichte, wie etwa Pesch, *Wunder*, 89, betont.

Bei der Schilderung der folgenden Durchführung des Speisungswunders bleibt Jesus also die handlungsbestimmende Figur, indem er die Nahrungsvorräte ergreift und mit ihnen wie ein jüdischer Hausvater handelt, der über dem Brot das Dankgebet an Gott spricht. Dazu gehören das Ergreifen des Brotes, der Blick zum Himmel als Gebetsgestus⁶⁰ und das Brechen des Brotes vor dem Verteilen. Soweit erweist sich Jesus als jüdischer Gastgeber eines großen abendlichen Gastmahles. Anders als die Jünger Jesus, traut Jesus in der markinischen Darstellung den Jüngern eine Lösung des von ihnen beschriebenen Problems zu (V.37a):

Er <Jesus> aber sagte ihnen:

Gebt ihr ihnen zu essen (δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν).

Die Jünger werden von Jesus in die Verantwortung genommen, das Volk zu speisen,⁶¹ und so wird ihnen die Hirtenfunktion ebenfalls zugetraut.⁶² Sie, die selbst verkündigt und geheilt haben (6,6f.12f.), sollen – wenn man die Anknüpfung an die Aussendungsrede ernst nehmen kann – selbst tätig werden und für die Speisung der 5000 verantwortlich zeichnen. Traut Jesus seinen Jüngern ein die Not auflösendes Handeln zu, so besteht dies nicht in der unmöglichen Beschaffung der Nahrungsmittel durch Geld, sondern in einem Gott vertrauenden, den Menschen sich zuwendenden Handeln.

Durch den kontroversen Dialog entsteht eine Spannung, wie das Problem mit Beteiligung der unverständigen Jünger zu lösen ist. Es ist Jesus, der in V.38 nunmehr zur Mit-Tätigkeit der Jünger am Speisungsgeschehen auffordert, deren umgehende Kooperation der markinische Erzähler festhält. Sie folgen der Anweisung Jesu, der die handlungsbestimmende Figur bleibt, und richten ihm aus, dass sie fünf Brote und zwei Fische haben.⁶³ Diese Mit-Tätigkeit der Jünger unterstreicht Michael Theobald, so dass mit dem Fokus auf dem Unverständnis die Rolle der Jünger noch nicht umfassend gezeichnet ist; vielmehr sieht Theobald „die Jünger“ als *Vermittler* der Gaben Jesu“, ⁶⁴

⁶⁰ An ein „thaumaturgisches Motiv“, also als wunderwirkenden Gestus bestimmt hingegen Pesch, *Markusevangelium*, 352, den Blick zum Himmel.

⁶¹ Für die Jünger erscheint die Aufforderung Jesu zur Massenspeisung absurd. So lässt sie jedenfalls der Erzähler durch das Stilmittel einer zweifelnden, rhetorischen Frage erwidern, in der bereits die negative Antwort liegt (6,37b): Sollen sie anstelle des Volkes für 200 Denare weggehen und Nahrung kaufen? Die Zahl entspricht etwa dem Jahreslohn eines Tagelöhners und überschreitet auch in der erzählten Welt die ökonomischen Mittel der Jesusgruppe – selbst wenn die finanzielle Größe gegenüber Massenspeisungen in der griechisch-römischen Umwelt abfällt; vgl. Labahn, „Gabe“, 264f.

⁶² Sachlich könnte man sagen, dass der Herr zum Diener wird und die Jünger zu Herren, weil ihnen das Wunder zugetraut wird (V.37 – missverstehendes Scheitern). Am Ende werden sie tatsächlich zu Mitarbeitern seines Wunderwirkens. Im Speisen der vielen wird ein hervorragendes Merkmal des verantwortlichen Herrschers / Hirten realisiert, das aber in der Austeilung eben Dienst im Herrsein ist.

⁶³ Dieser Nahrungsbestand, der für die Gruppe um Jesus kaum ausreicht, dürfte zum Grundbestand der Speisungswundergeschichte gehören.

⁶⁴ Theobald, „Gebt ihr ihnen zu essen!“, 160; s.a. Sand, „Unverständnis“, 45f.

da sie nicht allein den Vorrat erforschen, sondern in das berichtete Wundergeschehen integriert werden. Indem sie das von Jesus gesegnete Brot austeilten, werden sie wieder selbst zu Boten Jesu (V.41). Sie, die vor dem Gang an das Kreuz nicht die Dimensionen der Hirtenfunktion verstehen, werden aber bereits (exemplarisch) in ihre Verantwortung zum Dienst am Nächsten genommen.

Aus unverständigen Opponenten des Hirten sind sie zu eng an der Wunderdurchführung angebundenen Helfern geworden, die in dieser Rolle auch als Identifikationsgröße⁶⁵ für die das Evangelium hörenden / lesenden Adressat*innen dargestellt werden, denen die Möglichkeit der Nachfolge eröffnet wird, selbst Gottes Gaben weiterzugeben. Nachfolge Jesu als Kreuzesnachfolge ist mitfühlender, pro-aktiver Dienst am Mitmenschen in den Nöten des Alltags.

Die Schilderung einer staunenden und zustimmenden Reaktion der Gespeisten als Kennzeichen einer Wundergeschichte⁶⁶ bleibt am Ende der Geschichte anders als in Joh 6,14f. aus. Auch dies lässt Raum für die Reaktion der Leser*innen, die nicht im Schweigen oder in Ignoranz verharren sollen. Anders als die Bewohner*innen der Textwelt wissen sie um die richtige Gesamtperspektive auf die Wundergeschichten, die der Erzähler nicht kritisieren, sondern im Lichte des Dienstes Jesu bis zu seinem Kreuzestod verstanden wissen will. Die markinische Speisungsgeschichte kann Hoffnung und Erstaunen wecken, wenn Jesus als wahrer Hirte seines Volkes wahrgenommen wird, der seinem Volk Orientierung und Leben schenkt und zwar in dem umfassenden Sinn seiner Lebenshingabe am Kreuz.

2.3.2 Der Ausblick auf den Schluss – die intratextuelle Referenz auf die Einsetzung des Herrenmahls

Im Zusammenhang mit der ethisch-ekklesiologischen Wendung ist eine weitere Analepse auf die markinische Passionsgeschichte zu beachten. Jeder Leser und jede Leserin, die das Markusevangelium weiterlesen, werden vor Jesu Kreuzigung noch einmal mit sprachlichen Aspekten der Speisungsszene konfrontiert werden. In Mk 14,22 heißt es:

Und als sie aßen,
nahm er das Brot (λαβὼν ἄρτον),
dankte (*εὐλογήσας*),
und brach es (*ἔκλασεν*)

⁶⁵ Eine Reihe instruktiver antiker Beispiele für literarische Konstruktion von Identifikationsfiguren, also narrativen Charakteren, denen die „Fähigkeit, die Aufmerksamkeit von Einzelnen, Gruppen und von Gesellschaften auf sich zu ziehen und damit zumal in schwierigen Situationen die Identität der Gruppe zu festigen oder zu stiften“, zukommt, bietet der Sammelband *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike* (Zitat aus dem Vorwort der Herausgeber, *ibid.*, V).

⁶⁶ Vgl. Zimmermann, „Wundererzählungen“, 14f.

und gab es ihnen (*ἔδωκεν αὐτοῖς*)⁶⁷

und sprach:

Nehmt,

dies ist mein Leib.

In der exegetischen Literatur findet sich eine anhaltende Diskussion, ob 6,41 unter dem Einfluss des Abendmahlsberichtes geschrieben ist oder nicht. Gegen eine in dieser Diskussion vermuteten sakramentalen Deutung der Speisung⁶⁸ spricht der einfache Sachverhalt, dass es sich um unterschiedliche Elemente – Brot und Fisch hier / Brot und Wein dort – handelt, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten der jeweiligen Mahlgemeinschaften erfolgen, am Anfang bzw. „während sie aßen“. Das Nehmen des Brotes durch die Jünger erfolgt in der Speisung zum Zwecke der Austeilung, beim Abendmahl konsumieren die Jünger das gebrochene Brot selbst. Die Formulierung ist ohne Abendmahlsüberlieferung aus dem Gebet des Hausvaters bruchlos zu erklären; allerdings dürfte den markinischen Rezipient*innen deutlicher als den gegenwärtigen Leser*innen die intratextuelle Referenz auf Mk 14,22 geläufig sein, die wohl zugleich ein Spiegel der gemeindlichen Herrenmahlspraxis ist. So liegt eine Art Überblendung des Dankgebets Jesu mit der Erinnerung an die Abendmahlsüberlieferung vor, die das Wirken Jesu als Hirten für eine orientierungslose Herde in die Perspektive seiner stellvertretenden Lebenshingabe stellt.⁶⁹ Damit wäre die Hirtenmetapher weiter durchdekliniert: auch im Wunder der Speisung ist Jesus der, der den Menschen dient und zwar bis hin zu seiner Selbsthingabe für das Leben der vielen.⁷⁰

⁶⁷ Vgl. Mk 6, 41a: καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐυλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ...

⁶⁸ Vgl. z.B. Kertelge, Wunder, 134f.; Marcus, *Mark 1–8*, 409. 420; Moloney, *Gospel*, 131; Van Canghai, *La multiplication*, 67–109; Van Iersel, „Speisung“, 178f.; Schenke, *Brotvermehrung*, 78–81; s.a. Hooker, *Gospel*, 167; zur Kritik der sakramentalen Speisungswunderinterpretation z.B. Pesch, *Markusevangelium II*, 352f.

⁶⁹ Robbins, „Last Meal“, 73–89, hat unter berechtigtem Hinweis auch von Mk 8,1–10 ein kreuzestheologisches Vorzeichen vor die markinische Rezeption der Speisungswunderüberlieferung gesetzt, indem er zwischen den drei Texten eine dramatische Sinnlinie erkennt, die aus weiteren Analogien und nicht allein dem Brotwort gespeist wird: „My thesis is that the final meal completes the drama of the Feeding Stories (Mk 6:30–44; 8:1–10). The purpose of this dramatization is to defuse a view that Jesus’ miraculous powers are the basis for belief and to link the Christian meal with Jesus’ suffering and death and resurrection into heaven“ (aaO., 73). Diese Sicht ist berechtigt, allerdings bedient sie das Modell der Wunderkritik durch den Evangelisten und reduziert damit den narrativen Gestaltungswillen des markinischen Erzählers auf den Negativaspekt. M.E. wird damit die Dualität markinischer Theologie und Christologie aufgelöst, in der gerade das machtvoll-eschatologische Christusereignis mit Dienst und Selbsthingabe verbunden sind.

⁷⁰ Anders Lührmann, *Markusevangelium*, 120, der die Speisung der vielen in den Gegensatz zu „Jesu Dahingabe für die vielen (14,24)“ stellt. Bezogen auf 6,42 allein wäre dieser Widerspruch überzeugend, aber bezogen auf die Gesamtrezption des traditionellen Speisungswunders ergeben sich Perspektiven, die den Deutungshorizont über das Sattwerden hinaus öffnen (Hirtenmetapher; Jüngerunverständnis). Damit wird die Speisung nicht zum Symbol der Selbsthingabe, sondern in kreuzestheologischer Gesamtperspektive in das Dienen Jesu für die vielen eingefügt.

2.4 TRENNUNG UND WIEDERBEGEGNUNG, EXISTENZRETTUNG UND UNVERSTÄNDNIS – EIN AUSBLICK VON DER SPEISUNGSEPISEDE AUF DEN SEEWANDEL (6,45–52) IN KREUZESTHEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Die markinische Speisung der 5000 und der Seewandel Jesu sind literarisch eng verbunden, wie die Überleitungspassage in Mk 6,45–46a und der Erzählerkommentar in 6,52 (οὐ γὰρ συνήκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη) zeigen.⁷¹ Schon die Einleitung zur Speisungsgeschichte stellt mit dem Rückzug im „Boot“⁷² (6,32) die entscheidende Requisite für den folgenden Wunderbericht zur Verfügung, so dass beide Episoden einen literarischen Zusammenhang bilden.

2.4.1 Trennung und Wiederbegegnung

Die Seewandelepisode ist eine bedeutungstiefe Episode im Markusevangelium, die zahlreiche Verstehenshorizonte eröffnet. Wenn der mitfühlende Hirte sein Werk zu Ende bringt, indem er das Volk entlässt (ἀποταξάμενος αὐτοῖς; 6,46),⁷³ dann schließt sich der Kreis seines Wirkens an der hirtlosen Herde geordnet ab. Zuvor schickt er seine Jünger voraus auf den See, was nach der Aussendung der Jünger in 6,7 (... καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο ...) eine erneute intendierte Trennung der Jünger von Jesus darstellt.⁷⁴ Zeigt die Sendung der Apostel Erfolg, so ergibt sich hingegen aus der Vorausfahrt der Jünger eine Situation aus Angst und Unverständnis. Wie zuvor in der Speisungsgeschichte erweisen sich die Jünger als wenig souverän; sie geraten in der Nacht auf dem See in Not, die erst durch die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Jesus behoben wird.

Entlassung und zwischenzeitliche Trennung weisen die Leser*innen auf ein Trennungsmotiv hin, das neben 6,45f. auch die Hinweise der Hirtenminiatur in 6,35 und 14,27 belegen. In 6,36 schlagen die Jünger – wie gezeigt – in Verkennung der Hirtenmetapher die Entlassung der Volksmenge vor und in 14,27 zerstreuen sich die Jünger trotz des zuvor von Jesus angekündigten Todes (vgl. nur Mk 8,31; 9,31; 10,32–34; 10,45).⁷⁵ Es ergibt sich folgender Befund

Trennung	Gemeinschaft
V.35: Aufforderung der Jünger, das Volk zu entlassen (ἀπόλυσον αὐτούς), was eine ungeordnete Trennung vom Hirten bedeutet.	Der gute Hirte lehrt die Herde nicht nur (V.34), sondern speist sie in eschatologischer ⁷⁶ Ordnung: Vv.39–42.

⁷¹ S.a. Sand, „Unverständnis“, 41.

⁷² Allerdings wird das Boot bereits in Mk 5,21 zum Ortswechsel benutzt.

⁷³ Broadhead, *Teaching*, 120. Anders als die Jüngerforderung von V.36 ist die Entlassung des Volkes Endpunkt des verantwortlichen Wirkens an der Volksmasse.

⁷⁴ Deutlicher ist dieses Motiv in Joh 6,16–21 ausgearbeitet; vgl. Labahn, „Jesus“, II.1.

⁷⁵ Vgl. zur literarischen Funktion der markinischen Leidensweissagungen und zum Motiv der „göttlichen Notwendigkeit“ des Sterbens Jesu z.B. Weihs, *Deutung*.

⁷⁶ S.o. S. 254 Anm. 31.

6,45: Jesus schickt seine Jünger auf dem See voraus (ἤνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προ-άγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν), wo sie in dunkler Nacht in Not geraten (V.48)

6,46: Jesus verabschiedet das Volk (ἀποταξάμενος αὐτοῖς)

14,27: Entsprechend dem Willen Gottes geht Jesus an das Kreuz, weshalb sich die Jünger zerstreuen werden (διασκορπισθήσονται)

Jesus erscheint in göttlicher Macht als Rettungstat Gottes auf dem See und beendet durch sein Gemeinschaft stiftendes Kommen die Not der Jünger (s.u. Abschn. 2.4.2)

Unterwiesen und gesättigt kann das Volk in den Alltag gehen; die fehlende Reaktion gibt Raum für die Adressat*innen glaubend zu antworten (Vv.34.39f.42) (s.o. Abschn. 2.3.1)

14,28: Tod und Auferstehung Jesu ermöglichen den unverständigen Jüngern neue Gemeinschaft mit Jesus in Galiläa, die sich in der nachösterlichen markinischen Gemeinde realisiert

Gemeinsam ist diesen Texten der Hirten-Miniatur das ekklesiologische Motivfeld gelungener und unterbrochener Gemeinschaft, das zumindest in 14,27f. eindeutig eine kreuzestheologische Konnotation aufweist. Dass das Unverständnis der Jünger die Spannung zwischen vorösterlichem Unverständnis und nachösterlicher Kreuzeserkenntnis beinhaltet, scheint mir angesichts der bisherigen Beobachtungen wahrscheinlich. Realisiert wird die Gemeinschaft mit dem Leben gewährenden und sein Leben einsetzenden Hirten in der / den Adressatengemeinden.

2.4.2 Existenzrettung und Unverständnis

Im Moment der Not, der in alttestamentlich-jüdischer Tradition auch Zeit der Rettung und des göttlichen Eingreifens ist (vgl. Ex 14,24),⁷⁷ erkennt Jesus die Gefahr der Jünger und kommt zu ihnen (V.48: καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς, περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης ...). Das übernatürliche Sehen⁷⁸ deutet vorausgreifend Jesu Präsenz auf dem Meer als ein Handeln in göttlicher Macht. Der aus Ex 33,19–23; 34,6; 1Kön 19,11 bekannte Topos des Vorübergehens Gottes bzw. seiner Herrlichkeit gehört in die Epiphaniemotivik,⁷⁹ wie auch die Ermutigung sich

⁷⁷ Reichardt, „Brot“, 134, mit weiteren Belegen.

⁷⁸ Vgl. Reichardt, „Brot“, 133f., mit Parallelen aus dem kulturgeschichtlichen Kontext; s.a. Ernst, *Evangelium*, 196.

⁷⁹ Vgl. zur Diskussion z.B. Gnlika, *Evangelium I*, 269; Pesch, *Markusevangelium I*, 361; Reichardt, „Brot“, 137. Van Iersel, „Look“, 1065–1076, schlägt vor, das Motiv des Vorübergehens als Hinweis auf die Aufforderung zur Nachfolge zu verstehen, was m.E. die traditions- und formkriti-

als Epiphanieterminologie zu erkennen gibt. Es ist Jesu Einsteigen in das Boot, das schließlich die in Aussicht gestellte Rettung bringt, so dass Gott in diesem Jesus seine heilvolle Zuwendung angesichts der Not erkennen lässt.⁸⁰ Der markinische Jesus handelt souverän *in göttlicher Macht*.⁸¹ Es gehört zu Jesus als eschatologischem Gottesboten und Hirten hinzu, dass in seinem Tun „Gott als Retter“⁸² das Chaos begrenzt und aus diesem befreit.

Doch die Erzählung fügt den Machtaspekt zugleich in ihre passionsorientierte Christologie ein. Die Wundermacht Jesu und damit sein Rettungshandeln erschließen sich markinisch gedacht vom Dienst Jesu bis ans Kreuz her. Dies bestätigen sowohl die Fehlinterpretation Jesu als „Gespenst“ durch die Jünger und ihr Erschrecken angesichts des Seewandelnden (6,49–50a)⁸³ wie auch die Abschlussnotiz des Seewandels, die mit einem motivgerechten Staunen beginnt: „und sie waren erschreckt“ (καὶ ἐταράχθησαν; 6,50). Allerdings bewertet der Erzähler das Staunen in V.52 als Unverständnis der Jünger (οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις ...), so dass sie wieder auf die Rolle, die sie zu Beginn des Speisungswunders hatten, zurückgeführt werden. Dabei unterstreicht der Erzähler, dass die Wundergeschichten Teil seiner Gesamterzählung sind, deren Zielpunkt der Heilstod Jesu am Kreuz ist.⁸⁴

3. DER MACHTVOLL ZUM LEBEN DER VIELEN DIENENDE HIRTE: EINE ZUSAMMENFASSUNG

Die vorausgehende Analyse des Speisungswunders der 5000 zeigt, dass narrative Analysen wie die Figurenanalyse nicht allein die theologische Tiefenstruktur der biblischen Texte genauer bestimmen lassen, sondern in unserem speziellen Fall den tatsächlichen Beitrag von Wundergeschichten als Miniaturerzählungen für die jeweiligen Erzählprogramme belegen, selbst wenn diese scheinbar widersprüchlich sind wie z.B. die Dokumentation der Macht und einer Theologie des Kreuzes beim ältesten Evangelisten. Theologie und Christologie der Erzählüberlieferungen sind immer erzähltes Wort, das

schen Signale zu sehr außer Acht lässt.

⁸⁰ S.a. du Toit, „Vom Winde verweht“, 310, der dies allerdings als Aussage über die Vergangenheit versteht, so dass für ihn der Trost für die Adressat*innen des Evangeliums eher im Unverständnis liegt, das die Gefährdung ihres Glaubens „unter nicht idealen Bedingungen“ in den Blick nimmt (aaO., 311; s.a. ders., *Herr*, 88–109).

⁸¹ Hierzu dient die Motivik der Epiphanie Jesu auf dem See.

⁸² Reichardt, „Brot“, 140.

⁸³ Obgleich dieses Missverstehen Teil der Epiphaniemotivik ist (z.B. Yarbrow Collins, *Mark*, 334), so müssen die Jünger der markinischen Figurenkonstellation dennoch erst zur Gemeinschaft mit Jesus (6,50b–51) ermutigt werden (was der Auflösung und Neubildung der Gemeinschaft in 14,27f. entspricht).

⁸⁴ Zur kreuzestheologischen Spitze des Jüngerunverständnismotivs vgl. kurz z.B. Schnelle, *Theologie*, 398: „Ein ganzheitliches Verstehen der Person Jesu kann sich nicht auf seine Hoheit und Herrlichkeit beschränken und das Leiden ausklammern“.

helfen will, Gott und Christus zu verstehen; sie werden nicht erzählt, um Vergangenheit zu konservieren, sondern die Gegenwart zu gestalten und Zukunft zu gewinnen.

Beide Wundererzählungen, sowohl die Speisung der 5000 als auch der Seewandel, entwickeln die markinische Theologie und Christologie mit. Der markinische Erzähler eignet sich dabei eine traditionelle Speisungswundergeschichte an, die – wenn am Ende doch noch die historische Fragestellung erlaubt ist – in der Erinnerung an den Mahlgemeinschaften Jesu als fragmentarische Präsenz des Gottesreiches im Wirken Jesu wurzelt.⁸⁵ In der markinischen Nacherzählung der Geschichte erweist sich Jesus in Lehre und Speisung als Gottes Hirte seines Volkes, der das eschatologische Lebensmahl vorwegnimmt. Dies ist zusammen mit 14,27f. zu lesen und entwickelt eine christologische Hirtenminiatur, die die Fürsorge Jesu mit seinem Lebenseinsatz für die vielen zusammenbringt und das ekklesiologische Thema der Gemeinschaft mit Jesus über Kreuz und Auferstehung hinaus bedenkt.

Die Jünger sind in der Speisungsgeschichte nicht nur gegenüber Jesu Funktion unverständlich, sondern werden von Jesus aktiv am Wunder beteiligt. Sie werden Teil des Heilshandelns durch Jesus, indem sie an der Austeilung und damit der Wunderhandlung selbst beteiligt werden. Jesus nimmt sie so in seinen Hirtendienst mit hinein, wie schon in Mk 6,6ff. Dies hat Bedeutung für die angeschriebene(n) Gemeinde(n), die damit auch in das Tun Jesu mit hineingenommen werden, soweit sie Jesus von seinem Kreuzesgeschehen her verstehen.

Das Offenbarungsgeschehen erfolgt nicht als Lehre ohne Wunder oder als durch das Lehren Jesu gezähmtes Wunder, sondern Wunder begleiten markinisch gelesen das mit Jesus verbundene Offenbarungsgeschehen, das sich von seinem Heilstod am Kreuz her erschließt. Der Grund zur Hoffnung ist die Lebenshingabe Jesu, der Hirte seiner Gemeinde ist; dies trägt auch in existentiellen Nöten der Menschen gegen alle ihre Erwartungen und schließt auch das pro-aktive Handeln der Anhänger*innen Jesu ein. Letztlich fordert das offene Ende der Speisungserzählung die Leser*innen zu ihrer eigenen Antwort auf das erzählte Geschehen heraus, das aktives Vertrauen und Nachfolge als verstehende Gemeinde einschließen dürfte.

Mein Ergebnis lautet daher, dass in der Speisungsgeschichte Jesus als Hirte vorgestellt wird. Diese christologische Metapher wird im Rahmen der markinischen Dienst- und Kreuzestheologie nicht allein herrschaftskritisch, sondern auch (kreuzes-) theologisch neu kodiert und kommt erst in der Lebenshingabe in der Passionsgeschichte zu ihrem Ziel. Das Missverstehen und Unverständnis der Jünger in der Wunderepisode dient in diesem Rahmen dem Hinweis, dass die Machttat erst im Zusammenhang mit der markinischen Dienst- und Kreuzestheologie – also aus dem Blickwinkel vom

⁸⁵ Vgl. meine kurzen Überlegungen in Labahn, *Offenbarung*, 147–153.

Kreuz her – verstanden werden kann;⁸⁶ wahre Macht zeigt sich folglich im mitfühlen-den Dienst an den vielen – darin erweist sich Jesus – und dies bestätigt der Seewan-del – als Gottes eschatologische Gabe. In Jesu pro-aktiven Dienst sind auch die Jünger als Abbild der markinischen Gemeinde gestellt, die durch Tod und Auferstehung Jesu in ihre Existenz gesetzt sind. Die markinische Wundergeschichte kritisiert somit kei-nen naiven (oder auch reflektierten) Wunderglauben, sondern erzählt Aspekte von Jesu Hirte-Sein und die Hirten-Miniatur macht das Speisungswunder zum Teil des marki-nischen Erzählgefülles – so entwickelt das Wunderzählen das Verstehen Jesu (narrative Christologie), aber auch das Selbst-Verständnis der Adressat*innen als Glied der Jesus nachfolgenden Gemeinde im Vertrauen auf Gottes Handeln im erzählten Jesus und in der lesenden Gemeinde (narrative Ekklesiologie und Ethik).

BIBLIOGRAPHIE

- Achtemeier, Paul J., *Jesus and the Miracle Tradition* (Eugene, OR: Cascade Books, 2008).
- Alkier, Stefan, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung* (WUNT 134; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).
- Allison, Dale C. „Psalm 23 (22) in Early Christianity: A Suggestion,” *Irish Biblical Studies* 5/3 (1983), 132–137.
- Beck, David R., *The Discipleship Paradigm. Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel* (BIS 27; Leiden: Brill, 1997).
- Bennema, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014).
- , „Character Analysis und Miracle Stories in the Gospel of Mark,” in: *Hermeneutik der früh-christlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspekti-ven* (hg. v. Bernd Kollmann – Ruben Zimmermann; WUNT 339; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 413–426.
- Berger, Klaus, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984).
- , *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 2532; Tübingen: Francke, 2005).
- Broadhead, Edwin K., *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark* (JSNTSup 74; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).
- Bultmann, Rudolf, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung; 2. Aufl.; hg. v. Eberhard Jüngel; BevTh, 96; München: Kaiser: 1985).
- Bultmann Handbuch* (hg. v. Christof Landmesser; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).
- Culpepper, R. Alan, „Mark 6: 17–29 in Its Narrative Context: Kingdoms in Conflict,” in: *Mark As Story. Retrospect and Prospect* (hg. v. Kelly R. Iverson – Christopher W. Skinner; Atlanta, GA; Society of Biblical Literature, 2011), 145–163.

⁸⁶ Um Missverständnisse zu vermeiden: Die Wundersequenz wird folglich *im Horizont der marki-nischen Kreuzestheologie erzählt*, ohne dass sie aktiv die Kreuzestheologie entwickelt.

- Cuvillier, Élian, „Die ‚Kreuzestheologie‘ als Leseschlüssel zum Markusevangelium,“ in: *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (hg. v. Andreas Dettwiler – Jean Zumstein; WUNT 151; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 107–150.
- Danove, Paul L., „The Narrative Rhetoric of Mark’s Ambiguous Characterization of the Disciples,“ *JSNT* 70 (1998), 21–38.
- Dormeyer, Detlev, *Das Markusevangelium* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005).
- , „Evangelium und Biographie,“ in: *Bibeldeutung. Epochen, Methoden, Kontexte. Festschrift für György Benyik zum achtundsechzigsten Geburtstag* (hg. v. Etelka Szönyi; Szeged: JATEPress, 2020), 15–27.
- Ebner, Martin, „Kreuzestheologie im Markusevangelium,“ in: *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (hg. v. Andreas Dettwiler – Jean Zumstein; WUNT 151; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 151–168.
- , „Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii,“ in: ders., *Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte* (SBAB 61; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2015), 110–131.
- Eco, Umberto, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten* (3. Aufl.; dtv 30141; München: Deutscher Taschenbuchverlag; 1998).
- Ernst, Josef, *Das Evangelium nach Markus* (RNT; Regensburg: Pustet, 1981).
- Gielen, Marlies, *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008).
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1–8,26)* (EKK II/1; Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 1978).
- , *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20)* (EKK II/2; Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 1979).
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust. Der Tragödie erster Teil* (Tübingen: Cotta, 1808).
- Guelich, Robert A., *Mark 1–8:26* (Word Biblical Commentary 34A; Nashville, TN: Thomas Nelson, 1989).
- Guttenberger, Gudrun, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (BZNW 123; Berlin: de Gruyter, 2004).
- Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven* (hg. v. Bernd Kollmann – Ruben Zimmermann; WUNT 339; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).
- Hershmann, Evan, *Jesus as Teacher in the Gospel of Mark. The Function of a Motif* (LNTS 626; London: T&T Clark, 2020).
- Herzer, Jens, „Neutestamentliche Wundergeschichten als hermeneutische Herausforderung,“ in: *Wort Gottes im Gespräch. Matthias Petzoldt zum 60. Geburtstag* (hg. v. Martin Beyer – Ulf Liedke; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008), 233–251.
- Hooker, Morna D., *The Gospel According to Saint Mark* (BNTC; Peabody, MA: Hendrickson, 1991).
- Hübenthal, Sandra, *Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9–14 im Neuen Testament* (SBB 57; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006).
- Hunziker-Rodewald, Regine, *Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis* (BWANT 155; Stuttgart: Kohlhammer 2001).

- Kertelge, Karl, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. (StANT, 23; München: Kösel, 1970).
- Klauck, Hans-Josef, „Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse“, *NT* 24 (1982), 1–26.
- Klumbies, Paul-Gerhard, „Mythos und Entmythologisierung“, in: *Bultmann Handbuch* (hg. v. Christof Landmesser; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 383–389.
- , „Narrative Kreuzestheologie bei Markus und Lukas“, in: ders., *Das Markusevangelium als Erzählung* (WUNT 408; Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 93–110.
- Koch, Dietrich-Alex, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW 42; Berlin: de Gruyter: 1985).
- Kollmann, Bernd, „Art. Wunder IV. Neues Testament“, *TRE* 36 (2004), 389–397.
- , „Brot und Fisch bis zum Abwinken (Die Speisung der Fünftausend). Mk 6,30–44 (ActJoh 93)“, in: *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen 1: Die Wunder Jesu* (hg. v. Ruben Zimmermann zusammen mit Detlev Dormeyer – Judith Hartenstein – Christian Münch – Enno Edzard Popkes – Uta Poplutz; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013), 294–303.
- Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen 1: Die Wunder Jesu* (hg. v. Ruben Zimmermann zusammen mit Detlev Dormeyer – Judith Hartenstein – Christian Münch – Enno Edzard Popkes – Uta Poplutz; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013).
- Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike* (hg. v. Barbara Aland – Johannes Hahn – Christian Ronning; STAC 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).
- Kuhn Heinz-Wolfgang, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).
- Labahn, Michael, *Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede* (WUNT 2/117; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).
- , „Wunder verändern die Welt. Überlegungen zum sinnkonstruierenden Charakter von Wundererzählungen am Beispiel der so genannten ‚Geschenkwunder‘“, in: *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven* (hg. v. Bernd Kollmann – Ruben Zimmermann; WUNT 339; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 369–393.
- , „Die Gabe des Lebens und kaiserliche Wohltaten – ein unvermeidlicher Gegensatz. Der Jesus des vierten Evangeliums als Wundertäter und der römische Kaiser“, in: *Christ and the Emperor. The Gospel Evidence* (hg. v. Gilbert Van Belle – Joseph Verheyden; Biblical Tools and Studies 20; Leuven: Peeters, 2014), 249–277.
- , „Was ‚Lücken‘ berichten – Exemplarische Beobachtungen zu narrativen ‚gaps‘ in Q“, in: *Metaphor, Narrative and Parables in Q* (hg. v. Dieter T. Roth – Ruben Zimmermann – Michael Labahn; WUNT 315; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 163–188.
- , „Den frühchristlichen Wundergeschichten Sinn für die Gegenwart entlocken. Rudolf Bultmanns Modell der Entmythologisierung und neuere Sinndeutungen der Wundergeschichten Jesu“, *EThL* 91 (2015), 393–414.
- , „Zum ‚Neuen Wettstein‘. Vorstellung und Hinweise zur religionsgeschichtlichen Methodik“, in: *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament. 29th International Bib-*

- lical Conference in Szeged, 27–29th August 2018* (hg. v. György Benyik; Szeged: JATEpress, 2019), 255–279.
- , „Jesus: Gottes Gabe in der Not. Theologische und christologische Charakterisierung Jesu und seiner Jünger im Vergleich zwischen Mk 6,30–52 und Joh 6,1–21,“ in: *Signs and Discourses in John 5 and 6. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2019 in Eisenach* (hg. v. Jörg Frey – Craig R. Koester; WUNT 463; Tübingen: Mohr Siebeck, 2021).
- Lang, Manfred, „Art Hirte,“ in: *WiBiLex* (<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/hirte/ch/821f62dd0e49f07c308d8f3e2acc9843/>) (Zugriff am 4.6.2019).
- Lindemann, Andreas, „Wunder und Wirklichkeit. Anmerkungen zur gegenwärtigen exegetischen Diskussion über die Hermeneutik neutestamentlicher Wundererzählungen,“ in: ders., *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte* (WUNT 241; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 346–367.
- Lohse, Eduard, *Die Wundertaten Jesu: Die Bedeutung der neutestamentlichen Wunderüberlieferung für Theologie und Kirche* (Stuttgart: Kohlhammer, 2015).
- Lührmann, Dieter, *Das Markusevangelium* (HNT 3; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987).
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)* (3. Aufl.; EKK, II/2; Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999).
- Marcus, Joel, *Mark 1–8* (AncBib 27; New York, NY: Doubleday, 2000).
- Meiser, Martin, „Das Markusevangelium – eine ideologie- und imperiumskritische Schrift? Ein Blick in die Auslegungsgeschichte,“ in: *People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire* (hg. v. Michael Labahn – Outi Lehtipuu; Early Christianity in the Roman World 1; Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015), 129–157.
- Moloney, Francis J., *The Gospel of Mark. A Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002).
- Pesch, Rudolf, *Das Markusevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26* (5. Aufl.; HThK II/1, Freiburg i.Br.: Herder, 1989).
- , *Das Markusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27–16,20* (HThK II/2, Freiburg i.Br.: Herder, 1977).
- , *Über das Wunder der Brotvermehrung oder Gibt es eine Lösung für den Hunger in der Welt* (Frankfurt am Main: Knecht, 1995).
- Reichardt, Michael, „Ich bin es‘ ... ‚das Brot des Lebens‘ (Mk 6,50; Joh 6,20.35). Von den absoluten synoptischen zu den prädikativen johanneischen Ich-bin-Worten,“ in: *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald* (hg. von Wilfried Eisele – Christoph Schaefer – Hans-Ulrich Weidemann; HBS 74; Freiburg i.Br.: Herder, 2013), 126–153.
- Robbins, Vernon K., „Last Meal: Preparation, Betrayal, and Absence (Mark 14:12–25),“ in: ders., *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark* (Emory Studies in Early Christianity 3; New York, NY: Lang, 1994), 73–89.
- Sand, Anne, „Versteht ihr noch nicht? Das Unverständnis der Jünger in den Boot- und Brot-erzählungen in Mk 4,35–8,21,“ in: *Fremde Zeichen. Neutestamentliche Texte in der Konfrontation der Kulturen* (hg.v. Andreas Leinhäupl-Wilke – Stefan Lücking; FS Karl Löning; Theologie 15; Münster: Lit Verlag, 1998), 41–56.

- Schenke, Ludger, *Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung* (Würzburg: Echter, 1983).
- Schnelle, Udo, „Markinische und johanneische Kreuzestheologie,“ in: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (hg. v. Gilbert van Belle; BEThL 200; Leuven: Peeters, 2007), 233–258.
- , *Theologie des Neuen Testaments* (3. Aufl.; UTB 2917; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).
- Schreiber, Stefan, „Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments,“ *BZ* 48 (2004), 65–85.
- Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (hg. v. Wolfgang Kraus u. Martin Karrer; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009).
- Struthers Malbon, Elizabeth, „Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers,“ *NT* 28 (1986), 104–130.
- , „The Major Importance of the Minor Characters in Mark,“ in: *The New Literary Criticism and the New Testament* (hg. v. Elizabeth Struthers Malbon – Edgar V. McKnight; JSNTSup 109; Sheffield: JSOT Press, 1994).
- , *Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology* (Waco, TX: Baylor University Press, 2007).
- , „Characters in Mark's Story: Changing Perspectives in the Narrative Process,“ in: *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (hg. v. Kelly R. Iverson – Christopher W. Skinner; Resources of Biblical Study 65; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011), 45–69.
- Theißen, Gerd, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (6. Aufl.; StNT 8; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990).
- Theobald, Michael, „„Gebt ihr ihnen zu essen!“ (Mk 6,37). Aspekte einer eucharistischen Theologie der Gabe im Neuen Testament,“ *JBTh* 27 (2012), 151–186.
- Toit, David du, *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT 111; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006).
- , „Vom Winde verweht (Jesu Erscheinen auf dem See). Mk 6,45–53,“ in: *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I: Die Wunder Jesu* (hg. v. Ruben Zimmermann zusammen mit Detlev Dormeyer – Judith Hartenstein – Christian Münch – Enno Edzard Popkes – Uta Poplutz; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013), 304–312.
- Tolmie, Francois, *Narratology and Biblical Narratives: A Practical Guide* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1999).
- Van Cangh, Jean-Marie, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (Lectio Divina 86; Paris: Éditions du Cerf, 1975).
- Van Iersel, Bas, „Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (MK vi 35–44 par., viii 1–20 par.),“ *NT* 7 (1961), 168–194.
- , „Καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτοὺς. Another Look at Mark 6,48d,“ in: *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck. Volume II.* (hg. v. Frans van Segbroeck – Christopher M. Tuckett – Gilbert van Belle – Joseph Verheyden; BEThL 100; Leuven: Peeters, 1992), 1065–1076.
- Weihhs, Alexander, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen* (fzb 99; Würzburg: Echter, 2003).

- Williams, Joel F., *Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNTSup 102; Sheffield: JSOT Press, 1994).
- Winn, Adam, *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT 2/245; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).
- , „The Gospel of Mark: A Response to Imperial Propaganda,“ in: *An Introduction to Empire in the New Testament* (hg. v. Adam Winn; SBL.RBS 84; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2016), 91–106.
- Yarbro Collins, Adela, *Mark. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007).
- Zimmermann, Ruben, „Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung,“ in: *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen 1: Die Wunder Jesu* (hg. v. Ruben Zimmermann zusammen mit Detlev Dormeyer – Judith Hartenstein – Christian Münch – Enno Edzard Popkes – Uta Poplutz; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013), 5–67.

THE SACRIFICIAL ASPECT OF FOLLOWING CHRIST

I. “HOW COULD THE BOOTS GET ON THE TABLE?”¹

It might be somewhat astounding if not even audacious to talk about the sacrificial character of Christian discipleship, that is, following Christ. In Christian theological parlance the sacrificial interpretation of Jesus Christ’s salvific death or the understanding of the Eucharist as sacrifice are customary topics. But on what basis do I propose thinking about discipleship from a certain sacrificial point of view?

2. THE SCRUTINIZED TEXTS

There is a saying of Christ regarding discipleship which can be found not only in parallel passages in the three synoptic gospels but also by John in a slightly different form. The parts typed with **bold** signify that what is at stake here, is connected to discipleship. What follows then is, so to say, the “cost of discipleship” just to allude to the English translation of Bonhoeffer’s famous book title. Double underlined texts are about the demand of self-denial, then for further explication simple underlined ones use the metaphor of taking up the cross and following Jesus, while texts with letter SMALL CAPS, albeit quite paradox-sounding in their content, convey a substantiation, a reasoning, an explanation for it.

Mark 8:34–35 ³⁴ And he called to him the crowd with his disciples and said to them, “ If anyone would come after me, <u>let him deny himself and take up his cross and follow me.</u> ” ³⁵ FOR WHOEVER WOULD SAVE HIS LIFE WILL LOSE IT, BUT WHOEVER LOSES HIS LIFE FOR MY SAKE AND THE GOSPEL’S WILL SAVE IT.	Matthew 16:24–25 ²⁴ Then Jesus told his disciples, “ If anyone would come after me, <u>let him deny himself and take up his cross and follow me.</u> ” ²⁵ FOR WHOEVER WOULD SAVE HIS LIFE WILL LOSE IT, BUT WHOEVER LOSES HIS LIFE FOR MY SAKE WILL FIND IT.	Luke 9:23–24 ²³ And he said to all, “ If anyone would come after me, <u>let him deny himself and take up his cross daily and follow me.</u> ” ²⁴ FOR WHOEVER WOULD SAVE HIS LIFE WILL LOSE IT, BUT WHOEVER LOSES HIS LIFE FOR MY SAKE WILL SAVE IT. Luke 17:33 ³³ WHOEVER SEEKS TO PRESERVE HIS LIFE WILL LOSE IT, BUT WHOEVER LOSES HIS LIFE WILL KEEP IT.
--	--	--

¹ A Hungarian saying.

John 12:24–25 ²⁴Truly, truly, I say to you, unless a grain of wheat falls into the earth and dies, it remains alone; but if it dies, it bears much fruit. ²⁵WHOEVER LOVES HIS LIFE LOSES IT, AND WHOEVER hates his life IN THIS WORLD WILL KEEP IT FOR ETERNAL LIFE. ²⁶**If anyone serves me, he must follow me;** and where I am, there will my servant be also. **If anyone serves me,** the Father will honor him.

On the other hand there exists another, but very similar tradition stemming from Q and preserved by the Gospel of Thomas, as well. This has some common elements with the previous passages, like discipleship (bold) and taking up or bearing the cross (simple underlined). But instead of the admonition to self-denial, here we can see a new element: family-denial, marked by *italics*. Moreover, there is also a mixture in the case of Matthew who adds the sentence about losing and finding life also to this locus, which he takes very probably from the previously mentioned gospel tradition (small caps).

Matthew 10:35–39 ³⁵<i>For I have come to set a man against his father, and a daughter against her mother, and a daughter-in-law against her mother-in-law.</i> ³⁶<i>And a person's enemies will be those of his own household.</i> ³⁷<i>Whoever loves father or mother more than me is not worthy of me, and whoever loves son or daughter more than me is not worthy of me.</i> ³⁸And whoever <u>does not take his cross and follow me</u> is not worthy of me. ³⁹WHOEVER FINDS HIS LIFE WILL LOSE IT, AND WHOEVER LOSES HIS LIFE FOR MY SAKE WILL FIND IT.	Luke 14:26–27 ²⁶"If anyone comes to me and <i>does not hate his own father and mother and wife and children and brothers and sisters, yes, and <u>even his own life</u>, he cannot be my disciple.</i> ²⁷Whoever <u>does not bear his own cross and come after me</u> cannot be my disciple .	Gospel of Thomas 55 Jesus said: "<i>He who does not hate his father and his mother will not be able to be my disciple, and [he who does not] hate his brothers and his sisters and [does not] bear his cross</i> as I, will not be worthy of me." Gospel of Thomas 105: Jesus says: "<i>Whoever will come to know the father and the mother, he will be called son of a whore.</i>"
--	--	--

By making a careful comparison we can easily realize that in these two clusters of passages the constant common element is the taking up the cross and following Jesus. Self-denial in the first group and family-denial in the second one both seem to be equivalent to or a further elaboration of this central theme. Furthermore, we have two Bible verses with quite mixed characteristics of these two groups. In Lk 14:26 the last element, so to say the crescendo of the enumeration of the ought-to-be-hated ones is the hating of one's own life, psyche. This one is very close to self-denial, I surmise. Because of that, I typed it double underlined within the family denial signaling *italics*,

since it refers to the double underlined self-denial parts, as well. John 12:25 is also peculiar: hating the own life, psyche, appears within the “losing life”-explanatory logion. Therefore, I typed it with double underlined within the overall SMALL CAPS sentence.

3. MALINA’S SOCIAL PSYCHOLOGICAL MODEL OF SELF-DENIAL

As we mentioned before, self-denial in the first group of sayings and family-denial in the second group are both equivalent to taking up the cross and following Jesus. Can we thus insert an equation mark between self-denial and the renunciation of the family? Probably we feel self-denial to be a somewhat broader category, even if family-denial can be, of course, a very significant part of it. Or from a different point of view, strictly speaking it is a *sine qua non* of the former one. Anyhow, Bruce Malina in one of his excellent studies proposes a social psychological model of self-denial which by elucidating the cultural and sociological background of Jesus’ original audience may help us to discover some important features of the issue.

Malina points to the fact that we can distinguish between different culture-based types of self.² Socialization is very different in individualist cultures like modern Western societies compared to collectivist cultures like the antique Mediterranean ones were. In these latter ones “the groups in which a person is embedded form ingroups in comparison with other groups, outgroups.”³ The basic defining principles for people living in collectivist cultures are connected to their birth like gender, age, ethnicity and to their geographical circumstances like their place of origin or residence. Those who share common features related to these categories form an ingroup. A person belonging to the ingroup see his or her self as a complexity of social roles defined by the ingroup membership.

In collectivist cultures the emphasis is on promoting the interests and the goals of the primary ingroup instead of that of the individual members of it. This is understandable since the core values in these cultures are family integrity and solidarity which renders the communal needs and endeavors to the first place before the individual ones. As Malina makes the apt comparison: “While individualists belong to very many ingroups, yet with shallow attachment to all of them, collectivists are embedded in very few ingroups. Collectivists are strongly attached to these few ingroups, and the ingroups in turn control a wide range of behaviors.”⁴

Another relevant feature of collectivist cultures is that social roles are extremely important both for an outgroup and an ingroup perspective. While toward outsiders people are always representatives of the specific ingroups which they belong to, for

² Malina, 109–110.

³ Malina, 111.

⁴ Ibid.

fellow ingroup members they basically embody the social roles with which they can be characterized. Gaining social respect is based on someone's satisfying "performance of duties associated with roles."⁵ Of course, it is true from the other direction, as well: belonging to certain groups signal the social perception of the specific person. Of course, the main and most important ingroup for a person in Mediterranean antiquity is family, not only in a narrow sense but also including the whole lineage.⁶ As Halvor Moxnes puts it: "Family is the main source of honour, and consequently it becomes important to uphold the family honour, to behave according to the family honour."⁷ Now, to come to the relevant point in connection with our theme of self-denial/family-denial, according to Malina self-denial is simply saying 'no' to the self. His argument is that in a collectivist culture self-denial necessarily means saying 'no' to the collectivist self. "Self-denial entails ... the negation of the core concern of the collectivist self: family integrity and all that that primary ingroup provides. Given the core value of family integrity in collectivist structures, it is no surprise that self-denial and family-denial are almost parallel."⁸

4. THE TOUGH ISSUE OF FAMILY-DENIAL

Giving up family ties is usually ascribed to the ethics of *Wanderradikalismus*, characteristic to the Jesus movement, a notion introduced by Professor Gerd Theissen.⁹ It is also noteworthy, that as Stephen C. Barton in more of his writings evinces it in details,¹⁰ the relativization of kinship and household ties by Jesus was not unprecedented either in Judaism (see those numerous examples by Josephus and Philo, where family can be subordinated and transcended in connection with the allegiance to God) or in the broader contemporary Greco-Roman world (as Cynic and Stoic sources testify to that as a cost of conversion to the life of the philosopher).¹¹ Therefore, as shocking to our 21st century ears as it might appear, to Jesus' contemporaries his harsh-sounding family-denial logia were not necessarily about "undermining the fabric of society" or were they "summons from piety to impiety," but "from a lesser piety to a

⁵ Malina, 112.

⁶ Thus, the endeavor of the evangelists in the genealogy of Mt 1 and the birth story in Lk 3 to delineate Jesus' descentance to King David is "a claim to power, status, rank, office or inheritance." Moxnes, 28.

⁷ Ibid.

⁸ Malina, 114.

⁹ E. g.: Theissen, 14–21. According to Theissen's description of the Jesus movement, in its core it basically consisted of a group of homeless, wandering preachers, like the Cynics. They had a radical lifestyle of wandering and living without family and possessions, which was not only an accidental circumstance of their way of life but also an important matter of their preaching.

¹⁰ E.g.: Barton, 1994, Barton, 1997.

¹¹ Barton, 1997, 81 and 98.

greater piety.”¹² In my opinion, it is quite remarkable how Jesus’ teachings about the fatherhood of God in relation to the disciples, the explicit and at some occasions implicit pitting against each other of the heavenly Father and earthly fathers in the Gospel of Matthew can be understood properly definitely on this background.¹³ Such as Julian Sheffield in connection with the Matthean version of the calling of the sons of Zebedee remarks: “The brothers’ abandonment of their earthly father for relationship with Jesus makes them eligible for transfer of their sonship to the heavenly father.”¹⁴

5. THE MEANING OF TAKING UP THE CROSS AND SELF-DENIAL

There is a popular saying that everybody must carry his or her own cross. In common sense if someone carries a cross, it means that he or she must wander with a burden of sickness or sorrow or some other difficulty on the highway of life with endurance. The picture itself comes from the scrutinized biblical usage, but the image is immensely misinterpreted. The cross is not like a backpack to drag it with us here and there. It was the means of execution like the electric chair, the poison shot or the gallows in modern times. Even if people condemned to death penalty of crucifixion had to carry it to a certain distance, that is, to the venue of their execution, the purpose of the tool was the implementation of the lethal sentence. Therefore, there can be no doubt: at least on the level of the source domain of Jesus’ metaphorical usage he is really talking about losing life. The above-quoted Johannine passage although not referring to the image of the cross, also constitutes the necessity of death in the most outspoken way by using an agricultural scenery about the grain of wheat fallen into the earth, which must die explicitly in order to be able to bring fruit.

In my opinion, the image of taking up the cross in the cluster of the cited Jesus sayings in its origin is not necessarily connected like a sort of *vaticinium ex eventu* to Jesus’ following passion on the Golgotha. Regardless the current redactional positioning of the sayings by the gospel writers, with a good probability it can be a genuine metaphorical usage by Jesus, either. Crucifixion was a well-known and widespread phenomenon as a way of execution. It fitted the common experiences of the contemporaries of Jesus, so it might have had a perfect demonstrational capacity for him to express his teaching vividly and touchingly. For substantiating the plausibility of this position, I refer to the apostle Paul who states the following in Gal 5:24: “And those who belong to Christ Jesus have crucified the flesh with its passions and desires.” One of the extant exegetical positions on this verse claims that there is no necessity to hold the view that the motif of crucifixion always should be a reference to the cross of

¹² Barton, 1997, 98–99.

¹³ I dedicated a detailed analysis to this problem in my doctoral thesis. László, 118–139.

¹⁴ Sheffield, 61.

Christ. “Why could not use Paul this image apart from it as we can also see that by the Synoptics, e.g. in Mt 16:24?” – asks Yon-Gyong Kwon in his monography.¹⁵ It is also noteworthy that the 1st century author Lucius Annaeus Seneca uses the crucifixion as a metaphor in his *De vita beata*, as well.¹⁶

So, returning to our main point: the image of taking up the cross used by Jesus in these sayings undoubtedly implies death, dying. Death and dying accepted or even carried out with a deliberate or a promoting attitude! In addition, there is another possible argument worth to mention, also pointing to this direction with some probability. The word *apolluó* which in these sayings usually is translated “to lose” (one’s life) would also deserve a thorough research. Just in short, its primary meaning is ‘to destroy i. e. to put out of the way entirely, abolish, put an end to, ruin’ and a second meaning is ‘to lose’. This latter one is true usually, although not without exception, when it stands in the middle voice. First, of all, every gospel example of our scrutinized logion conveys the verb in active voice. Secondly, although practically each translation chooses the ‘to lose’ meaning, for instance, the Johannine expert Raymond Brown in connection to John 12:25 remarks that “*apollunai* can mean ‘to lose’ or ‘to destroy,’ the latter seems to provide a better contrast with ‘preserves’.”¹⁷ Furthermore, he opines about the Johannine verse and its synoptic logion-background together that: “There is a variation in the verb of the protasis (“save, find, gain”), but with no important over-all difference of meaning. The Greek verb in the apodosis is always the same but seems to be used in its different meaning of “lose” and “destroy.”¹⁸ We can conclude that even the meaning of the verb *apolluó* may show to the direction or can carry the hint of an active deed of perishing one’s own life.

Not only the demand of taking up one’s cross carries such a serious consequence but the previous admonition of self-denial, too. According to common sense, this notion means to reject one’s personal desires and wants to achieve a higher purpose than the aspect of self-centeredness. Anyhow, when Professor Cranfield explains the expression of *aparnéasthó heauton* of Mk 8:34 in his commentary, he points to the deeper and contextualized meaning of it: “To deny oneself is to disown, not just one’s sins, but one’s self, to turn away from the idolatry of self-centredness. So, it is something much more radical than any mere ascetic exercises or trivial ‘self-denials’ The aorist imperative lays stress on the definite decision that has to be taken (cf. *arató*), but it does not rule out the idea that this is something which has to be repeated (so Lk. has the aorist *arató* in conjunction with *kath’ hémeran*.)”¹⁹

¹⁵ Kwon, 175–176.

¹⁶ Seneca: *De vita beata* 19.3.

¹⁷ Brown, 467.

¹⁸ Brown, 473.

¹⁹ Cranfield, 281–282.

In the light of all of these above, the element of the deliberate implementation of a kind of 'self-destruction' on the imagery level of the metaphor at least, seems to be a certain feature of the logion. By stating this we have established a crucial premise to put forward the hypothesis of the implicit 'sacrificial logic' in Jesus' discussed teaching.

6. THE MEANING OF SACRIFICE AND THE SACRIFICIAL LOGIC OF JESUS' METAPHOR

According to M. F. C. Bourdillon there are three meanings of the word sacrifice in common English usage:²⁰

- 1) The slaughter of an animal or person, or the surrender of a possession, in ritual.
- 2) The destruction or surrender of something for the sake of something else, normally of higher value.
- 3) The Mass.

From social-anthropological point of view, according to the classical definition of Henri Hubert and Marcel Mauss: "Sacrifice is a religious act which, through the consecration of a victim, modifies the condition of the moral person who accomplishes it or that of certain objects with which he is concerned."²¹

Although the Bible passages containing Jesus' criterion of discipleship regarding taking up the cross, self-denial or family-denial are not ritual or sacrificial in their vocabulary, my suggestion is that they are definitely sacrificial in their logic, at least on the metaphorical level. Let us compare the already stated facts with the two referred definitions of sacrifice!

- 1) There is a devotee, the disciple, who wants to follow Christ: he or she is the one who performs the act.
- 2) The act is a deliberate killing, slaughter or willingness to die, let us just think about the image of taking up the cross, or surrender, destroying, losing.
- 3) There is a victim, an object of the sacrifice: the *psyche*, the life, the self. *Psyche* literally means soul, but here in the Hebraic sense of life animating the body.²² Or as St. Remigius of Auxerre (+908) puts it: "The life in this place is not to be understood as the substance, (the soul,) but as this present state of being."²³ So, this self, this *psyche* is to be denied. As we pointed out previously, the renunciation of someone's closest ingroup ties, that is, those ties of family embeddedness is basically in a part-whole relationship with self-denial almost converging toward the level of equation. Especially, if we take into consideration the insights

²⁰ Bourdillon, 10.

²¹ Hubert-Mauss, 13.

²² Hagner, 482.

²³ Catena Aurea, 265.

of the social psychological interpretation of Bruce Malina regarding the features of self and identity in collectivist cultures.

- 4) There is also something of higher value, for the sake of which the metaphorical sacrifice takes place. Paradoxically, it is the same *psyche* but not in its form which cannot be kept even by spasmodic adherence to it, but it is in an everlasting form, the eternal life as the Gospel of John puts it. Of course, the giver of eternal life just like that of biological life is God.²⁴ This fact is not outspoken in Jesus' sayings but it is so trivial like many times God's presence is implicit in the case of the grammatical category of *passivum divinum* in the text of the New Testament.

It is also noteworthy if not even conspicuous that this delineated four step model of the demand to the disciples has a very similar logic or scheme to the deeply sacrificial Christology of the Epistle to the Hebrews. There Christ is the high priest who enters the sanctuary, and at the same time he is the sacrificial victim whose blood is to be taken with (Heb 9:12.14). His reward is his exalted state, which is given by the not mentioned but also here implicit God. Let me quote the social anthropological etalon book of Hubert and Mauss once more for offering a testing opportunity about what has been said through the prism of their definition, as well: "The devotee who provides the victim which is the object of the consecration is not, at the completion of the operation, the same as he was at the beginning. He has acquired a religious character which he did not have before, or has rid himself of an unfavourable character with which he was affected; he has raised himself to a state of grace or has emerged from a state of sin. In either case he has been religiously transformed."²⁵

Corroborating to some extent what I have proposed above it is an obvious fact that different layers of the New Testament provide us examples where we can find not only the supposed logic of sacrificial thinking in relation to discipleship but also a kind of explicit imagery. The apostle Paul exhorts the Roman believers like this: "I appeal to you therefore, brothers, by the mercies of God, to present your bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God, which is your spiritual worship." (Rom 12:1) Similarly, in the letter of 1 Peter: "You yourselves like living stones are being built up as a spiritual house, to be a holy priesthood, to offer spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ." (1 Pt 2:15)

²⁴ Bauckham, 2.

²⁵ Hubert-Mauss, 9–10.

CONCLUSION

The social-psychological approach may help us a lot to understand the stake and the fitting of Jesus' demand within the framework of his contemporary cultural setting. On the other hand, the kerygmatic force and the weight of the existential challenge of such a core teaching of Christ about discipleship is still hanging over those who read the Bible not as neutral researchers of a text from antiquity but as the Word of God addressing their personal life in the 21st century, similarly to those living during the two millennia. I find it somewhat self-alleviating and cheap excuse to come to the conclusion of the otherwise remarkable article of Bruce Malina who says that because the very individualist U.S. mainstream culture is one of self-denial by 1st-century standards and since the collectivist self is dead in our context it would be difficult "to implement what Jesus expected of his followers."²⁶ If he was right on this evaluation of the spiritual content of Christ's words and the evaluation of our contemporary reality, then heroic figures and great teachers of Christian spirituality of almost two thousand years went on a false track, albeit their teaching about self-denial was confirmed by their inner spiritual experiences, as well. As a conclusion, I quote only one of them, a Protestant one, the Puritan preacher Thomas Watson (1620–1685): "A man must deny himself. This self-emptying or self-annihilation is the strait gate through which a Christian must enter into the kingdom of God (Mat 7:13). He is not to deny only those things which are outside of him—his worldly profits, but those which are within him—his sins, nay, his righteousness. Self is an idol; and it is hard to sacrifice this idol, but this must be done. Either carnal self must be denied, or natural self damned. . . . There may be going to heaven without comfort, but there is no going there without self-denial." In this sense, according to my thesis, self-denial has a sacrificial character, of course for a much greater good.

BIBLIOGRAPHY

- AQUINAS, St. Thomas: *Catena Aurea (Golden Chain): The Gospel of Matthew*. The Catholic Primer, 2004.
- BARTON, Stephen C.: *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- BARTON, Stephen C.: The Relativisation of Family Ties in the Jewish and Greco-Roman Traditions. In: Moxnes, Halvor ed.: *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. Routledge, London and New York, 1997: 81–100.
- BAUCKHAM, Richard: *The Christian Way as Losing and Finding Self*. <https://www.yumpu.com/en/document/read/11244449/the-christian-way-as-losing-and-finding-self-richard-bauckham> (Last accessed: November 21st, 2020)

²⁶ Malina, 118.

- BOURDILLON, M. F. C.: Introduction. In: Bourdillon, M. F. C. – Meyer Fortes: *Sacrifice*. Academic Press, London, 1980: 1–27.
- BROWN, Raymond E.: *The Gospel according to John (i–xii)*. /The Anchor Bible Vol. 29./ Doubleday, Garden City, NY, 1966.
- CRANFIELD, C. E. B.: *The Gospel according to St Mark*. /The Cambridge Greek Testament Commentaries/ Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- HAGNER, Donald A.: *Matthew 14–28*. /Word Biblical Commentary, Vol. 33b/ Thomas Nelson, Nashville – Dallas – Mexico City – Rio de Janeiro, 1995.
- HUBERT, Henri – Marcel MAUSS: *Sacrifice: Its Nature and Function*. The University of Chicago Press, Chicago, 1964.
- KWON, Yon-Gyong: *Eschatology in Galatians: Rethinking Paul's Response to the Crisis in Galatia*. WUNT 2. Reihe 183. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.
- LÁSZLÓ, Virgil: *A keresztény ember istengyermekségének értelmezési formái az Újszövetségben*. Doktori értekezés. Budapest, 2017.
https://teol.lutheran.hu/images/file/driskola/diss_LaszloV.pdf
- MALINA, Bruce J.: “Let Him Deny Himself” (Mark 8:34 & par): A Social-Psychological Model of Self-Denial. In: *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 24, (3), 1994: 106–119.
- MOXNES, Halvor: What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families. In: Moxnes, Halvor ed.: *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. Routledge, London and New York, 1997: 13–41.
- PATTERSON, Stephen J. – Hans-Gebhard BETHGE – James M. ROBINSON: *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age*. (New Edition), T&T Clark, London – New York, 2011.
- SENECA, L. Annaeus: *De Vita Beata. Von glücklichen Leben*. Reclam, Stuttgart, 2009.
- SHEFFIELD, Julian: The Father in the Gospel of Matthew. In: Levine, A-J. and M. Blickenstaff eds.: *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001: 52–69.
- THEIßEN, Gerd: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, 4. Auflage, (Theologische Existenz Heute 194), Chr. Kaiser, München, 1985.
- WATSON, Thomas (1620–1685): *The Duty of Self-Denial*. Chapel Library, Pensacola, FL, 2016.

Lehel LÉSZAI

JESUS' (RE)INTERPRETATION OF THE MURDER AND SACRIFICE IN MT 5:21-26

The passage under discussion finds its origin in Matthew's gospel. There are five monumental speeches of Jesus in this gospel, like five pillars of a bridge, on which the whole gospel is built. The first one is the Sermon on the Mount, which has a unique fascinations, and presents the quintessence of the teaching of Jesus.¹ John Stott asserts that the Sermon on the Mount is probably the best-known part of the teaching of Jesus, though arguably it is the least understood, and certainly the lest obeyed.² Jesus desire is not to abolish the Law and the Prophets, but to fulfil the Law. And in order to fulfil the Law, he has to interpret it, otherwise the fulfilling of it may go in the wrong direction. We saw that the scribes were quite qualified and able specialists to interpret the Law, but somehow they got it wrong, they misunderstood it. Therefore Jesus has to (re)interpret the Law, in the light of how he understood it from the Father. This process of interpretation is sometimes painful, sometime shocking, but it offers us a clearer picture of what was intended originally when the Law was given.

I. THE SIXTH COMMANDMENT

Jesus begins to speak about one of the most serious sin, the sin of murder. The pericope starts with verse 21, and consists of an antithesis, a specific illustration regarding your brother, and another one regarding your adversary. We are interested here especially in the two illustrations, which clarifies the radical nature of the antithesis and the extent to which it involves a departure from the everyday understanding of the Law. The two illustrations involve a shift from the second person plural to the second person singular. Jesus addresses by the first of his interpretation a basic commandment, you shall not murder. The horizon of what is addressed by this commandment is broadened to include even the harbouring of anger against a neighbour. Jesus' interpretation deepens the commandment, making the demand greater than it was usually

¹ Stott, John R. W. *The Message of the Sermon on the Mount. Christian Counter-Culture*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1988. 9.

² Stott. 15.

understood to be.³ The first antithesis finds its origin in Exod 20:1–17. Jesus reminds his listeners what was told to those of early times, and refers to the original recipients of the Mosaic Law. In the fifth chapter Jesus uses “you have heard” five times, and this repeated formula means that you have already received a tradition, heard in the synagogues and in the Temple. The tradition was handed down to his listeners, who are supposed to have heard what was said, and here the divine passive it is used, because God is the one who spoke.⁴ The commandment “you shall not murder” is drawn word by word from the Septuagint, from the catalogue of ten commandments as found in Exodus 20:15 and Deuteronomy 5:18.

In verse 21 it has already been stated that anyone who murders will be subject to judgement. This formula reoccurs in verse 22, and then is followed by two others in the same verse, and those are linked with the Sanhedrin and the Gehenna of fire.⁵ It is an ongoing debate between the theologians whether the four occurrences are essentially synonymous or the last two are meant to involve higher penalties. Hermann L. Strack and Paul Billerbeck in their commentary on the Gospel of Matthew wrote that the last references are more severe, and we move through three different courts, the local, the Sanhedrin and the divine.⁶ Joachim Jeremias represents somehow a golden mean with his view, when he asserts that the discussed verses contain three expressions for the death penalty in a kind of crescendo.⁷ The judgement in both occurrences means initially the judgement of the religious authorities, in this case of the local Sanhedrins composed of twenty-three members, found in larger cities, which dealt with murder cases. The penalty for murder was death (Lev 24:17; Exod 21:21; Num 35:16–17). The Sanhedrin may refer to the highest court in Jerusalem (with seventy-one members). The point in all four cases is that anger, as the root of murder, deserves in principle the same penalty.

The first part of verse 22 (but I tell you) is the key statement of the pericope. The formula points to the unparalleled authority of Jesus. The Lord explains that anger alone is a violation of God’s law and puts a person in danger of judgement. Here anger may be described as murdering your brother in your heart. The radical character of Jesus’ teaching allows for no exception. For Jesus the inner attitude is thus of supreme

³ France, R. T. *Matthew: Evangelist and Teacher*. Exeter: Paternoster, 1989. 192.

⁴ Gardner, Richard. B. *Matthew*. Believers Church Bible Commentary. Scottsdale, Pennsylvania, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1991. 105.

⁵ Schlatter, A. *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1957. 171.

⁶ Strack, Hermann L. und Paul Billerbeck. *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*. Band I. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1965⁴. 276.

⁷ Kittel, Gerhard and Gerhard Friedrich (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume VI. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975. S. v. ‘**raka**’ by Joachim Jeremias, 975.

importance. And even as that inner attitude expresses itself in apparently trivial acts of unkindness, such as someone referring to a brother as “you fool”, according to God’s standard of righteousness, that person has begun down the wrong path and is already worthy of judgement.

Raka is an Aramaic word transliterated into Greek letters, and is an insult in the rabbinic literature. The word means something similar to “blockhead”, “idiot”, “nitwit”, “numskull”, “bonehead” or “empty,” but in the Palestinian culture conveying a much more objectionable insult than in modern Western society. Name calling was a much more serious affair in those times, because of the importance attached to names⁸ (No-men est omen). It appears that ‘raka’ is an insult to a person’s intelligence, as if someone would have been called empty-headed. The word had acquired both religious and moral overtones, being applied in the Old Testament to those who denied God’s existence and as a result plunged into reckless evil doing.⁹ A. B. Bruce is right when he asserts in connection with the difference between these two terms of abuse, that *raka* expresses contempt for a man’s head (meaning: you stupid!), ‘more’ expresses contempt for a man’s character (meaning: you scoundrel!).¹⁰

Jesus expounds the sixth commandment in this pericope. Many of his contemporaries thought that they kept this part of God’s law so long as they did not commit actual murder. The Lord explains that its requirements go much further than this. It condemns all angry and passionate language, and especially when used without a cause. One may be perfectly innocent of taking life away, and yet be guilty of breaking the sixth commandment.¹¹

2. YOUR BROTHER OR SISTER HAS SOMETHING AGAINST YOU

Jesus addresses this Sermon to pious people, to those, who attend the Temple. He answers the question of what happens, if a man is not living in harmony with his brother. This is not just a hypothetical question, it is affecting even worship, the true relationship with God. Here is an important change from the second person plural, to second person singular, as mentioned already. Modern English translations cannot duly express this transition from the plural to the singular. When the change is recognized, as it is in the Hungarian translations, it becomes clear that Jesus is becoming very personal at this point. He is addressing each individual in particular who is present.

⁸ Hagner, Donald A. *Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas, Texas: Word Books, 1993. 114–116.

⁹ Stott. *The Sermon on the Mount*. 84.

¹⁰ Bruce, A. B. *Commentary on the synoptic Gospels*. In *The expositor’s Greek Testament*, ed. By W. Robertson Nicholl. Hodder, 1897. 107.

¹¹ Ryle, J. C. *Expository Thoughts on the Gospels. Matthew*. Edinburgh, Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust. Reprint 1995. 40.

Jesus continues with the very word “therefore”, which shows that what he is about to say follows directly from what he has just stated. This clause confirms, and at the same time explains, the preceding doctrine. It amounts to this, that the precept of the law, which forbids murder (Exod 20:13), is obeyed, when he maintains agreement and brotherly kindness, with our brother. To impress this more strongly upon his listeners, Christ declares, that even the duties of religion are displeasing to God, and are rejected by him, if one is at variance with another. When he commands those who have injured any of their brothers, to be reconciled to him, before they offer their gift, his meaning is, that, so long as a difference with our brother is maintained by us, we have no access to God. But if the worship, which men render to God, is polluted and corrupted by their resentments, this demonstrates the estimation in which mutual agreement among ourselves is held.¹² Gnllka notes that we don’t find Jesus’ cult critique here, but he criticises the way in which the offering was carried out.¹³

The illustration Jesus presents is that of a person who, according to Jewish custom, is bringing an offering to the altar. Naturally, if he is doing this in the proper manner he is meditating upon the goodness of God toward him. In the midst of his musing the question occurs to him, that since God has been so good to him, how should he treat his neighbour? He may suddenly realize that he is no longer on speaking terms with one of his friends. In this situation Jesus, in thorough harmony with the principle to which he has just recently given expression, suggests he should not finish his act of devotion. He has to leave his offering on the altar and immediately go and see that man who has this grievance against him and renew a totally different and better relationship by being reconciled to his brother and only then return to the altar and finish bringing his offering.

Jesus mentions in his speech “something” that is being held against the person who is ready to offer his gift at the altar. Hendriksen thinks that this “something” must be of an important enough nature to be called a grievance.¹⁴ He also raises the question, whether this must be a righteous grievance, or if Jesus intended all grievances here. There are again divisions among New Testament scholars in how they relate to this question. Richard Lenski with others argues in favour of a legitimate grievance,¹⁵ while Ridderbos and others think that all grievances should be righteous ones, since the of-

¹² Calvin, John. *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*. Trans. by William Pringle, vol. 1. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1845. 286.

¹³ Gnllka, Joachim. *Das Matthäusevangelium*. I. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1986. 156.

¹⁴ Hendriksen, William. *The Gospel of Matthew*. New Testament Commentary. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, reprinted 1989. 300.

¹⁵ Lenski, Richard C. H. *Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Columbus, 1932. 214.

fended party thinks that he has the right to be dissatisfied with the person at the altar. In this case the one at altar should strive to be reconciled with him.¹⁶

In connection with these verses (23–24) Jesus is re-emphasizing the true spiritual meaning of the commandment. The Old Testament everywhere teaches that under certain circumstances offerings are not acceptable to God (Gen 4:5, 1Sam 15:22, Isa 1:11, Jer 6:20). The gift derives its value from the heart of the giver (Mk 12:41–44, Lk 21:1–4). The key here is the imperative *diallagēthi*, to be reconciled. This is the only occurrence of the verb *diallassesthai* in the New Testament. When reconciliation has been made, then the gift may be offered, and the implication is, then God will accept it. In Judaism reconciliation was required before an acceptable sacrifice.¹⁷

The time for reconciliation is always right now.¹⁸ Tomorrow may be too late. We see here the urgency to reconcile. Commands to brotherly reconciliation naturally follow the warnings against anger and verbal abuse. Verses 23–24 abound in Mattheanisms. The theme of reconciliation, under different circumstances, again appears in verses 25–26. In Mark 11:25 we read that you have something against someone else, but here this becomes a brother's having something against you. This latter change avoids duplication of Jesus' instruction concerning a brother's sinning against you (Mt 18:21–22) and also leads nicely into the next two verses, where an adversary is taking you to court through having something against you (5:25–26).¹⁹ By means of this arrangement and revision Matthew gains from Jesus' teaching back-to-back instructions against brotherly anger and for brotherly reconciliation. The prohibition of murder requires not only avoidance of anger against a brother, but also appeasement of a brother's anger.²⁰

3. YOUR ENEMY HAS SOMETHING AGAINST YOU

Jesus offered two illustrations, the first taken from going to the temple to offer sacrifice to God, and the second from going to court to answer the charges of an accuser. He expressed them in the cultural terms of his own day, when the temple still stood and its sacrifices were still being offered. If someone remembers during the worship that his brother has a grievance against him, he has to leave the service at once and put it right. He has to seek his brother and ask his forgiveness, whether he considers his

¹⁶ Ridderbos, H. N. *Het Evangelie naar Mattheüs (Korte Verklaring der Heilige Schrift)*. Vol. 1. Kampen, 1952. 110.

¹⁷ Strack und Billerbeck. 287–288.

¹⁸ Hendriksen. *Matthew*. 300.

¹⁹ Karner, Károly. *Máté evangéliuma*. Az Újtestamentum szent iratai, I. kötet. Sopron: Keresztyén igazság, 1935. 59.

²⁰ Gundry, R. H. *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994². 86.

brother's grievance just or not. What the brother feels about one's conduct toward him has to be taken into account. First he has to go, then to come. First he has to go to be reconciled to his brother, then he qualifies to come to offer his worship to God.

The second illustration speaks about a situation when one has an unpaid debt, and his creditor takes him to court to get his loan back and he has to come to terms with him rapidly. He has to make a settlement out of court. Even while he is on his way to court, he has to pay his debt. Here it is more obvious, that the debt exists (cf. the parallel discussion about a legitimate grievance), there is no doubt about it, and it has to be settled quickly. Otherwise, once the debtor reaches the court, it will be too late. His accuser will sue him before the judge and the judge will hand him over to the officer, and he will find himself in prison. He will never get out till he has paid the last penny. In this regard payment before gaol would be much more sensible.

The illustrations are different, because one is taken from the church, the other from the law court. One is referring to a brother, and the other to an enemy. But in both cases the basic situation is the same, somebody has a legitimate grievance against someone, and the basic lesson is the same, the necessity of immediate, urgent action. In the very act of worship if someone remembers the grievance, he has to break off his worship and go and put it right. In the very act of going to court, on his way there, he has to settle his debt. Immediately, as soon as one is conscious of a broken relationship, he must take the initiative to mend it, to apologize for the grievance he has caused, to pay the debt he has left unpaid, and to make amends. These extremely practical instructions Jesus drew out from the sixth commandment as its logical implications.²¹

To illustrate the necessity of reconciliation between disciples at odds with each other, Matthew brings in Jesus' portrayal of an insolvent debtor whose only hope lies in coming to an agreement with his creditor before landing in a debtor's prison. Sherwin-White discusses in detail the un-Greek and un-Roman but Palestinian judgship presupposed here.²²

After the main statement in verse 22a the second illustration is added here apparently because of the reconciliation theme mentioned earlier. The second person singular continues, as in the preceding two verses, in contrast to the plural of verse 22, which occurs only here in the New Testament (*eunoiein*), and can be translated as to make friends with. The adversary is some kind of opponent, to whom the money is owed. He is apparently in a position to take legal action, but no further specific information is given. When Matthew mentions that all this takes place "on the road," it is also not specific but makes obvious the emphasis on the urgency of a reconciliation. Without the latter, the legal process is set in motion, wherein the judge passes sentence and

²¹ Stott. *The Sermon on the Mount*. 86.

²² Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: Clarendon, 1963. 133–134.

hands the person over to the officer, who in turn casts the person into prison. The background here seems to be non-Jewish since the Jews did not imprison for debt. The emphasized saying of verse 20 is showing to the listeners and readers that full punishment will be exacted once the sentence has been passed. The illustration of these two verses provides some practical wisdom that Matthew deems appropriate to his argument against anger. It may be a mistake to allegorize the details and to identify the adversary or the judge with God. At the same time, however, since God's judgement is in view in verses 21–22, it is impossible to avoid at least the suggestion of the same in the present passage. In this illustration, as in the previous one, the need to overcome the effects of anger requires a certain urgency.²³

In his explanation of the truest meaning of the Mosaic commandment, and presentation of the level of righteousness required by the kingdom, Jesus goes far beyond the letter of the text. His listeners tended to stop at the letter of the commandment. Even Peter asks his Master in a reverse situation: "Lord, how many times shall I forgive my brother or sister who sins against me? Up to seven times?" (Mt 18:21). By his explication of the sixth commandment Jesus penetrates to the spirit of the decree. Since the spring of a person's conduct is the heart, or inner person, the transforming power of the kingdom must be especially experienced there. Anger and insults spoken from anger are evil and corrupting, and they therefore call forth God's judgement, just as the act of killing itself does. Accordingly, the worship and service of God cannot be performed as long as anger infects the soul. Thus, the recipient of grace of the kingdom is one who initiates and looks for reconciliation, both with members of the local community of faith and with adversaries.

The underlying and key message of these astonishing authoritative verses is that a person is held accountable for his or her angry thoughts, not merely for external acts of violence against others. Here, as in the beatitudes, the truly revolutionary character of the kingdom and its ethics makes itself felt. It is a mistake to treat this stipulations casuistically and thus to fall into a new and hard nomism. While they are meant to be taken seriously, calling attention to the relation between the root of a tree and its fruit, they, like the antitheses that follow in verses 27–30, function more as exhortations to a life that perfectly reflects the reality of the kingdom. This teaching is not necessarily incompatible with the display of righteous anger by Jesus in Mark 3:5 or his calling the Pharisees fools in 23:17.²⁴

²³ Rienecker, Fritz. *Das Evangelium des Matthäus*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, Giessen: Brunnen Verlag, 1983. 59.

²⁴ Hagner. *Matthew 1–13*. 118.

Like anger, then, failure to make the things right with the brother in the church falsifies profession of discipleship and lands a person in hell,²⁵ the prison of eternally hopeless debtors, i.e., of sinners. The wording and setting in Luke show that Jesus originally spoke concerning the need to recognize the critical character of the time (Lk 12:49–56). The shifts in setting and phraseology make Matthew's version a parable of reconciliation rather than of eschatology.²⁶ The first antithesis is exploratory, and the exploration brings together human relationships and divine judgement in fresh and illuminating ways. The everyday and the last day are not very far apart.²⁷

4. CONCLUSIONS

Jesus in the Sermon on the Mount interprets the law from the old, and arriving at the second tablet of the Decalogue explains it in a rather radical way. In this regard from the "You shall not murder" command we move quickly to anger with brother and sister, and to contemptuous speech, which seems to be the same category. During his explication Jesus discusses the issue of the gift offered at the altar. The altar, the service and the offering mean nothing, and cannot be presented if the brother or sister has something against the pious person. After the reconciliation with the brother or sister the sacrifice will be accepted, and one should quickly settle matters with an adversary.

BIBLIOGRAPHY

- BRUCE, A. B. *Commentary on the synoptic Gospels*. In *The expositor's Greek Testament*, ed. By W. Robertson Nicholl. Hodder, 1897.
- CALVIN, JOHN. *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*. Trans. by William Pringle, vol. 1. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1845.
- FRANCE, R. T. *Matthew: Evangelist and Teacher*. Exeter: Paternoster, 1989.
- FRANCE, R. T. *The Gospel according to Matthew*. Tyndale New Testament Commentaries. London: Inter-Varsity Press, 1985; reprint, Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- GARDNER, RICHARD. B. *Matthew*. Believers Church Bible Commentary. Scottdale, Pennsylvania, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1991.
- GNILKA, JOACHIM. *Das Matthäusevangelium. I. Teil*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1986.

²⁵ *Geenna* referred at first to the Valley of Hinnom, a ravine on the south side of Jerusalem, where fire-worship of Moloch took place and where refuse was burned. Out of that use developed a metaphorical use for hell, the place of punishment for the wicked in an afterlife.

²⁶ Gundry. *Matthew*. 87.

²⁷ Jones, Ivor H. *The Gospel of Matthew*. Epworth Commentaries. London: Epworth, 1994. 35–36.

- GUNDRY, R. H. *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994².
- HAGNER, DONALD A. *Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas, Texas: Word Books, 1993.
- HENDRIKSEN, WILLIAM. *The Gospel of Matthew*. New Testament Commentary. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, reprinted 1989.
- JONES, IVOR H. *The Gospel of Matthew*. Epworth Commentaries. London: Epworth, 1994.
- KARNER, KÁROLY. *Máté evangéliuma*. Az Újtestamentum szent iratai, I. kötet. Sopron: Keresztényen igazság, 1935.
- KITTEL, GERHARD and GERHARD FRIEDRICH (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume VI. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975. S. v. **'raka'** by Joachim Jeremias, 973–976.
- LENSKI, RICHARD C. H. *Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Columbus, 1932.
- RIDDERBOS, H. N. *Het Evangelie naar Mattheüs (Korte Verklaring der Heilige Schrift)*. Vol. 1. Kampen, 1952.
- RIENECKER, FRITZ. *Das Evangelium des Matthäus*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, Giessen: Brunnen Verlag, 1983.
- RYLE, J. C. *Expository Thoughts on the Gospels. Matthew*. Edinburgh, Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust. Reprint 1995.
- SCHLATTER, A. *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1957.
- SHERWIN-WHITE, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: Clarendon, 1963.
- STOTT, R. W. JOHN. *The Message of the Sermon on the Mount. Christian Counter-Culture*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1988.
- STRACK, HERMANN L. und PAUL BILLERBECK. *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*. Band I. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1965⁴.

Ottília LUKÁCS

AQEDAH: BIDDING OF ISAAC OR HOW MUCH MAY GOD AFFORD? (GEN 22,1–19)*

... a text only starts to function when it receives attention – only then does it affect someone. Without a reader a text cannot operate, it is no more than a silent shadow.¹

The biblical narratives which evolve a dilemma, can be divided into the following two groups. The first group includes those narratives where the dilemma is found on the level of two persons. One of the best-known narratives from this type is the good Samaritan. In the case of the second group, the dilemma evolves between God and man. This latter group of narratives includes two further subgroups: (a) those dilemmas in which the innocents, despite their faithfulness to God, experience suffering. This latter situation is also called the ‘innocent’s suffering’ when one might pose the questions like: how can God allow the suffering of the righteous? Or has God forsaken these people? Or has God simply forgotten about them? At the end of the plot, however, God recompenses the righteous because of his profound faithfulness. The Book of Job represents the best example for this type of dilemma. (b) The second subgroup includes those dilemmas which discuss the story of a righteous one who is put under the test by God seemingly without any reason. Reading these narratives, the following question raises immediately: how much may God ask or expect from a righteous person while testing him? To the latter group belongs the *Binding of Isaac*, the עֲקֵדַת יִצְחָק / *‘aqedah Yisḥaq* or simply the *Aqedah* as the Jewish tradition calls it. The name of the narrative in the Christian tradition is the *Testing of Abraham* or the *Sacrifice of Abraham*. As the different names of this narrative suggest, we encounter here one of the most complex, astounding and disputed story with which not only the Jewish, but also the Samaritans, the Christian and the Islam traditions tried to cope throughout the past centuries.

* This article is the edited and translated version of research paper prepared for the pedagogy of religion research group (2016–2020) at the Theological College of Pécs, sponsored by the Hungarian Academy: “Aqedah – Izsák megkötözése: Meddig mehet el Isten?” in *Az elbeszélés ereje*, eds. Kovács Gusztáv, Lukács Ottília (Pécs: Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, 2019), 47–66.

¹ Jan P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide*, Tools for Biblical Studies (Leiden: Deo Publishing, 2000), 20.

The narrative of *Aqedah* concentrates on the relationship between God and Abraham while comes around different theological and moral issues, such as one's religious obligation towards God or moral obligation towards the fellow people or family members, and to this, it should also be included God's expectations from the man. For the modern reader, the dilemma stretched to the breaking point, is realized in two levels. First, Abraham, the protagonist must choose between his obligation and devotedness towards God and second, his fundamental moral obligation towards the fellow people, in this case towards his only son. To the latter point, it should also be added the prohibition of murder and human sacrifice which is present in the Pentateuch prior to the Abraham-cycle.² Abraham is present in the whole narrative as the prototype of a faithful who is apparently, unduly tested. In this case, the following questions come to the fore: what can God ask or expect from a human being? How far can He go in testing? J. Neoh rightly suggests that the dilemma present in the *Aqedah* narrative can be discussed from two different perspective. (1) From the perspective of law, more precisely the divine law is in conflict with the natural law: on the one hand, the command of Isaac's sacrifice comes from God and on the other hand, it is Abraham's moral and more importantly, fatherly obligation to protect his son. (2) From the perspective of love, Abraham's love towards God (the highest level of human love does not know any compromise) is confronted with Abraham's love towards Isaac (the father's love towards his son).³

The reception history of the *Aqedah* narrative started rather early.⁴ It suffices to mention only some examples like the biblical Book of Judith, where one can find the idea of *Isaac's testing* (Jud 8,26),⁵ the Book of Jubilees, where Abraham's story is linked to the *pesach* festival and Abraham's testing by God is presented as a suggestion of Mastêmâ turning the narrative similar to one of Job's story (Jub 17,15–18)⁶, or rewritten biblical texts from the Qumran corpus (4Q225; 4Q226).⁷ Furthermore, through-

² Cf. The story of Cain and Abel (Gen 4,1–16); the 'new' world order after the flood which introduces the death penalty (Gen 9,6); the best-known apodictic law concerning murder is found in the Decalogue (Ex 20,13; Dt 5,17); one of the most ancient parts of the Pentateuch, the Covenant Code (Ex 20,22–23,33) also elaborates the prohibition of murder (e.g., Ex 21,12–14).

³ Joshua Neoh, "Law and Love in Abraham's Binding of Isaac," *Law and Humanities* 9, no. 2 (2015): 250–254.

⁴ For the ancient Jewish and Christian reception history of the *Aqedah* narrative see further: Martin Meiser, „Gen 12,1f. und Gen 22 in antiker jüdischer und christlicher Rezeption,” in *Temple, Lehrhaus, Synagoge: Orte jüdischen Lernens und Lebens, Festschrift für Wolfgang Kraus*, eds. Christian Ebenhart, Martin Karrer, Siegfried Kreuzer, Martin Meiser (Ferdinand Schöningh), 399–419.

⁵ "Remember what he did with Abraham, and how he tested Isaac (ὅσα ἐπείρασεν τὸν Ἰσαακ)" (Jud 8,26a)

⁶ Meiser, „Gen 12,1f. und Gen 22,” 405.

⁷ For the reception history of the *Aqedah* in the Book of Jubilees and in the Dead Sea Scrolls, see for instance Géza Xeravits, ed., *Izsák Megkötözése: Történet És Hatástörténet* (Budapest: Sapientia Főiskola, L'Harmattan, 2010).

out the centuries, the rabbinic biblical interpretation proposed various readings of the dilemma present in the Aqedah narrative.⁸ First, the *Genesis Rabbah* emphasizes the notion of “testing” as it appears in the beginning of the biblical text (Gen 22,1). In this way, it underlines the character of Abraham as the perfect believer who relies on God’s will under any circumstances. The interpretation mentions, however, that Sarah’s sudden death happened immediately after the “test” and Abraham’s return from the Mount Moriah (GenRab 58,5 cf. Gen 23). Second, most of the rabbis are of the opinion that due to the covenantal promises Abraham is reliant on God’s will despite of its absurdity (e.g., Qiddush HaShem, Lamentations Rabbah 1:50). This latter idea appears in the early Christian writings as well, for example, in the Letter of James one reads: “Was not our ancestor Abraham justified by works when he offered his son Isaac on the altar? You see that faith was active along with his works, and faith was brought to completion by the works. Thus, the scripture was fulfilled that says, ‘Abraham believed God, and it was reckoned to him as righteousness, and he was called the friend of God.’” (Jam 2,21–23). The Letter to the Hebrews emphasizes the same idea connecting it to the notion of resurrection: “By faith Abraham, when put to the test, offered up Isaac. He who had received the promises was ready to offer up his only son, of whom he had been told, ‘It is through Isaac that descendants shall be named for you.’ He considered the fact that God is able even to raise someone from the dead – and figuratively speaking, he did receive him back.” (Hebr 11,17–19).⁹ This idea of Abraham as the prototype of the faithful continues to appear in the writing of the 19th century Danish philosopher, Søren Aabye Kierkegaard, who defined Abraham as the “knight of faith”.¹⁰ Third, the idea of Isaac’s testing was also discussed, which imagined Isaac as a thirty-seven years old young man, instead of a child relying on biblical chronology. In this case, Isaac was considered as the young faithful who similarly to his father subjected himself completely to God’s command.¹¹ Fourth, in order to diminish the dilemma or the conflict present in the narrative, the rabbis further concentrated on the moment of the binding, looking for different answers to the question of “What happened exactly to Isaac?”. Hence, according to the *Genesis Rabbah*, Isaac did not get injured and not even lost a drop of blood thanks to the intervention of the God’s angel and God himself (GenRab 56:7 cf. Midrash HaGadol). This chain of thought went so far as the 14th century Yemenite work, the *Midrash HaGadol* speaks about

⁸ For the medieval rabbinic interpretations see for instance: Albert van Der Heide, *“Now I Know”: Five Centuries of Aqedah Exegesis* (Cham: Springer, 2017).

⁹ For a detailed discussion of Hebr 11,19 which interprets the Gen 22 as parable (παράβολή) see further Meiser, „Gen 12,1f. und Gen 22,“ 413.

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. Walter Lowrie (Princeton, London: Princeton University Press, 1843), 67.

¹¹ For other Jewish and Christian interpretations in this regard see Meiser, „Gen 12,1f. und Gen 22,“ 412.

Isaac's resurrection. More precisely, it states that God sitting between two kerubs followed the event and ordered Isaac's soul to return immediately into his body.¹²

As it transpires from the above-mentioned examples, the Aqedah narrative has a very complex reception history, and it is beyond our purpose to offer a detailed presentation in this regard. Instead, this paper concentrates on the dilemma or conflict present in the narrative. Therefore, in what follows, we turn to the protagonists because in fact, the dilemma consists in their behaviour and attitude towards the event.

THE FIGURE OF ABRAHAM

One fourth of the world's population believes that God, the Creator of heaven and earth, the first time offered and entered covenant with a person, called Abraham. In the light of this very essential information, we can pose the following question: who was Abraham according to the biblical testimony? Why did God make his covenant with Abraham? And finally: why did He ask Abraham to sacrifice his only son?

In the Pentateuchal tradition, Abraham was the first patriarch of Israel who represents the prototype of righteous who relies on God's promises without reservations (cf. Gen 12–25). The first biblical account presents him as one living in Haran when God calls him. Following the divine call, he leaves his land, his kindred and his father's house and departs to the land that God is going show him. This divine call includes three promises which later turn to be the triple covenantal promise which defines not only the belief of Abraham but also the belief and history of the Israelites (Gen 12,1–3 cf. Gen 15,1–20 and Gen 17,1–11):

1. The promised land that God is going to give him and his descendants
2. The promise concerning the great and numerous nation, though we are informed few lines before the divine call about Abraham's wife, Sarah's infertility (Gen 11,30) on the top that both Abraham and Sarah are advanced in age, i.e., Abraham is 75 years old when he leaves his land and his father's house
3. The promised blessing which states that through Abraham all the families of the earth would be blessed.

Obedying the divine call, Abraham leaves Haran and without any question or doubt, at least the Bible is silent in this regard, departs to the direction of the land promised by God. By this act, Abraham's wandering begins in the promised land. This threefold promise reappears in the covenant making between God and Abraham which is transmitted in two different traditions (Gen 15,4.7 and Gen 17,2–8). According to both traditions God ensures Abraham about his offspring from Sarah (Gen 15,1–6 and Gen

¹² Isaac Kalimi, "Go, I Beg You, Take Your Beloved Son and Slay Him! The Binding of Isaac in Rabbinic Literature and Thought," *Review of Rabbinic Judaism* 13, no. 1 (January 1, 2010): 1–29.

17,1–8). Accordingly, Abraham and Sarah are informed about the conception of Sarah through a special visit of the Lord, i.e., represented by three peculiar men (Gen 18,1–2). Abraham offers the ideal hospitality to his visitors and at the end of the visit, the 99 years old Abraham and 90 years old Sarah are informed about the birth of their son, Isaac. Interestingly, the Bible does not preserve any account about the birth of Isaac or about his childhood (Gen 21,1–7). The only information in this regard is the sad narrative that Abraham sends away Hagar, the slave woman and their firstborn son, Ishmael because of Sarah's jealousy (Gen 21,8–21). The narrative account continues with the covenant of Abraham and the Philistine king, Abimelech in Beersheva, and thereafter, Abraham resided as resident foreigner in the land of the Philistines for a long period (Gen 21,22–34). The Aqedah narratives is found immediately after this account.

Before we would turn to the analysis of the Aqedah story, however, it is important to mention that the patriarchal narratives, including the Abraham cycle, reflect a complex redaction and literary history. It is commonly accepted by exegetes that the precise theological edition of the patriarchal narratives bear evident signs of the Priestly school, which aims at nominating one patriarch, i.e., Abraham as the forefather of Israelites who can be the forefather of many people at the same time.¹³ The Aqedah narrative, however, due to its particular theology, style and structure cannot be situated into a defined time and space in Abraham's lifetime.¹⁴ Moreover, it does not fit into the chronology of the Abraham cycle either. Consequently, the researchers of the Pentateuch are prompted to consider the Aqedah narrative as one independent from the Abraham cycle.¹⁵ I. Karasszon grasps neatly the relationship between the Aqedah narrative and the Abraham cycle when he admits that though the Aqedah episode fits to its wider narrative context and it receives its full meaning against the background of it. Moreover, it could be eliminated without making any break in the narrative, more precisely no one would miss this narrative, the story of Isaac's sacrifice.¹⁶ Contrary to

¹³ István Karasszon, "1 Mózes 22- Az Elohist Programja!," in *Izsák Megköltözése: Történet És Hátástörténet*, ed. Géza Xeravits (Budapest: Sapientia Főiskola, L'Harmattan, 2010), 10.

¹⁴ The identification of אֶרֶץ מֹרְיָה "land of Moriah" (v. 2) with the Temple mount in Jerusalem, as well as the etymological explanation of יְהוָה יֵרָאֵה "the LORD will provide" (literally: the LORD will appear) (v. 14) presumably developed on the bases of 2Chron 3,1. Anyway, in the narrative of Gen 22, the land of Moriah does not designate a geographical place, at least the geography has little importance in the whole story (Cf. Josef Scharbert, *Genesis 12–50: Die Neue Echter Bibel Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung* (Würzburg: Echter Verlag, 1995), 165. In the same way, the very first verse places the narrative in an atemporal situation by opening with וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה "after these things" (v. 1).

¹⁵ Gen 22 was ascribed traditionally to the Elohist because of several reasons, for instance: (1) the presence of the divine name Elohim (vv. 2, 3, 8, 9, 12), (2) the motif of the 'fear of God', and (3) the anthropomorphic presentation of God. See for instance Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte Des Pentateuch* (Stuttgart: Kohlhammer, 1948), 125kk. See also Karasszon's recent article in this regard: Karasszon, "1 Mózes 22- Az Elohist Programja!"

¹⁶ Karasszon, "1 Mózes 22," 11–12.

Karasszon's opinion, Th. Römer argues cautiously in this regard and suggests a later origin of Gen 20–22. At the same time, however, he does not exclude a very old version of the Aqedah tradition which might have belonged to the Elohist admitting though the current Pentateuch research does not speak anymore about the classic and independent Elohist and Yahwist sources¹⁷: "Gen 22 in its original version was perhaps an 'elohistic' text avoiding the divine name YHWH."¹⁸ Unlike Römer's cautiousness, J.-L. Ska argues explicitly for the later dating of the Aqedah. In the first place, he states that the only purpose of the text is to involve the reader into the drama of the plot, which is actually realised by the reader's awareness of the background and second, the reception history of the text testifies for a later composition as it appears only in the later biblical books and apocryphal writings (e.g., Sir 44,20; Wisd 10,5; 1 Makk 2,52 or the New Testament [Letter of James, Letter to the Hebrews]).¹⁹

To put it together, given the fact that the Aqedah originally did not belong to the Abraham-cycle, rather at best, it was composed against the background of the Abraham tradition, we concentrate in the followings only on the Aqedah itself. By examining the Aqedah narrative, we aim to answer the following questions: What is it about? Why is it one of the most dramatic and most difficult text to interpret in the Hebrew Bible? The popularity of the narrative without doubts has to do with the drama and dilemma present in it. Therefore, in what follows, we intend to highlight some of the narrative techniques applied in order to elaborate the dilemma of the Aqedah.

THE AQEDAH NARRATIVE

The narrated time includes three days which presents a very simple and dense story with few protagonists. On the first day, the divine command, or more precisely the divine request according to the Hebrew grammar (קִחֵ / *Take, please!*) is presented which is followed by Abraham's silence. On the next day, obeying to this command or request, Abraham prepares the journey by taking the donkey, his son, his servants and the means required for the sacrifice and they leave. And finally, on the third day, they arrive to the site of the sacrifice. He leaves the servants and the donkey behind and together with Isaac they continue their journey to offer the requested sacrifice.

¹⁷ See for instance: Thomas B. Dozeman and Konrad Schmid, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2006).

¹⁸ Thomas Römer, "Abraham's Righteousness and Sacrifice: How to Understand (and Translate) Genesis 15 and 22," *Communio Viatorum* 54/1, 2012, 7–9, 14.

¹⁹ Jean-Louis Ska, "Animadversiones- Genesis 22: What Question Should We Ask the Text?," *Biblica* 94.2, 2013, 267.

First day:

¹ After these things God tested Abraham (והאלהים נסה את אברהם). He said to him:	
	“Abraham!”
And he [Abraham] said:	
	“Here I am.” [הנני]
² He said:	“Take <i>your son, your one whom you love, Isaac</i> , and go to the land of Moriah, and offer him there as a burnt offering on one of the mountains that I shall show you.”

Second day:

³ So Abraham <i>rose early</i> in the morning, <i>saddled</i> his donkey, and <i>took</i> two of his young men with him, and his son Isaac; <i>he cut the wood</i> for the burnt offering, and <i>set out</i> and <i>went to</i> the place in the distance that God had shown [said] him.	
--	--

Third day:

⁴ On the third day Abraham <i>looked up</i> and <i>saw</i> the place far away. ⁵ Then Abraham <i>said</i> to his young men:	
	“Stay <i>here</i> with the donkey; the boy and I <i>will go over</i> there; <i>we will worship</i> , and then <i>we will come back</i> to you.”
⁶ Abraham <i>took the wood</i> of the burnt offering and <i>laid it on his son Isaac</i> , and <i>he himself carried</i> the fire and the knife. So the two of them <i>walked on together</i> . ⁷ Isaac said to his father Abraham:	
	“Father!”
And he said:	
	“Here I am [הנני], my son.”
He said:	
	“The fire and the wood are here, but where is the lamb for a burnt offering?”
⁸ Abraham said:	
	“God himself will provide the lamb for a burnt

	offering, my son.”
So the two of them <i>walked on together</i> .	
⁹ Then <i>they came</i> to the place that God had shown him, Abraham <i>built</i> an altar there and <i>laid</i> the wood in order. <i>He bound his son Isaac</i> , and <i>laid him on the altar</i> , on top of the wood.	
¹⁰ Then Abraham <i>reached out his hand</i> and <i>took the knife to kill his son</i> .	
¹¹ But the angel of the LORD <i>called to him</i> from heaven, and <i>said</i> :	
	“Abraham, Abraham!”
And he said:	
	“Here I am.” [הִנְנִי]
¹² And he [the angel of God] said:	
	“ <i>Do not lay your hand</i> on the boy or <i>do anything</i> to him; for now <i>I know</i> that <i>you fear God</i> , since <i>you have not withheld your son, your only son</i> , from me.”
¹³ And Abraham <i>looked up</i> and <i>saw</i> a ram, caught in a thicket by its horns. Abraham went and took the ram and <i>offered it up</i> as a burnt offering instead of his son.	
¹⁴ So Abraham <i>called</i> that place	
	“The LORD will provide” [יְהוָה יִרְאֶה]
as it is said to this day:	
	“On the mount of the LORD it shall be provided.”
¹⁵ The angel of the LORD <i>called to</i> Abraham a second time from heaven,	
¹⁶ and <i>said</i> :	
	“ <i>By myself I have sworn</i> , says the LORD: Because <i>you have done this</i> , and <i>have not withheld your son, your only son</i> , ¹⁷ <i>I will indeed bless you</i> , and <i>I will make your offspring as numerous as the stars of heaven and as the sand that is on the seashore</i> . And your offspring <i>shall possess</i> the gate of their enemies, ¹⁸ and by your offspring <i>shall all the nations of the earth gain blessing</i> for themselves, because <i>you have obeyed my voice</i> . ”

¹⁹So Abraham returned to his young men,
and
they arose and
went together to Beer-sheba; and
Abraham lived at Beer-sheba.

As it transpires from the text, Abraham obeyed the heart-wrenching divine command – “Take your son, your only son Isaac, whom you love, [...] and offer him there as a burnt offering” (Gen 22,2) – without any question or resistance. If we consider his act from the perspective of religion, faith and trust in God’s will, we are satisfied with Abraham’s reaction as it reflects his unconditional love and devotion towards God. Moreover, we consider Abraham’s love of God above all other types of loves. Nevertheless, if we stop for a while at the command of „offer him as a burnt offering” (העלֹהִי), we encounter a shocking request, namely, take, kill and burn your only son, whom you love.

Even though in the beginning of the narrative, the narrator informs the reader about the character of the whole story, namely, it is *merely a test*²⁰, the plot is immensely dreadful and unjust because none of the protagonist know this very essential information. As Crider puts it: „God put Abraham in an impossibly tragic situation”²¹. In fact, Abraham is ready to obey and departs to fulfil this request without sharing the purpose of the journey with anyone. In this way, however, the entire tension and dilemma falls on Abraham alone.²²

The question that catches our attention has to do with the divine request, i.e., how can God ask such a thing from a person who obeyed Him from the very beginning without reservation and left his father’s house, kindred and land to pursue divine promises which are seemingly impossible to be fulfilled? Moreover, he remained faithful to God and to His promises till his advanced age though none of the initial promises was fulfilled: the promised land has not yet been given to him, his only son was born almost at the end of his life, and the great nation is hopelessly far from reality, including the blessings to the nations. Against the background of the wide context, the dilemma of the Aqedah narrative receives a very strong emphasis. Hence, pondering Abraham’s drama, further questions come to the fore, like what can God ask from Abraham, his covenantal partner and the prototype of the believers? More precisely, how

²⁰ „ha-Elohim [God?] tested (נִסָּה) Abraham” (Gen 22,1). The notion that God tests of the righteous one appears several times in the Hebrew Bible, e.g., Ex 15,25; 16,4; 20,20; Dt 8,2.16; Dt 13,4; Judg 2,22; 3,4. In these cases, the persons’ knowledge concerning the acts, or the laws of God are tested (נִסָּה “to test” – יָדַע “to know”).

²¹ Scott F. Crider, “The Test: Narrating God, Abraham and Isaac in Genesis 22:1–19,” *Literary Imagination* 19, no. 2 (2017): 149.

²² Nahum M. Sarna, *The JPS Commentary: Genesis*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1989), 151.

much may He afford in the divine-human relationship? Moreover, is someone bound to obey the divine request/command which is morally wrong and rejectable, such as children or human sacrifice?²³

In order to understand the plot itself and its dilemma or drama, we need to concentrate on the following issues: *What* does the text tell us? *How* does it tell us, i.e., what kind of narrative tools are applied? How does the narrative go, i.e., what can we learn from the structure?²⁴ According to J. P. Fokkelman, the readers need to acquire two basic attitudes to understand better a biblical narrative. In the first place, one should consciously take aside his/her preconceptions and the known interpretations. And in the second place, one should acquire the attitude of a beginner or uninitiated in order to approach the text from a fresh and intact perspective. Furthermore, Fokkelman argues that our attitude towards the text is essential as it defines our relationship with the text. This attitude can bring us further or deeper into the interpretation and understanding but at the same time, it can also block us to get closer to the text or influences negatively our opinion about it.²⁵ To put it simple, it is necessary to allow the text to speak and reveal its message to us. Hence, as stated above, we intend to explore the literary means by which the dilemma and conflict of the narrative is elaborated as intensely as the Aqedah catches the attention of the readers since its composition.

WHAT DOES THE TEXT SAY? HOW DOES IT TRANSMIT ITS MESSAGE?

The Aqedah narrative concentrates on two protagonists, namely, on God and Abraham.²⁶ The theological and ethical discussions encompass their characters and roles: on the one hand, God's shocking and even brutal command which has no counterpart in the biblical literature, and on the other hand, Abraham's reaction to this command which is as shocking as the command itself. As mentioned above, the whole story is very simple, nevertheless, the way of which it is disclosed and presented, i.e., the applied narrative techniques provide the peculiarity and the literary value of the text. Of the narrative techniques, this paper intends to discuss only three: the structure, the silence which governs the whole plot and the syntax.

²³ Römer, "Abraham's Righteousness and Sacrifice," 5–6. According to Römer, the Aqedah narrative is obviously connected to the question human sacrifice in the ancient Israel and Judah. See also: Kierkegaard, *Fear and Trembling*.

²⁴ Fokkelman, *Reading Biblical Narrative*, 26. Cf. Crider, "The Test," 148–149.

²⁵ Fokkelman, *Reading Biblical Narrative*, 27.

²⁶ Jacobs identifies nine scenes in the narrative. He departs from the idea that Abraham is the only protagonist who is present in all the scenes and hence, he is main character of the narrative. See further: Jonathan Jacobs, "Willing Obedience with Doubts: Abraham at the Binding of Isaac," *Vetus Testamentum* 60, no. 4 (2010): 551.

(A) THE STRUCTURE OF THE AQEDAH NARRATIVE

The centre topic of the narrative manifests itself in the structure as well. The Masoretic tradition includes nineteen verses, whereas there are voices which assume that an older version was somewhat shorter without the threefold promise found in verses 15–18 which recalls the covenant making process of Gen 17,1–8.²⁷ In what follows, we provide one possible structure for both versions with the marked differences between them.

The structure of Gen 22,1–19 as it is found in the Masoretic tradition:

- A: introduction: “After these things God tested Abraham” (v. 1a)
- B: the dialogue between God and Abraham (v. 1b)
- C: the divine command to sacrifice Isaac, the only, beloved son (v. 2)
- D: the way to the land Moriah (vv. 3–4)
- E: the servants are left behind while Abraham and Isaac continue their way to the sacrificial place (vv. 5–6)
- F: the dialogue between Isaac and Abraham about the sacrificial animal – Adonay yir’e (vv. 7–8)
- G: *the Aqedah: the binding of Isaac and placing him on the altar* (v. 9–10)
- F’: the dialogue between the angel and Abraham – the sacrifice of the ram – Adonay yir’e (vv. 11–14)
- F’: the angel recalls the threefold covenant promises (vv. 15–18)
- E’: Abraham returns (*alone*) to the servants (v. 19a)
- D’: Abraham together with the servants return to Beer-sheba (v. 19b)
- C’: ----
- B’: ----
- A’: conclusion: after the event Abraham lived at Beer-sheba (v. 19c)

The structure of the reconstructed earlier version Gen 22 (Gen 22,1–14a.19a):

- A: introduction: “After these things God tested Abraham” (v. 1a)
- B: the dialogue between God and Abraham (v. 1b)
- C: the divine command to sacrifice Isaac, the only, beloved son (v. 2)
- D: the way to the land Moriah (vv. 3–4)
- E: the servants are left behind while Abraham and Isaac continue their way to the sacrificial place (vv. 5–6)

²⁷ Römer, “Abraham’s Righteousness and Sacrifice: How to Understand (and Translate) Genesis 15 and 22,” 10. Cf. Karasszon, “1 Mózes 22,” 17.

- F: the dialogue between Isaac and Abraham about the sacrificial animal – Adonay yir'e (vv. 7–8)
- G: *the Aqedah: the binding of Isaac and placing him on the altar* (v. 9–10)
- F': the dialogue between the angel and Abraham – the sacrifice of the ram – Adonay yir'e (vv. 11–14)
- F': -----
- E': Abraham returns (*alone*) to the servants (v. 19a)
- D': Abraham together with the servants return to Beer-sheba (v. 19b)
- C': -----
- B': -----
- A': -----

As it transpires from the structures, both versions highlight the centre of the narrative with the help of chiastic structure which is obviously the act of the Aqedah: binding Isaac, placing him on the top of the altar, taking the knife to sacrifice him (G). This tense moment departs from the shocking divine command (B) and develops through the preparation of the journey and through the journey itself (C, D, E).

Apparently, the narrator opted for a special solution to present the plot: the whole story is defined by three dialogues in the key moments. The first dialogue happens between God and Abraham: God calls Abraham and he immediately replies: “Here I am!” (הִנְנִי) and the heart-wrenching divine command is given to Abraham. The second dialogue between Isaac and Abraham is about the sacrificial animal, which is one of the highlighted moments of the journey. Interestingly, similar to the previous dialogue, Isaac initiates the dialogue, and his father replies with the same sentence “Here I am!” (הִנְנִי). Seemingly, Abraham opts for a side-track while answering with the “Adonay yir'e” / The LORD will provide” (יְהוָה יִרְאֶה) to the question of sacrificial animal. The third dialogue happens between the angel and Abraham which is designed to soften and at the end to solve the whole tension of the narrative. To the call of the angel, Abraham replies again with the same “Here I am!” (הִנְנִי) and indeed, at the end, God provided the sacrificial animal. At this point, it is interesting to mention that none of the dialogues were initiated by Abraham. J. Scharbert considers the second dialogue as the key part of the narrative stating that because of it, the Aqedah is „ein Masterwerk häbraicher Erzählungskunst.“²⁸ In my opinion, one cannot distinguish and highlight one or the other dialogue but all three dialogues make the Aqedah to be one of the best masterpiece in its genre.

²⁸ Scharbert, Genesis 12–50, 166.

(B) THE SILENCE OF THE NARRATIVE

Reading the narrative, we can perceive a sublime or heavy silence, which does not remain unnoticed by the modern exegetes either.²⁹ This silence is present in different levels of the narrative which contributes to its dramatic character.

First, we do not find any comment with regard to God's request or Abraham's reaction from the narrator. Instead, the narrator tells concisely the details of the event using merely verbs, e.g., "God tested Abraham", "So Abraham rose... saddled his donkey... took two of his young men... and his son, Isaac" (vv. 1–3), "Abraham built an altar... laid the wood in order... bound Isaac, laid him on the altar... reached out his hand, and took the knife to kill his son." At the end of the event, we do not read any comment either: "So Abraham returned to his young men, and they arose and went together to Beer-sheba; and Abraham lived at Beer-sheba." (v.19).

Second, the most outstanding silence, however, comes from Abraham.³⁰ God calls him and he replies readily as usually known from the previous narratives: "Here I am." (v. 1).³¹ Thereafter, the heart-rending and unmistakably precise divine command comes:

*Take your son, your only one whom you love, Isaac, and
go to the land of Moriah, and
offer him there as a burnt offering on one of the mountains
that I shall show you. (v. 2)*

Strikingly, not only the content of this command is strange and dramatic but also grammatically as the imperative "Please take (קח־נָא)" has three subjects: (a) your son (אֶת בְּנֶךָ), (b) your only one [son] whom you love (אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אֹהֶבְתָּ), and finally (c) Isaac (אֶת יִצְחָק). This unusual syntax, too, underlines the shocking character of God's command.³² After the command, however, there is no reply from Abraham, rather the silent obedience which was present at the initial call as well: "Go from your country and your kindred and your father's house to the land that I will show you. [...] So Abram went, as the LORD had told him." (Gen 12,1.4a).³³

²⁹ Jacobs, "Willing Obedience with Doubts," 548; Crider, "The Test," 154; Neoh, "Law and Love," 255.

³⁰ Cf. The Jewish and Christian interpretation of Abraham's attitude presented by M. Meiser, „Gen 12,1f. und Gen 22,“ 409–411.

³¹ Cf. Sarna, *Genesis*, 151.

³² Sarna, 151. See also Bill T. Arnold, *Encountering the Book of Genesis: A Study of Its Content and Issues* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998), 107; Robert Alter, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary* (New York, NY: Norton, 2004).

³³ Arnold, *Encountering the Book of Genesis*, 107.

Needless to say, Abraham's silent obedience provides the ethical and human side of the dilemma. Against the background of Abraham's call and the events presented previously, the rational logic would enter into negotiations. For instance, Abraham should remind God about the prohibition of the human sacrifice. Furthermore, a couple of pages before, we can read that Abraham was able to haggle with God over the sinful cities Sodom and Gomorrah (Gen 18,23–32), and in this tense situation, he does not speak for Isaac. This command, however, is so precise as it does not require any further discussion. Obviously, there is no correct human reaction for an incomprehensible and seemingly unjust divine command rather the speechless obedience. The shocking and deadlocked character of the present event is evident also from the fact that according to the biblical testimony there is no more dialogue between God and Abraham. Moreover, even after the angel's intervention Abraham obeys the new command and act silently.

Interestingly, though in all three dialogues of the narratives, Abraham replies readily the calls with the simple sentence "Here I am (הִנְנִי)" (vv. 1, 7, 11), he is obedient and acts silently in the key events, e.g., prepares himself to the journey, and on the mount, prepares the sacrifice. In the case of Abraham's silence, the most proper designation is the "selective silence" as Crider formulates.³⁴ Abraham talks actually twice in the whole narrative: first, he instructs the servant to wait for them while they are going to pray (v. 5), and second, he enters into depressing dialogue between father and son (vv. 7–8). Isaac asks directly about the sacrificial animal and Abraham, while being fully aware of what is going to happen, Abraham gives an evasive answer by stating that God would provide it. Before and after the dialogue, they go together in silence to the place of the sacrifice: וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יחדו (vv. 6 and 8). Then the narrative approaches to the highest tension: without words, Abraham builds the altar, places the wood on it, binds Isaac and places him on the top of the altar and takes the knife, reaches out his hand to sacrifice his son. This tense and dramatic moment between father and son happens in silence which is broken by the divine intervention through the angel. It is essential to highlight that after this moment, there is no more dialogue between Abraham and Isaac in the following narratives either. Moreover, the text states clearly that Abraham went back alone to the servants and returned alone to Beer-sheba where he lived. There is no information given about Isaac's reaction to the events and in fact, Isaac reappears only four chapters later in the Pentateuch (Gen 26).

Third, we need to refer briefly also on God's silence as after the initial address and command of sacrifice, there is no dialogue between God and Abraham. Even in the key moment of the Aqedah on the mountain, God charges his angel with the intervention and prevention of scarifying Isaac. This would suggest that even God was shocked

³⁴ Crider, "The Test," 154. Crider departing from the "thought, feeling, behavior" attempts to reflect the emotions behind the pious acts.

or scared by his command. The Masoretic version of the narrative adds a second angelic address which recalls the covenantal promise regarding the offspring in the first-person singular making difficult to decide who is the speaker: the angel or God himself (vv. 15–18). Obviously, these verses belong to the later editorial reworking and thus, it bears little relevance for the present discussion. Here it should be mentioned that the narrative refers to God in three different ways. In the beginning, *ha-Elohim* (האלהים) addresses Abraham, and later, *Elohim* (אלהים) and the tetragrammaton YHWH (יהוה) alternate. The various references to God raise many questions concerning the origins of the narrative and the later redactional reworkings. The most discussed reference is the *ha-Elohim* (האלהים).³⁵ Without going into further details in this regard, for the present purposes Th. Römer's interpretation is convincing which describes the *ha-Elohim* as "deus absconditus", the hidden divinity who remains static in the background.³⁶ From the wider context, we can presume that the speaker is the angel as there is no further direct communication between God and Abraham in the remaining parts of the Abraham-cycle (Gen 25,7–11).

Fourth, Isaac's silence should be addressed, too.³⁷ Except for the dramatic dialogue between father and son concerning the sacrificial animal, Isaac remains silent in the entire narrative. He is the silent victim of the divine command who similarly to his father, does not show any objection or resistance while he is bound, placed on the altar and Abraham takes his knife to sacrifice him.

Finally, Sarah's complete absence from the whole narrative should be highlighted. Abraham does not share the divine command or the purpose of their journey with his wife. She is not even informed about the events upon Abraham's return. This is very surprising as before the Aqedah story she is involved all the events, even in those where she is presented as Abraham's sister and gets to the harems of Egyptian and Philistine kings (Gen 12,10–20; 20,1–18). Moreover, Abraham sends away Hagar together with his firstborn son on Sarah's request (Gen 21,1–2). In these mentioned episodes, Sarah is an active protagonist who acts and decides freely. Against this background, her absence from the Aqedah narrative is all the more surprising.

In sum, according to Neoh, Abraham remains silent in the key events of the narrative, which provides the dramatic character and especially, the dilemma of the text, i.e., Abraham's inner conflict between the divine law and the love towards the only son (moral obligation).³⁸ Going further in this train of thought, Neoh looks answers for

³⁵ Several exegetes argue that *האלהים* in the first verse does not refer to God rather to the heavenly beings, i.e., "sons of God" (e.g., Job 1,6) or angels (e.g., Num 22,22). The plural noun of *אלהים* without the definite article is used as the designation of God in the Scriptures. See further: Benno Jacob, *Das Erste Buch Der Tora: Genesis* (Berlin: Schocken, 1934), 491–492.

³⁶ Römer, "Abraham's Righteousness and Sacrifice," 14.

³⁷ Cf. The Jewish and Christian interpretation of Isaac's attitude presented by M. Meiser, "Gen 12,1f. und Gen 22," 411–413.

³⁸ Neoh, "Law and Love," 255.

the question of “What does Abraham sacrifice in fact by obeying to God?” Hence, he arrives to a very appropriate conclusion that Abraham sacrifices actually his love towards his son Isaac and his fatherhood or the father-son relationship ending up to a dramatic situation: “Torn between the highest law and the deepest love, Abraham bears the look of an anguished, troubled and broken man.”³⁹

(C) THE ABSENCE OF THE EMOTIONS

Related to the silence, the absence of the emotions should be discussed briefly which is legitimately expectable in a narrative like the Aqedah. Strikingly, we do not find any description or comment concerning the thoughts or feelings of the protagonists. Instead, the whole narrative is presented merely with the help of verbs, e.g., Abraham rose, saddled the donkey, took Isaac, cut the wood, set out and went to the place, built an altar there, and laid the wood in order, bound Isaac, laid him on the altar, reached out his hand, took the knife to kill his son, the angel of the LORD called to him, and at the end, Abraham returned to his young men, they arose and went together to Beer-sheba.

In a nutshell, it is worth to mention two of the characteristic syntax of the Hebrew Bible. First, the applied tenses and moods structure the narratives into two main parts. The verbs in *wayyiqtol* or *perfectum* (*qal waw consecutive*) defines the structure of the text and provides the essential information concerning the events, in fact they form the backbone of the narrative. The verbs in *weqatal* (*imperfectum*) and *qatal* (*perfectum*) in turn provide the decoration or the background information which are not essential to understand the whole plot but they make it more beautiful, e.g., they can express or detail the emotions, thoughts of the protagonist, or they can provide descriptions of the environment.⁴⁰ Second, the grammatical tools, such as tenses and syntax design the narrative. In the case of the Aqedah, the author(s) design(s) consciously the style of the text by using the tenses, especially the *wayyiqtol*s. For instance, the morally less important parts and the events are expressed by the *wayyiqtol*s which speeds up the events, whereas those parts which bears more emphasis are slowed down by the dialogues.⁴¹

³⁹ Neoh, 260–261. Cf. Jacobs, “Willing Obedience with Doubts,” 558–559.

⁴⁰ Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2nd edition, Subsidia Biblica 27 (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2008), 353ff.; Bruce K. Waltke and M O’Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 456ff.; Alexander Andreason, “Biblical Hebrew Wayyiqtol: A Dynamic Definition,” *Journal of Hebrew Scriptures* 11 (2011): 1–58; Bill T. Arnold and John H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (Cambridge: University Press, 2003), 83ff.

⁴¹ In the light of the Hebrew syntax and the character of the narrative, I cannot agree with Jacobs who argues that with the help of the verbs, the narrator slows down the events expressing Abraham’s inner struggle and his attempt to prevent the sacrifice. See further Jacobs, “Willing Obedience with Doubts,” 553–556.

It is very important, however, to mention that the text lacks almost completely the verbs in *weqatal* and *qatal* which would decorate or provide the aesthetic character of the narrative or simply would describe the emotions of the protagonists in the key-dramatic moments. In this way, the narrator does not allow the reader to draw off from the plot even for a moment. Hence, due to the verbs in *wayyiqtol* the speed of the narration is very fast almost leaving the reader without breath. In this way, to a certain extent, the reader gets involved into the text and gets the opportunity to experience the emotions of one protagonist depending on his/her personal background: the adult reader can identify with the dilemma and emotions of Abraham, while the children or the young readers identify easier with Isaac. In fact, this type of involvement provides the unperishing actuality of the Aqedah narrative. This might explain why catches the attention of the readers and exegetes for centuries regardless of the religious affiliation. Ska highlights this aspect and at the same time provides means for reading and interpretation:

The meaning of Genesis 22 is not exactly an idea, a message, a moral lesson, or even a truth. The real meaning is the active participation of the reader in the appalling quandary of a father asked to offer his son in holocaust to the very divinity that first promised and afterwards granted him this son. The meaning of the text depends to a large extent on the quality of the reader's participation in the patriarch's predicament.⁴²

CONCLUDING REMARKS

From the perspective of the narratology, the dilemma or the drama of the Aqedah is realized through various means of which we highlighted the chiasmic structure, the silence of the protagonists, and seemingly, the lack of the emotions, and finally, the Hebrew syntax. The biblical narratives without exception underwent long redaction processes until they received their final form, each having in this way long reception and interpretation history. These narratives should not be linked necessarily to one event or experience, rather they can belong to different events, human experiences and continuous actualization processes. The redactional reworkings, noticeable in the text, aim at harmonizing the text to its wider context. This latter remark holds true for the narratives of the Abraham-cycle, including the Aqedah narrative (e.g., vv. 15–19).

The figure of Abraham inspired not only the biblical writers, but also the Jewish, Christian and Muslim authors of the later centuries. His history affected the three monotheistic religions until they arrived at the point of considering him as the forefather of each religion. This involves the century-long search for an answer or explanation of the dilemma of the Aqedah narrative.

⁴² Ska, "Genesis 22," 264.

At the end of our discussion, we can pose the following question: how and to what extent is the testing realized as it is suggested in the beginning of the narrative? Can we speak about a mere test by which the religious devotion and faithfulness of the righteous was tested? Can the modern reader be satisfied with the answer that Gen 22 is a fable which tells the ‘innocent’ test of Abraham? Is not the Aqedah narrative much more than a simple story of Abraham’s testing? It is our suggestion, however, that by the applied narrative techniques, the authors intended to involve the reader into the narrative and to give the floor to experience the drama of the story. By experiencing the tension and the dramatic event either as parent or as child, one becomes the conscious partner of God in the world. Is it not possible that the intention of the author(s) was to lead the reader to realize that the very ancient experience, namely, the encounter with God changes radically the human person?

BIBLIOGRAPHY

- Alter, Robert. *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*. New York, NY: Norton, 2004.
- Andrason, Alexander. “Biblical Hebrew Wayyiqtol: A Dynamic Definition.” *Journal of Hebrew Scriptures* 11 (2011): 1–58.
- Arnold, Bill T. *Encountering the Book of Genesis: A Study of Its Content and Issues*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998.
- Arnold, Bill T., and John H. Choi. *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. Cambridge: University Press, 2003.
- Crider, Scott F. “The Test: Narrating God, Abraham and Isaac in Genesis 22:1–19.” *Literary Imagination* 19, no. 2 (2017): 148–164.
- Der Heide, Albert van. *“Now I Know”: Five Centuries of Aqedah Exegesis*. Cham: Springer, 2017.
- Dozeman, Thomas B., and Konrad Schmid. *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2006.
- Fokkelman, Jan P. *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide*. Tools for Biblical Studies. Leiden: Deo Publishing, 2000.
- Jacob, Benno. *Das Erste Buch Der Tora: Genesis*. Berlin: Schocken, 1934.
- Jacobs, Jonathan. “Willing Obedience with Doubts: Abraham at the Binding of Isaac.” *Vetus Testamentum* 60, no. 4 (2010): 546–559.
- Joüon, Paul, and T. Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. 2nd edition. Subsidia Biblica 27. Roma: EdPontificio Istituto Biblico, 2008.
- Kalimi, Isaac. “‘Go, I Beg You, Take Your Beloved Son and Slay Him!’ The Binding of Isaac in Rabbinic Literature and Thought.” *Review of Rabbinic Judaism* 13, no. 1 (January 1, 2010): 1–29.
- Karasszon, István. “1 Mózes 22 – Az Elohista Programja!” In *Izsák Megkötözése: Történet És Hátatörténet*, edited by Géza Xeravits, 9–24. Budapest: Sapientia Főiskola, L’Harmattan, 2010.

- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. Translated by Walter Lowrie. Princeton, London: Princeton University Press, 1843.
- Martin Meiser „Gen 12,1f. und Gen 22 in antiker jüdischer und christlicher Rezeption.“ In *Temple, Lehrhaus, Synagoge: Orte jüdischen Lernens und Lebens, Festschrift für Wolfgang Kraus*, edited by Christian Ebenhart, Martin Karrer, Siegfried Kreuzer, Martin Meiser, 399–419. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2020.
- Neoh, Joshua. “Law and Love in Abraham’s Binding of Isaac.” *Law and Humanities* 9, no. 2 (2015): 1–25.
- Noth, Martin. *Überlieferungsgeschichte Des Pentateuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 1948.
- Römer, Thomas. “Abraham’s Righteousness and Sacrifice: How to Understand (and Translate) Genesis 15 and 22,” *Communio Viatorum* 54/1, 2012, 3–15.
- Sarna, Nahum M. *The JPS Commentary: Genesis*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1989.
- Scharbert, Josef. *Genesis 12–50: Die Neue Echter Bibel Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*. Würzburg: Echter Verlag, 1995.
- Ska, Jean-Louis. “Animadversiones- Genesis 22: What Question Should We Ask the Text?,” *Biblica* 94.2, 2013, 257–67.
- Waltke, Bruce K., and M O’Connor. *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Xeravits, Géza, ed. *Izsák Megkötözése: Történet És Hatástörténet*. Budapest: Sapientia Főiskola, L’Harmattan, 2010.

Martin MEISER

TERMINOLOGIE UND VERSTÄNDNIS DER OPFER IN DER SEPTUAGINTA UND IN ANDEREN FRÜHJÜDISCHEN TEXTEN

Der Beitrag wird zunächst Beobachtungen zur Opferterminologie in der Septuaginta zusammenstellen und nach den Gründen für die Wahl der Äquivalente fragen. Ein weiterer Teil wird Texte im Umfeld der Septuaginta behandeln, u.a. anhand der Frage, inwieweit man die Tendenz, das Handeln positiver Gestalten als im Einklang mit der Thora befindlich darzustellen, auch am Umgang mit der Thematik des Opfers belegen kann. Texte aus dem dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert belegen eine gegliederte Thorapraxis, die oft in summarischen Bemerkungen als bestehend vorausgesetzt, aber nicht immer im Einzelnen entfaltet wird. Als Beispiele für die umgebende Literatur der Übersetzungsteile der Septuaginta mögen hier das Chronistische Geschichtswerk und das Buch Jesus Sirach stehen. Die Qumranschriften wären ebenso lohnenswert, doch fordern sie ein hohes Maß an Kompetenz ihrer Beurteilung. Ich werde sie in diesem Beitrag deshalb nur in Einzelfällen berücksichtigen. Die Thora-Paraphrase bei Philon, *De specialibus legibus* I, ist von Interesse wegen der allegorischen Deutung auch einzelner Opfervollzüge, die Geschichtsdarstellung bei Josephus hinsichtlich der Frage, wie er mit den Vorlagen aus den Königs- und Chronikbüchern umgeht.

I. BEOBSACHTUNGEN ZUR OPFERTERMINOLOGIE IN DER SEPTUAGINTA

I.1. ÄQUIVALENZEN UND ABWEICHUNGEN

Die folgenden Ausführungen beruhen i. W. auf Forschungen von Suzanne Daniel, Paul Harlé, Didier Pralon, John William Wevers, Martin Vahrenhorst, Christian Eberhart und Dirk Büchner.¹ Fragt man nach dem Verhältnis zwischen Septuaginta und hebräischer Vorlage, so zeigt sich: Die Übersetzer haben ein- und denselben hebräischen Begriff in den allermeisten Fällen mit ein- und demselben griechischen Begriff wiedergegeben; die Wortäquivalenzen sind recht stabil, anders als in anderen semantischen Feldern, wo beispielsweise ἀνομία für mehr als zehn verschiedene Begriffe steht. Zwischen dem Pentateuch und den nachfolgenden Teilen des Ersten Testaments sind

¹ Daniel, *Recherches*; Harlé/Pralon, *Le Lévitique*, 32–40; Wevers, *Notes on the Greek Text of Leviticus*, 484–487; Büchner, „Reflections“, u.a.; Eberhart, „Studien“; Vahrenhorst, „Levitikon“, 335–346.

keine wesentlichen Verschiebungen festzustellen. Die Übersetzer dieser nachfolgenden Teile mussten nicht harmonisieren.

Als Oberbegriff für alle Opferarten fungieren קרבן bzw. δῶρον² (die Gleichsetzung begegnet wieder in Mk 7,11), aber auch θυσία, das in den Büchern Leviticus und Numeri מנחה, vegetables Opfer³, und זבח, blutiges Opfer, umfasst. Der Begriff θυσία umgreift den Akt des Opfern ebenso wie die geopfert Sache.⁴

Der Begriff ὀλοκαύτωμα steht grundsätzlich für עֹלָה; das stammverwandte ὀλοκαύτωσις begegnet bei den Propheten nur in Ez 40,38^A.39^A; Dan 3,38^{Thdt+LXX}.40^{LXX}.⁵ Es liegt nahe, dass ὀλοκαύτωσις eher den Vorgang, ὀλοκαύτωμα eher das Ergebnis bezeichnet.⁶ Der Begriff betont das, was bei Ritus geschieht, die vollständige Vernichtung des Opfertieres im Feuer.⁷

Mehrmals im Exodusbuch und am Anfang des Buches Leviticus ist nicht ὀλοκαύτωμα, sondern κάρπωμα die Übersetzung von עֹלָה.⁸ Das stammverwandte κάρπωσις für עֹלָה begegnet in Lev 4,10.18. Wir sollten den Begriff nicht von dem Substantiv καρπός (Frucht) ableiten⁹, sondern von dem Verbum καρπώω, das im sakralen Sinn auch „verbrennen“ heißen kann.¹⁰ Nur deshalb kann κάρπωσις ja auch für das hebräische אֶשֶׁח (Feueropfer) stehen (Lev 22,22^B).

Der Begriff חטאת kann sowohl „Sünde“ als auch „Sündopfer“ bedeuten, während dem griechischen Begriff ἁμαρτία die Bedeutung „Sündopfer“ nicht zukommt. Der Übersetzer des Leviticus-Buches wählt für letzteres die Wiedergabe τὸ περὶ ἁμαρτίας, damit er nicht ein zusätzliches Lexem einführen muss.¹¹ Der Begriff ἀπαρχή steht zumeist für תְּרוּמָה.¹²

² Der Begriff δῶρον ist gegenüber dem erst in der Koine belegten δόμα der ältere, klassische Begriff (Lee, *Lexical Study*, 100).

³ In 2Chr 7,7 transliteriert der Übersetzer den Begriff מנחה mit μαναα; vielleicht war ihm kein entsprechender Begriff geläufig. Das vorletzte α steht für ein gutturales ח (Sänger, „2. Chronik“, 1120).

⁴ Harlé/Pralon, *Le Lévitique*, 35.

⁵ Die Übersetzer von Ps 50[51],21 haben עֹלָה durch ἀναφορά und כִּלְיִל (das Wort ist ein Hapxegomenon in den Psalmen) durch ὀλοκαύτωμα wiedergegeben. Sie haben vermutlich eine etymologisierende Exegese erstrebt.

⁶ Dazu steht auch 4Reg 10,24f. nicht im Widerspruch: Nach ποιῆσαι bietet sich eher ὀλοκαύτωμα an, nach συντελεῖν eher ὀλοκαύτωσις.

⁷ Harlé/Pralon, *Le Lévitique*, 36.

⁸ Ex 30,9; 40,6.10.19 und Lev 1, dann wieder in Num 28,19; 29,8; Jos 22,26–29; Job 42,8. In Lev 4,34^{B^R}; 9,3 begegnet das Compositum ὀλοκάρπωσις, in Lev 5,10^{B^R}; 16,24^{AB} das Compositum ὀλοκάρπωμα. Beide Begriffe mögen von vornherein als technische Begriffe geprägt worden sein (Lee, *Lexical Study*, 52).

⁹ Wevers, *Leviticus*, 4.

¹⁰ Vahrenhorst, „Levitikon“, LXX.E I 338.

¹¹ Büchner, „Cultic Term“, 5; ders., „Reflections“, 109.

¹² In Dtn 12,6 steht der Begriff für ראשית (Wevers, *Deuteronomy*, 209).

Die präzise Bedeutung der Wendung θυσία σωτηρίου (Wiedergabe von זבח שלמים) ist unklar.¹³ Die Wahl des Begriffes σωτηρίου anstelle von εἰρήνης könnte sich der Überlegung verdanken, das Verständnis des Zwecks dieses Rituals dem des griechischen Rituals als Dank nach erfolgter Rettung, glücklicher Rückkehr etc. anzunähern.¹⁴

Das Hebe- oder Schwingopfer (תנופה) wird in Ex 29,24 mit ἀφόρισμα wiedergegeben, in Lev 7,34 mit ἐπίθεμα. Der Übersetzer hat sich nicht für die äußere Bewegung interessiert, ob diese horizontal oder vertikal verlief, sondern für die Absonderung bestimmter Teile des Opfertieres, die man dann auf dem Altar verbrennt.¹⁵ Dass der Übersetzer des Leviticusbuches eine andere Wiedergabe wählt, kann daran liegen, dass er die Exodus-Septuaginta nicht kannte, aber auch darin, dass es um verschiedene Rituale geht, in Ex 29 um das Opfer anlässlich der Priesterweihe, in Lev 7,34 um das gewöhnliche Rettungsoffer. Die Wiedergabe ἀπόδομα (statt ἀφόρισμα oder ἐπίθεμα) für die Weihung von Leviten in Num 8,11.13.15.21 kann dem Umstand geschuldet sein, dass der Übersetzer des Numeribuches variieren wollte: Nirgends vorher ging es um die Absonderung von Menschen in diesem Ritual.¹⁶

Der Begriff σπονδή ist eine stabile Wiedergabe von סִנְדָּה; die Wendung θυσία καὶ σπονδή begegnet häufig im Buch Numeri¹⁷ und einmal bei Ezechiel wie bei Daniel.¹⁸ Im Deuteronomium hingegen finden wir nur einen Beleg (Dtn 32,38), an diesem ist wie in den Belegen aus dem Jeremiabuch¹⁹ und in Ez 20,28 von Trankopfern zugunsten anderer Götter die Rede. Unter historischer Perspektive lässt sich festhalten, dass es zeitweise vielleicht Kreise in Israel gab, die Trankopfer für etwas typisch Nichtjüdisches hielten.²⁰ Unter der Perspektive nachexilischer Schriftgelehrsamkeit hingegen kann man formulieren: Dadurch, dass im Deuteronomium ein Trankopfer für den Gott Israels nicht explizit verboten ist, bestand aus damaliger Sicht keine Notwendigkeit zum Ausgleich mit Num 28; 29. Deshalb setzen Jl 1,9.13; 2,14; Sir 50,15 Trankopfer als legitim voraus, ähnlich wie in 11QT 19/20. In der Wiedergabe biblischer Vorschriften und biblischer Geschichte begegnet der Begriff als Bezeichnung des

¹³ Büchner, „A Commentary on Greek Leviticus 19:1–10“, 340.

¹⁴ Harlé/Pralon, *Le Lévitique*, 37, mit Verweis auf DANIEL, *Recherches*, 278.

¹⁵ Vahrenhorst, „Übersetzung“, 204f.

¹⁶ Vahrenhorst, „Übersetzung“, 207.209f.

¹⁷ Num 7,87; 28,7–14; 29,6.11.16; dann noch 2Esr 7,17.

¹⁸ Ez 45,17 (dort eine Liste aller möglicher Opferarten); Dan 9,27^{Theod.} In Ez 42,13; 45,17 wird מִנְחָה, Bezeichnung für vegetabilisches Speiseopfer, durch θυσία wiedergegeben.

¹⁹ Jer 7,18; 19,13; 39[32],29.

²⁰ So auch Dogniez/Harl, *Le Deutéronome*, 338. Auch in den Texten, die man in Qumran gefunden hat, begegnet das „Gußopfer“ zwar häufig in 11QT 19/20, aber ansonsten nur in 4Q219 I 37 (=4QJub^d); 11Q17 D 3. Zu nichtjüdischen Trankopfern in negativer Wertung vgl. auch Philon, VitMos I 298 (in Aufnahme von Num 25,2, wo aber σπονδαί nicht erwähnt werden); SpecLeg I 316; JosAs 8,5; 10,13; TestHi 3,3.

Trankopfers²¹ bei Philon und Josephus positiv²², bei Philon zusätzlich auch in positiver Metaphorik.²³

Das Verbum כפר hat eine große semantische Weite, die vor allem die Bereiche „sühnen“ und „reinigen/heiligen“ umfasst. Dementsprechend verwenden die einzelnen Übersetzer der Septuaginta 14 verschiedene Begriffe. Das wichtigste ist ἐξιλάσκομαι²⁴, daneben begegnen weitere Begriffe aus den Wortfamilien ἱλάσκομαι²⁵ und καθάρως²⁶ sowie einzelne Begriffe u.a. mit juristischen Konnotationen²⁷, ferner ἀγιάζω (heiligen)²⁸, ἀφαιρέω (wegnehmen), ἀπαλείφω (entsühnen; Dan 9,24). Nach Dirk Büchner fehlt dem griechischen Verbum (ἐξ)ἱλάσκομαι der Aspekt der Reinigung oder der Weihe; allerdings wird man bei Lev 16,20 (καὶ συντελέσει ἐξιλασκόμενος τὸ ἅγιον καὶ τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου καὶ τὸ θυσιαστήριον) doch eher an den Aspekt der Entsühnung zu denken haben, wie selbst Büchner allgemein übersetzt „*he shall finish making the holy place and the tent of witness and the altar ritually acceptable*“.²⁹

1.2. DIE WAHL DER ÄQUIVALENZEN

1.2.1. Nähe und Distanz zur paganen griechischen Opferterminologie

Die Übersetzer zeigen wenig Scheu vor der Nähe zu pagan-antiker Opferterminologie. Sie verwenden zentrale griechische termini wie δῶρον, θυσία und ἱερεὺς oder auch σφάζω und χέω; sie bilden neue Begriffe für Rituale ohne exakte Entsprechung im paganen Bereich in enger Nähe zu Begriffen, die man auch im paganen Bereich verwendet. Sie haben also nicht erstrebt, eine religiöse Sondersprache zu entwickeln.³⁰ Das gilt auch, wenn biblische Texte von den Opfern von Nichtisraeliten³¹ oder von den

²¹ Der Begriff bedeutet ansonsten ja auch „Vertrag“ (Philon, Migr 16; 18; conf. 43 etc.).

²² Philon, SpecLeg I 70; IV 125; Josephus, Ant VIII 101 (in der Wiedergabe der Tempelweihe durch Salomo).

²³ Philon, conf. 26; SpecLeg I 205; her 184.

²⁴ Ex 30,215; Lev 16,6.10,16; Dtn 21,8.

²⁵ ἱλάσκομαι (vergeben, verzeihen; Ps 64,4LXX; 77,38LXX; 78,9LXX), ἱλεώς γίγνομαι (gesühnt werden; Dtn 21,8).

²⁶ καθαρίζω (reinigen; Ex 29,37; 30,10), ἐκκαθαρίζω (reinigen; Dtn 32,43), περικαθαρίζω (abwaschen; Jes 6,7), καθάρως γίγνομαι (rein werden; Jes 47,11).

²⁷ ἀφίημι (vergeben; Jes 22,14); und ἀθώω (ungestraft lassen; Jer 18,23).

²⁸ Zwischen den Adjektiven ἅγιος und ἁγνός in der Septuaginta kann man so unterscheiden: ἅγιος hat eine permanente, ἁγνός hat eine zeitlich befristete Heiligung vor Augen (Vahrenhorst, Berührungen, 489).

²⁹ Büchner, „Leuitikon“, in: Pietersma, Wright (ed.), *A New English Translation of the Septuagint*, 97.

³⁰ Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 229; Vahrenhorst, „Levitikon“, 344.

³¹ 4Reg 3,27 (der König von Moab bringt seinen ersten Sohn als Brandopfer dar; daraufhin beugen die Israeliten und lassen von ihm ab).

Opfern von Israeliten für Götter bzw. für Götterbilder reden.³² Die Übersetzer verändern auch in diesem Falle nicht die Terminologie. Das entspricht aber nicht einer liberalen Haltung, sondern dem Bestreben, die heiligen Texte sprachlich korrekt wiederzugeben³³, unbeschadet einer gewissen Freude an der sprachlichen Variation und an halachisch bedingten Neuerungen. Umgekehrt reduzieren die Übersetzer ihre Vorlagen nicht, wenn es um Differenzen zur griechischen Religionspraxis geht. Blut hat nach alttestamentlicher Auffassung reinigende Wirkung, während das in griechisch-römischer Religionspraxis keine Rolle spielt.³⁴

Das Fehlen mancher zentralen paganen Begriffe im Pentateuch liegt daran, dass dort auf narrativer Ebene die Existenz des Jerusalemer Tempels noch nicht gegeben ist. Auch die Septuaginta hält diese Tendenz durch, weshalb Ausdrücke wie ἱερὸν, τέμενος³⁵, ἄδυτον, aber auch die Transliterationen αἰλάμ und δαβειρ für die Vorhalle bzw. das Allerheiligste im Pentateuch nicht begegnen. Differenzen zeigen sich eher daran, dass manche Übersetzer zwischen θυσιαστήριον³⁶ für den legitimen und βωμός für den illegitimen Altar unterscheiden.³⁷ Das ist aber kein durchgehendes Phänomen in der Septuaginta; so steht innerhalb der Septuaginta des Dodekaprophetons θυσιαστήρια in Hos 8,11f. für illegitime Altäre, in Jl 1,9.13 für den Jerusalemer Altar.³⁸

1.2.2. Kritik an paganen Opfern

Jüdische Autoren kritisieren pagane Opfer nicht wegen eines anderen Verständnisses des Opfers, sondern deshalb, weil Nichtjuden falschen Göttern opfern³⁹ und die Heiligkeit des Opfers nicht achten: Die Priester verkaufen die Opfer, und kultisch unreine

³² Der Begriff ὀλοκαύτωσις begegnet in 4Reg 10,25 (nach 10,24); 16,13 (vom Ganzopfer, durch den König Achaz von Juda dargebracht, der in 4Reg 16,2f. negativ beurteilt wird). Hos 11,2 bespricht Rauchopfer gegenüber den Schnitzbildern (τοῖς γλυπτοῖς ἐθυμίων). In Am 8,14 setzt die Formulierung οἱ ὀμνύοντες κατὰ τοῦ ἱλασμοῦ Σαμαρείας (die beim Sündopfer von Samaria schwören) eine andere Interpretation des Konsonantenbestandes voraus, der nach MT auf eine kananäische Gottheit weist. Die Stelle ergibt nichts für die Opferterminologie, sondern gehört zu den Stellen, an denen die Übersetzer vermeiden, nichtisraelitische Götter überhaupt zu nennen.

³³ Büchner, „Leuitikon“ 3, 1–17, 100. Ein kleines Detail mag dies verdeutlichen. In Lev 4,32 fehlt im hebräischen Text das ἡ copulativum – dementsprechend steht im Griechischen auch kein καί.

³⁴ Büchner, „Blood“, 268f.

³⁵ Der Begriff wird auch später nur von heidnischen bzw. illegitimen Kultbezirken gebraucht (Vahrenhorst, „Levitikon“, 344 Anm. 73).

³⁶ Die Übersetzer haben diesen Begriff ähnlich wie ἱλαστήριον wohl bewusst als „technical term“ geprägt (Lee, *Lexical Study*, 52).

³⁷ Kreuzer, „Übersetzung – Revision – Überlieferung“, 106–108; Meiser, *Septuaginta, inkultu-ráció*, 194f.

³⁸ Auch Philon und Josephus differenzieren nicht terminologisch; vgl. Meiser, „Die Septuaginta innerhalb der Literatur des antiken Judentums“, 26.

³⁹ Jub 22,17: ihre Opfer schlachten sie den Toten, ähnlich EpJer 26.

Personen berühren sie.⁴⁰ In mancher Kritik an Nichtjuden spielt die Opferpraxis überhaupt keine Rolle.⁴¹ Andernorts sind es die Begleiterscheinungen, die man kritisiert. Bei den Baalspriestern am Berg Karmel sind es die Selbstverwundungen, die der Erzähler dadurch, dass nichts passiert, als nutzlos deklariert (3Reg 18,28). Josephus grenzt Juden und Nichtjuden auch in Bezug auf die Opfer voneinander ab: *θύομεν τὰς θυσίας οὐκ εἰς μέθην ἑαυτοῖς, ἀβούλητον γὰρ θεῷ τόδε, ἀλλ' εἰς σωφροσύνην* (Wir opfern die Opfer nicht zur Unmäßigkeit – das ist nicht das, was Gott will –, sondern zur Besonnenheit). Mit dem Verweis auf die Kardinaltugend der *σωφροσύνη* stilisiert er das Judentum als Religion einer intellektuellen Elite. Die Parenthese *ἀβούλητον γὰρ θεῷ τόδε* grenzt jüdisches von nichtjüdischem Gottesverständnis ab, wo Dionysos, aber auch Zeus höchstselbst für einen Lebensstil der Unmäßigkeit stehen können.

2. DIE KONZEPTION DES OPFERS

Man könnte ausführlicher über das alttestamentliche Verständnis des Opfers als Gabe, als Herstellung und Bekundung von Gemeinschaft, als sühnende stellvertretende Lebenshingabe reden – jede dieser Theorien betrachtet unterschiedliche Rituale bzw. Ritualteile als wesentlich und ist oft von ihnen her entworfen worden.⁴² Dieser Beitrag beschränkt sich aber auf die Septuaginta und ist keine allgemeine Einführung in die neueren Ritualtheorien. Der Oberbegriff *δῶρον* legt ein Verständnis vom Opfer im Sinne einer Gabe nahe. Die Gabe ist nicht die Versorgung eines Empfängers, ohne die er nicht überleben würde, sondern Ausdruck der Ehrerbietung gegenüber einem Höheren.

Das gilt es auch für die Septuaginta fruchtbar zu machen. So wie die Septuaginta auch sonst gelegentlich leichte Änderungen vornimmt, um die Transzendenz Gottes zu betonen⁴³, so geschieht dies auch zum Thema der Opfer. Diese sollen nicht mehr ein „Duft der Beruhigung“ (*ריח ניחח*) sein, sondern ein Duft des Wohlgeruchs (*ὁσμὴ εὐωδίας*)⁴⁴; man vermeidet die Vorstellung, dass sich Gott beruhigen müsse, behält

⁴⁰ EpJer 27f. Das Problem kultischer Unreinheit ist auch CD XI, 18–21 als Problem innerhalb Israels markiert, dort unter Aufnahme von Prov 15,8 auf die das Opfer vollziehenden Personen bezogen. Der Autor von CD XI wendet den Begriff der Gottlosigkeit aus Prov 15,8 auf kultische Unreinheit an. Der Autor von Mal 1,8 bezieht das Problem der kultischen Unreinheit auf einzelne Fälle kultischer Unreinheit der Opfertiere.

⁴¹ Das gilt etwa für Ps 113,12–16^{LXX} = Ps 115,4–8^{MT}; Jes 44,9–20; Jer 10,1–16; Sapientia Salomonis 13–14.

⁴² Dazu vgl. Eberhart, *Studien*, 187–199.

⁴³ Meiser, *Septuaginta, inkulturáció*, 179f.

⁴⁴ Gen 8,21; Lev 2,2. Die Wortverbindung begegnet jenseits des Pentateuchs nicht allzu oft (immerhin z.B. Sir 45,16; 50,15; Dan 4,34^{LXX}); daraus kann aber nicht ohne weiteres auf eine Reduktion dieses Anthropomorphismus geschlossen werden.

aber den Anthropomorphismus bei, dass Gott das Opfer riecht.⁴⁵ In Lev 3,11 hat der Übersetzer die Wendung לֶחֶם אֱשֶׁה לַיהוָה (Brot, Speise) durch die Formel ὁσμὴν εὐωδίας, κάρπωμα κυρίου ersetzt. Vielleicht wollte er die Vorstellung vermeiden, Gott sei als einer der Mahlteilnehmer beim Opfer zu verstehen⁴⁶, wie dies eine besonders in Alexandria übliche Vorstellung war.⁴⁷ Vielleicht versuchte er aber, wie die häufige Wiedergabe von לֶחֶם durch δῶρον bei Opfervorgängen zeigt, das Missverständnis zu vermeiden, als sei von Gott das leibliche Essen auszusagen.⁴⁸ Doch wird man auch hier zwischen den einzelnen Übersetzern zu unterscheiden haben. Wenn der Übersetzer von Dtn 4,28^{LXX}, dem MT folgend, den Gott Israels von den nichtjüdischen Göttern unterscheidet οἱ οὐκ ὄψονται οὐδὲ μὴ ἀκούσωσιν οὔτε μὴ φάγωσιν οὔτε μὴ ὀσφρανθῶσιν, ergibt sich „via negationis klar die Vorstellung, daß JHWH als wahrer Gott u.a. riechen und essen kann.“⁴⁹ Allerdings denken die Autoren solcher Texte nicht an eine materielle Abhängigkeit Gottes von irdischer Nahrung, sondern an die Ehrerbietung Gott gegenüber, die eine positive Gottesbeziehung etablieren oder fortsetzen soll.⁵⁰

Autoren qumranspezifischer Texte verwenden manchmal den kontrastierenden Vergleich mit den üblichen Opfern, um die eigene Gruppe als anderen Israeliten überlegen zu präsentieren. Der Verfasser der Sektenregel kann die Qumrangruppe insgesamt bezeichnen als „Gründung eines heiligmäßigen Geistes für Wahrheit von Ewigkeit, zu sühnen für Untreueschuld und Veruntreuungssünde und zum Wohlgefallen für das Land, mehr als Brandopferfleisch und mehr als Fettstücke von Schlachtopfern, und ein Hebopfer von Lippen nach Vorschrift als rechte Beschwichtigung und vollkommener Wandel als wohlgefällige freiwillige Gabe.“⁵¹ Die Distanz der Qumrangruppe vom Jerusalemer Tempel dürfte eine solche Auffassung erleichtert haben. Man kann überlegen, ob die prophetische Opferkritik ebenfalls im Hintergrund stand.⁵²

⁴⁵ Hierin sind Tg. Onkelos und Tg. Jonathan zu Lev 1,9 radikaler, in dem nur das Motiv des göttlichen „Wohlgefallens“ übrigbleibt (Eberhart, „Beobachtungen“, 304).

⁴⁶ Harlé, Pralon, *Le Lévitique*, 93.

⁴⁷ Wevers, *Leviticus*, 29.

⁴⁸ Büchner, „Leuitikon 3.1–17“, 117 sowie Eberhart, „Beobachtungen“, 305 mit Anm. 27: Ursprünglich war auch bei לֶחֶם Gott nicht als Mahlteilnehmer vorgestellt; die Darbringung von Speise bedeutete eine Ehrung Gottes.

⁴⁹ Eberhart, *Studien*, 351.

⁵⁰ Eberhart, *Studien*, 354.

⁵¹ 1QS IX 3–5.

⁵² In 1QpMicha (1Q14) ist der Abschnitt zu Mi 6,6–8 nicht erhalten.

3. DIE SEPTUAGINTA UND DIE SIE UMGEBENDE JÜDISCHE LITERATUR

3.1. BEREITSCHAFT ZUM OPFERDIENST UND THORAZENTRIERUNG

Das Studium der Chronikbücher im Vergleich zu den Königsbüchern⁵³ ist auch zum Thema Opfer lehrreich. Der Verfasser der Chronikbücher übernimmt aus seinen Vorlagen ohne Ausnahmen die Opfer von Personen, die er positiv bewertet.⁵⁴

Wir finden die Tendenz, positive Figuren aus den Königsbüchern noch mehr als thorakonform darzustellen, auch zum Thema der Opfer.⁵⁵ Der Verfasser der Chronikbücher stellt in 2Chr 1,6 die Erwähnung der tausend Brandopfer Salomos der nächtlichen Gottesbegegnung voran (in 3Reg 3 folgte sie dieser Gottesbegegnung); der Leser soll den Eindruck gewinnen, dass sich Salomo für diese Gottesbegegnung extra qualifiziert hat. Am Ende des Tempelweihgebetes lässt der Verfasser den Segen Salomos über das Volk aus, fügt stattdessen jedoch eine Notiz ein, dass Feuer vom Himmel fiel und die dargebrachten Opfer verzehrte – das sollte wohl nochmals eine Bestätigung für die Angemessenheit der Opfer sein.⁵⁶ Dass der Priester Jodae einen erneuten Bundeschluss zwischen Gott und dem Volk Israel vollzieht (4Reg 11,37), manifestiert sich in den Chronikbüchern in der Notiz, er habe die Opfer gemäß dem Gesetz des Mose zu halten befohlen (2Chr 23,18). 2Chr 30,15 erwähnt eine Passafeier unter Hiskia, der, so 2Chr 29,7 auch die Verweigerung von Brandopfern seitens der Vorfahren kritisiert. 2Chr 35,16 erwähnt Brandopfer während des auch in 4Reg 23,21–24 genannten Passafestes unter Josia; in 4Reg 23,21–24 fehlt der explizite Verweis auf die Opfer; er ist nur inkludiert in dem Hinweis, man solle alles gemäß dem Gesetz dieses Bundes tun.

Lehrreiche Aussagen finden sich aber auch im Sondergut der Chronikbücher, wo wir keinen Vergleich zu den Königsbüchern anstellen können. 1Chr 23,31 und 2Chr 2,4⁵⁷ zeigen das konkret, was in 1Chr 16,40; 2Chr 23,18 behauptet wird: David hat die Anordnungen für den Kultus in voller Übereinstimmung mit dem Gesetz des Mose getroffen; wir finden die entsprechenden Terminanordnungen in Num 28 und Num 29. Joas von Juda lässt, solange der Priester Jodae noch am Leben ist, Ganzbrandopfer darbringen (2Chr 24,14⁵⁸), ebenfalls der bußfertige Manasse (2Chr 33,14.16). Von

⁵³ Vgl. dazu grundlegend Kalimi, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten*.

⁵⁴ Vgl. 1Chr 16,1f.; 21,26.29; 2Chr 7,7 mit 2Reg 6,17f.; 24,25; 3Reg 8,64 (die Differenz zwischen σωτηρίου in 1Chr 16,1f.; 21,26; 2Chr 7,7 und ειρήνης in 2Reg 6,17f./εἰρηνικός in 2Sam 24,25; 3Reg 8,64 ist durch eine Verwechslung zwischen שָׁלֵם und שָׁלָם bedingt); 2Chr 9,4 mit 3Reg 10,5.

⁵⁵ Jesus Sirach greift diese Sondermotive nicht auf, doch wir finden einiges bei Josephus wieder.

⁵⁶ In 2Reg 8,64 ist von Ganzbrandopfern und Friedensopfern, in 2Chr 7,7 von Brandopfern, Schlachtopfern und Heilsopfern die Rede. Die Septuaginta hat hierin nicht ausgeglichen.

⁵⁷ 1Chr 23,31 erwähnt Ganzbrandopfer durch die Priester an den Sabbattagen, am Neumondstag und an den Festen, 2Chr 2,4 erwähnt Ganzbrandopfer morgens und abends, an den Sabbattagen, am Neumondstag und an den Festen.

⁵⁸ 2Chr 24,14 hat in den Königsbüchern keine Parallele. Dass Joas „das Recht vor dem Herrn tat“, solange Jodae am Leben war, gibt dem Verfasser der Chronikbücher die Gelegenheit, bei Joas einen Abfall zum Götzendienst zu konstatieren – so kann er auch das gewaltsame Ende des Königs theologisch rechtfertigen.

Hiskia wird wiederum betont, dass er einen Anteil seines Vermögens gab „für die morgendlichen und abendlichen Brandopfer, für die Brandopfer an den Sabbattagen und an den Neumondtagen sowie für die Feste, die im Gesetz des Herrn geschrieben sind (2Chr 31,3). Wichtig ist aber auch 2Chr 13,11: Der judäische König Abia betont gegenüber den Israeliten, dass sich die Treue der Judäer zum Gesetz des Mose auch daran zeigt, dass die Söhne Aarons thoragemäßig die Opfer darbringen.

Andererseits kann sich der Verfasser der Chronikbücher nicht vorstellen, dass Nichtjuden gültige Opfer darbringen können, und tilgt die entsprechende Andeutung über Naëmann (4Reg 5,17) ersatzlos, wie später auch Josephus diese ganze Erzählung auslässt. Der Verfasser der Chronikbücher lässt auch die Ganzbrandopfer unter Jehu aus (4Reg 10,24^{Ant}), weil er die Könige des Nordreiches insgesamt übergeht. Er übergeht ebenfalls die Ganzbrandopfer des Königs Achaz von Juda (4Reg 16,13.15), den schon der Verfasser von 4Kön 16,2f. als negativ bewertet hatte. Er übernimmt hingegen aus 3Reg 9,25 den Verweis auf die Brandopfer Salomos während des Besuches der Königin von Saba (2Chr 9,4).

Der Verfasser der Chronikbücher verwirklicht aber auch in seiner eigenen Übersetzung das Ideal der Thora-Orientierung. Das trifft auf die Wiedergabe von שְׁלָמִים (זִבְחֵי) durch θυσία σωτηρίου / σωτηρίων zu (statt εἰρηνικαί)⁵⁹; auch die im Pentateuch geläufige Unterscheidung zwischen θυσιαστήριον und βωμός wird in den Chronikbüchern aufgegriffen.⁶⁰ Gelegentlich zieht er auch terminologisch Parallelen zwischen der Zeit des Ersten Tempels und der Stiftshütte, wenn er etwa in 2Chr 7,4 זִבְחֵי nicht mit θυσία wiedergibt, sondern mit θύμα, in Analogie zu Ex 29,28.⁶¹

Sirachs Religion ist verstanden „als kollektives Erleben und kollektive Partizipation an dem Ereignis der Epiphanie der Herrlichkeit Gottes“⁶² in Form des zentralen Kultus in Jerusalem. Vor allem das beschreibende Loblied des Hohepriesters Sir 50 fasst ästhetisches Erleben in Worte. Der von dem Hohenpriester geleitete Tempelkult ist Fortsetzung des Opferdienstes Aarons. Dass man die Opfer Aarons zweimal am Tag als große Ernteopfer darbringt⁶³, entspricht Ex 29,39–41; in der Beschreibung seines Dienstes in Sir 45,16⁶⁴ fließen Passagen aus dem Kapitel der Einsetzung Aarons⁶⁵ und andere Leviticus-Passagen⁶⁶ zusammen.

⁵⁹ Das gilt unbeschadet dessen, dass man die Differenz zwischen σωτηρίου und εἰρήνης durch eine Verwechslung zwischen שְׁלָמִים und שְׁלֵמִים erklären kann (s.o.).

⁶⁰ Meynardier, „Eléments“, 40f.

⁶¹ Vahrenhorst, „Mehr als ein Wörterbuch“, 55f.

⁶² Wischmeyer, Kultur, 262.

⁶³ Sir 45,14: ὁλοκαρπωθήσονται.

⁶⁴ προσάγαγεῖν κάρπωσιν κυρίῳ, θυμίαμα καὶ εὐωδῖαν εἰς μνημόσυνον, ἐξυλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ σου.

⁶⁵ Das betrifft vor allem die Funktionsbestimmung ἐξυλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ σου; dazu vgl. Lev 9,7.

⁶⁶ Zum Begriff κάρπωσις vgl. Lev 4,10.18; zur Wendung εὐωδῖαν εἰς μνημόσυνον vgl. Lev 6,15[8]: ὁσμη εὐωδίας, τὸ μνημόσυνον αὐτῆς τῷ κυρίῳ. Näheres s. Sauer, Jesus Sirach, 310.

Der Verfasser des Sirachbuches erwähnt neben dem tempelseitig initiierten zweimaligen Opfer auch die Privatopfer des einzelnen. Zunächst gilt es die innere Motivation in den Blick zu nehmen. Ben Sira erachtet es für selbstverständlich, dass man Opfer darbringt und auch dem Priester seinen Anteil zukommen lässt⁶⁷, doch nur das Opfer des Gerechten ist vor Gott angenehm, nicht hingegen das Opfer der Gottlosen.⁶⁸ Man soll Opfergaben nicht in der Weise missverstehen, als sei man dadurch von der Einhaltung der Thora und ihrer Ethik insgesamt dispensiert.⁶⁹ Ben Sira mahnt zu einem „fröhlichen Gesicht“ und stellt die göttliche positive siebenfache Vergeltung in Aussicht – vermutlich bedenkt er, dass die Darbringung eines Opfers immer auch teuer ist.⁷⁰

In den Übersetzungsteilen der Septuaginta finden sich zum Thema Opfer nur wenig Änderungen. Sie verdanken sich manchmal der Freude an der Variation⁷¹, manchmal der kontextuellen Auffüllung⁷² oder fügen sich der generellen Tendenz ein, positive biblische Gestalten als in Übereinstimmung mit der Thora zu zeichnen. Der Übersetzer der Genesis begründet die Tatsache, dass Gott das Opfer Abels annimmt, das Opfer Kains hingegen nicht (Gen 4,4f.), mit der Höherwertigkeit der Opfergabe des Jüngeren.⁷³ Nach 1Sam 9,24 opfert Samuel korrekt, also nicht den Fettschwanz, der nur für Dank- und Schuldopfer verwendet wird (Lev 3,9; 7,3). In 2Chr 29,25^{LXX} wehrt die Formulierung δι' ἐντολῆς κυρίου statt des einfachen διὰ κυρίου der Vorstellung, Gott selbst habe den Propheten diese Weisung unmittelbar gegeben, und stellt somit „die Schriftkonformität der königlichen Anordnung“⁷⁴ heraus. Hiob bringt nach Hi 1,5 für seine Kinder nach deren Trinkgelage ein Opfer dar⁷⁵; die Septuaginta erwähnt ein zusätzliches Sündopfer – das soll die besondere Frömmigkeit betonen. Ob auch Jona in Jon 2,10^{LXX} insofern als thora-orientiert gekennzeichnet wird, als er

⁶⁷ Sir 7,31; 14,11. Auch für den Übersetzer in der ägyptischen Diaspora war die Mahnung zu Abgaben für die Priester angesichts des Tempels in Heliopolis nicht bedeutungslos (Marböck, *Jesus Sirach* 1–23, 133). Das gilt für Sir 14,11 besonders, da hier der Begriff προσφορά erst in der Übersetzung erscheint, während der hebräische Text dazu kein Äquivalent bietet (Eberhart, „Opferterminologie“, 350).

⁶⁸ Sir 34[31],19; vgl. schon Prov 15,8: θυσίαι ἀσεβῶν βδέλυγμα κυρίῳ.

⁶⁹ Sir 7,9[11] Sage nicht: „Auf die Menge meiner Gaben (δῶρον) wird er schauen, und er wird mich annehmen, wenn ich dem höchsten Gott etwas darbringe (προσφέρω).“ Für dieses Verständnis der Stelle vgl. auch Eberhart, „Opferterminologie“, 346f., der wie Skehan, Di Lella, *Wisdom*, 200, auf das Vorbild der prophetischen Kultkritik (Am 5,21–24; Mi 6,6–8; Jer 7,2–7) verweist. Man kann zusätzlich Ps 51,18 erwähnen.

⁷⁰ Sir 35[32],7–10[10–13].

⁷¹ Wevers, *Leviticus*, 28.

⁷² Das gilt für den Zusatz καὶ περὶ τῶν ἱερέων καθαριεῖ in Lev 16,20, den der Übersetzer aufgrund von Lev 16,11.33 her ergänzt hat (Wevers, *Leviticus*, 251f.).

⁷³ Daniel, *Recherches*, 120. Philon von Alexandria weitet den Gedanken aus: Abel habe insgesamt die edlere Gesinnung bewiesen (Philon, Qu. Gen. I 62).

⁷⁴ Sänger, „Paraleipomenon II“, 1150.

⁷⁵ Der Ausdruck θυσία ist allgemeiner als der hebräische Ausdruck עֹלָה (Ganzbrandopfer), den die Übersetzer normalerweise mit κάρπωμα/κάρπωσις oder ὀλοκαῦτωμα/ὀλοκαύτωσις wiedergeben. Wollte der Übersetzer sich seinerseits nicht eines Vergehens schuldig machen, für einen in der Thora nicht geregelten Fall (Trinkgelage seiner Kinder) eine Festlegung zu treffen?

speziell ein Heilsoffer gelobt, hängt an der griechischen Textkritik der Stelle.⁷⁶ Der Verfasser von Am 5,21–24 betont den Vorrang des sozialen Ethos vor dem Opfer. Die Septuaginta gibt das wieder, ohne die Aussage in irgendeiner Richtung zu ändern.⁷⁷

Mögliche halachische Änderungen sind im Buch Leviticus zu benennen. Der Priester sprengt das Blut nach Lev 1,15 nicht an die Wand des Altars, sondern an den Sockel, da das Blut nicht auf die Oberseite des Altars gelangen soll.⁷⁸ Man sprengt nach Lev 4,6 beim Sündopfer von dem Blut nicht an den Vorhang, sondern in die Richtung des Vorhanges⁷⁹, und es ist der Hohepriester, der dies tut – Lev 4,3^{LXX} präzisiert wie die spätere rabbinische Tradition.

3.2. BELEGE FÜR DIE SELBSTDURCHSETZUNG EINER DIFFERENZIERENDEN OPFERHALACHA

Zusammenstellungen verschiedener Opferarten begegnen in mehreren Listen, etwa in Bar 1,10⁸⁰; Sir 7,31⁸¹; 35[32],1⁸²; 45,16⁸³ oder 4Q365 Frgm. 25⁸⁴ und TestLevi 9,7.⁸⁵ Die Listen überschneiden sich terminologisch nur selten. Man kann fragen, inwieweit sie auf Vollständigkeit angelegt sind, wird aber aus der Summe dieser Listen doch wohl schließen können, dass im dritten vorchristlichen Jahrhundert eine differenzierende Opferhalacha, ähnlich wie im Buch Leviticus, schon in Geltung stand.⁸⁶ Auch die ein-

⁷⁶ Die Textkritik zu Jon 2,10^{LXX} weist eine Mehrzahl von Varianten auf. Der Bezug zum konkreten Ritual ist am ehesten bei den Lesarten σοι σωτηρίου τῷ κυρίῳ in BS gegeben (von Rahlfs/ Hanhart II 528 bevorzugt) oder σωτηρίον τῷ κυρίῳ (L⁻³⁶, C⁻⁴⁸⁰) gegeben, weniger deutlich hingegen bei der Lesart εἰς σωτηρίαν μου τῷ κυρίῳ (W etc., von Ziegler, 248, Harl etc., 153, bevorzugt) oder εἰς σωτηρίον μου τῷ κυρίῳ (A Q).

⁷⁷ In Am 5,22 steht wie üblich ὀλοκαύτωμα für עֹלָה. Bei der Wendung σωτηρίου ἐπιφανείας vokalisiert LXX anders (ὀλῶ statt ὀλῃ); das ändert den Sinn jedoch nicht entscheidend.

⁷⁸ Vahrenhorst, „Levitikon“, als Erwägung.

⁷⁹ Vahrenhorst, „Levitikon“, 353, mit Verweis auf bYom 57a.

⁸⁰ ὀλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας καὶ λίβανον καὶ ... μαννα.

⁸¹ φοβοῦ τὸν κύριον καὶ δόξασον ἱερέα καὶ δὸς τὴν μερίδα αὐτῷ, καθὼς ἐντέταλται σοι, ἀπαρχὴν καὶ περὶ πλημμελείας καὶ δόσιν βραχιόνων καὶ θυσίαν ἁγιασμοῦ καὶ ἀπαρχὴν ἁγίων (Fürchte Gott und ehre den Priester und gib ihm deinen Anteil, wie dir geboten ist, das Erstlingsopfer und das für die Sünden und eine Gabe der Schultern und ein Brandopfer für die Heiligung und ein Opfer für die Heiligen).

⁸² ὁ συντηρῶν νόμον πλεονάζει προσφοράς, θυσιάζων σωτηρίου ὁ προσέχων ἐντολαῖς. ἀνταποδίδου χάριν προσφέρων σεμιδάλιν, καὶ ὁ ποιῶν ἐλεemosύνην θυσιάζων αἰνέσεως (Wer das Gesetz streng beobachtet, vermehrt die Opfergaben, und ein Lobopfer bringt dar, wer die Gebote hält. Wer Gunst gewährt, ist einer, der Feinmehl darbringt, und wer barmherzig handelt, ist einer, der Lobopfer darbringt).

⁸³ προσαγαγεῖν κάρπωσιν κυρίῳ, θυμίαμα καὶ εὐωδία εἰς μνημόσυνον, ἐξυλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ σου (damit er [i.e. Aaron] dem Herrn Erntopfer darbringe, Räucherwerk und Wohlgeruch zur Erinnerung, um zu sühnen für das Volk.).

⁸⁴ 4Q365 Frgm. 25 nennt Passaopfer, Schelamimopfer, Dankopfer, freiwillige Opfer, Brandopfer des Anlasses des Tages, und Brandopfer.

⁸⁵ καὶ ἐδίδασκέ με νόμον ἱεροσύνης θυσίων ὀλοκαυτωμάτων ἀπαρχῶν ἀκουσίων σωτηρίων.

⁸⁶ Dass in slavHen 70,2; 19–21 bei den durch Methusalem und Nir dargebrachten Opfern nicht differenziert wird, mag an der Fiktion der vormosaïschen erzählten Zeit liegen. Zur Datierung des slavischen Henochbuches in die Zeit vor 70 n. Chr. vgl. Bötttrich, „Geburtsgeschichte“, 226f.: Der

zelen termini technici werden weiterhin verwendet.⁸⁷ Tob 1,6 stellt die Wallfahrt nach Jerusalem dreimal im Jahr und die Anteilgabe an die Priester nach Dtn 18,4 ebenfalls als selbstverständlich hin, wie auch Sir 45,20f. unter anderem die Erstlingsgaben (ἀπαρχαὶ πρωτογενημάτων) als Abgaben an die Priester als selbstverständlich benennt. Das griechische „Leben Adams und Evas“ berichtet von einem Opfer Adams, bevor er das Paradies verlässt – das Opfer soll wohl die Kontinuität der Gottesbeziehung zum Ausdruck bringen.⁸⁸ Nach 4Q512 Frgm. 30 ist ein Brandopfer offenbar Bestandteil eines Reinigungsrituals. Auch das regelmäßige Opfer zweimal am Tag (nach Num 28,4) ist im zweiten vorchristlichen Jahrhundert Realität.⁸⁹

4. JÜDISCHE LITERATUR NACH DER SEPTUAGINTA

4.1. PHILON VON ALEXANDRIA

Philon von Alexandria hält sich terminologisch, wie zu erwarten, an die Septuaginta, trägt aber eine eigene Opferkonzeption vor, gestützt auf sein Prinzip der allegorischen Auslegung.⁹⁰

Bei den Gemeindeopfern unterscheidet er drei Arten: Ganzopfer (ἡ ὁλόκαυτος), Rettungsoffer (σωτήριον) und Sündopfer (περὶ ἁμαρτίας; SpecLeg I 194). Als Unterart des Rettungsoffers gilt das Lobopfer (θυσία ... τῆς αἰνέσεως, nach Lev 7,2[12]; SpecLeg I 224). Die Opfer dienen je verschiedenem Zweck: Das Ganzopfer wird nur Gottes wegen dargebracht, dessen Verehrung sittliche Pflicht ist, das Heilsoffer zur Erhaltung und Besserung der menschlichen Lage, das Sündopfer zur Heilung der Schäden, die das Sündigen der Seele verursacht (SpecLeg I 197). Beim Sündopfer wird nochmals unterschieden zwischen Opfern aufgrund absichtlicher und Opfern aufgrund unabsichtlicher Vergehen (SpecLeg I 227).

Als Leitsatz der philonischen Opferkonzeption kann ein Satz aus SpecLeg I 200 angesehen werden: σύμβολα δ' ἐστὶ τὰ λεχθέντα φανερὰ ἀδήλων καὶ ἀφανῶν

17. Tammuz gilt als Höhepunkt des dreitägigen Kultgründungsfestes, noch nicht als Trauertag wegen der Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr.

⁸⁷ Für ὁλοκάρπωσις vgl. Eupolemos, bei Eusebius von Caesarea, praep. ev. IX 34,14, GCS 43/1, 544; für ὁλοκαύτωμα vgl. Philon von Alexandria, SpecLeg I 151 etc.

⁸⁸ Dochhorn, *Apokalypse des Mose*, 432. Der Verfasser hat das Motiv aus dem Jubiläenbuch (Jub 3,27) genommen, die dortigen Opfersubstanzen (Weihrauch, Galvanum, Styrax und Narden) durch die in Cant 4,14 genannten ersetzt (Krokos, Narde, Rohr, Zimt; der Autor hat Cant 4,14 herangezogen, weil auch in Cant 4,13 von einem παράδεισος die Rede ist), vielleicht, um Adam nicht als Priester erscheinen zu lassen (so als Erwägung Dochhorn, *Apokalypse des Mose*, 434; die in Jub 3,27 genannten Substanzen dürfen nur im Heiligtum geopfert werden).

⁸⁹ 2Chr 31,3; 2Esdr 3,3; Sir 45,14; vgl. ferner Jdt 9,1; Dan 9,21.

⁹⁰ Ich kann nicht auf halachische Differenzen zwischen Philon und anderer frühjüdischer Literatur eingehen. Heinemann, *Über die Einzelgesetze Buch I–IV*, 52 Anm. 4: „In Philos Aufzählung der Ehrengaben der Priester fehlen Sühnopfer, Schuldopfer, Speisopfer und Schaubrote.“

(„Das, was vor Augen liegt und was man liest, ist Symbol dessen, was undeutlich ist und nicht ans Tageslicht tritt.“). Dass man nur ein vollkommen makelloses Tier opfern darf (Lev 22,19–25), erinnert in allegorischer Deutung daran, dass wir nicht seelische Schwäche, Krankheit oder Leidenschaft vor Gott bringen, sondern ihm die Seele vollkommen fleckenlos weihen sollen (SpecLeg I 166f.). Die blutigen Opfer drücken den Dank (εὐχαριστία) für unseren blutdurchströmten Körper aus, das Weihrauchopfer den Dank für das leitende Prinzip in uns, den denkenden Geist, der nach dem Ebenbilde des göttlichen Abbildes gestaltet wurde (ὑπὲρ τοῦ ἡγεμονικοῦ, τοῦ ἐν ἡμῖν λογικοῦ πνεύματος, ὅπερ ἐμορφώθη πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν εἰκόνοσ θείας; SpecLeg I 171). Dass das Opfertier beim Ganzopfer männlich ist, verweist auf die geforderte Vollkommenheit (SpecLeg I 199–201). Allegorische Auslegung ermöglicht auch eine Antwort auf die im Literalsinn nicht zu lösende Frage, warum beim Rettungsoffer weder Herz noch Hirn des Tieres geopfert werden, wiewohl sich in einem von beiden der leitende Teil der Seele, das ἡγεμονικόν, befindet: Es soll Gott nicht das Behältnis dargebracht werden, in welchem sich der Geist im Geheimen der Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit zuwendet (SpecLeg I 213–215).

4.2. JOSEPHUS

Bei Josephus sind weniger die Thoraparafrasen in Antiquitates IV und Contra Apionem II ergiebig⁹¹, vielmehr die Nacherzählungen der Geschichte der Königszeit in den Antiquitates. Zumeist folgt er eher den Chronik- als den Königsbüchern.⁹² So greift er 1Chr 16,40 auf, wonach David den Kultus gemäß den Gesetzen des Mose eingerichtet habe (Ant 7,367). Josephus erwähnt auch die Passafeier des Königs Hiskia nach 2Chr 30,15 (Josephus, Ant 9, 270–272) und lässt dabei alles aus, worin man in der Darstellung der Chronikbücher noch Widersprüche zur Thora sehen könnte.⁹³ In Ant 9,273 (der König habe die täglichen Opfer nach dem Gesetz des Mose auf seine Kosten darzubringen befohlen) greift er die Bemerkung 2Chr 31,3 auf, der König Hiskia habe einen Anteil seines Vermögens gegeben „für die morgendlichen und abendlichen Brandopfer, für die Brandopfer an den Sabbattagen und an den Neumondtagen sowie für die Feste, die im Gesetz des Herrn geschrieben sind.“ Josephus lässt die Termin-

⁹¹ Josephus kommt in seiner Thoraparaphrase in Ant IV nur allgemein auf Opfer zu sprechen (IV 205f.), ohne sie zu spezifizieren. In Ant IV will er nämlich nur die Gesetze besprechen, die sich auf die Staatsverfassung beziehen (IV 198). In IV 241 ist von den vorgeschriebenen Opfern die Rede, wenn man die Erstlingsfrüchte im Tempel darbringt; das Motiv der Dankbarkeit in IV 241 entscheidend. In Josephus' *Contra Apionem* ist nur allgemein von Opfern die Rede, ebenso bei EpArist 92f., wo nur die Stücke des Tieres, die geopfert werden, spezifiziert sind, und man von daher fragen kann, welches Opfer gemeint sein soll. Das hängt aber auch an der Pseudepigraphie.

⁹² Begg, *Josephus' Story*, 341. Das lässt sich u.a. an zwei Details belegen. Josephus, Ant IX 270–272 erwähnt die Passafeier unter Hiskia nach 2Chr 30,15; Josephus, Ant X 43, erwähnt die Opfer im Auftrag Manasses.

⁹³ Begg, *Josephus' Story*, 356 Anm. 96 nennt als Beispiele den Feiertermin und die Unreinheit einiger Teilnehmer.

details⁹⁴ aus – vielleicht deshalb, weil sie sich zu seiner Zeit schon durchgesetzt hatten. Auch erwähnt er die nur in den Chronikbüchern erwähnte Buße des Manasse und macht aus 2Chr 33,14–16 die Bemerkung, Manasse haben die Opfer (νομίμους θυσίας) darzubringen befohlen, wie Mose es angeordnet hatte.⁹⁵

BIBLIOGRAPHIE

- Begg, Christopher T., *Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9, 1–10, 185)*, BEThL 145, Leuven: Peeters, 2000.
- Böttrich, Christfried, „Die vergessene Geburtsgeschichte. Mt 1–2/Lk 1–2 und die wunderbare Geburt des Melchisedek in slHen 72–72“, in: Hermann Lichtenberger/Gerbern S. Oegema (Hrsg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdische und urchristlichen Kontext*, JSRZ.S 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002, 222–248.
- Büchner, Dirk, „A Commentary on Greek Leviticus 19:1–10“, in: Andrew B. Perrin/Kyung S. Baek/Daniel K. Falk (eds.), *Reading the Bible in Ancient Traditions and Modern Editions. Studies in Memory of Peter W. Flint*, Early Judaism and Its Literature, Atlanta: SBL, 2017, 331–354.
- Büchner, Dirk, „A Cultic Term (hamartia) in the Septuagint: Its Meaning and Use from the 3rd Century BCE until the New Testament“, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 42 (2009), 1–17.
- Büchner, Dirk, „Brief Remarks on the Occurrence and Value of Blood. I Greek Sources from Epic Literature to Early Christianity“, in: Wolfgang Kraus/Siegfried Kreuzer (Hrsg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 255–271.
- Büchner, Dirk, „Inside and outside the camp: The Halakhic background to changes in the Septuagint Leviticus, with reference to two Qumran manuscripts“, *JNSL* 23 (1997), 151–162.
- Büchner, Dirk, „Leuitikon 3.1–17: The Sacrifice of Deliverance“, in: ders. (ed.), *The SBL Commentary on the Septuagint. An Introduction*, SCSt 67, Atlanta: SBL, 2017, 95–122.
- Büchner, Dirk, „Some Reflections on Writing a Commentary on the Septuagint of Leviticus“, in: Robert J.V. Hiebert (ed.), *“Translation Is Required”: Septuagint in Retrospect and Prospect*, Atlanta: SBL, 2010, 107–117.
- Büchner, Dirk, „The thysia soteriou in the Septuagint“, in: Hans Ausloos/Bénédicte Lemmelijn/Marc Vervenne (eds.), *Florilegium Lovaniense, FS Florentino García Martínez*, BEThL 224, Leuven: Peeters, 2008, 85–100.
- Daniel, Suzanne, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante*, Études et commentaires 61, Paris: Klincksieck, 1966.
- Dochhorn, Jan, *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar*, TSAJ 106, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

⁹⁴ Begg, *Josephus' Story*, 359 Anm. 109.

⁹⁵ Josephus, Ant X 43. Begg, *Josephus' Story*, 450 Anm. 62, verweist auf parallele Formulierungen bei Josephus in Ant IX 257 (νενομισμένας θυσίας) und Ant IX 263 (τὰς ἐξ ἑθους ... θυσίας).

- Dogniez, Cécile, Harl, Marguerite, *Le Deutéronome*, La Bible d'Alexandrie 5, Paris: Cerf, 1992.
- Eberhart, Christian A., „Beobachtungen zu Opfer, Kult und Sühne in der Septuaginta“, in: Wolfgang Kraus/Siegfried Kreuzer (Hrsg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 297–314.
- Eberhart, Christian A., „Opferterminologie im Sirachbuch“, in: Martin Meiser u.a. (Hrsg.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz*, WUNT 405, Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 341–356.
- Eberhart, Christian A., *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.
- Harlé, Paul, Pralon, Didier, *Le Lévitique*, La Bible d'Alexandrie 3, Paris: Cerf 1988.
- Heinemann, Isaak, *Über die Einzelgesetze Buch I–IV*, in: Leopold Cohn/Isaak Heinemann/Maximilian Adler/Willy Theiler (Hrsg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 2, 2. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1962.
- Kalimi, Isaac, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexen in den Samuel- und Königsbüchern*, BZAW 226, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Kreuzer, Siegfried, „Übersetzung – Revision – Überlieferung. Probleme und Aufgaben in den Geschichtsbüchern“, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hrsg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 101–116.
- Lee, John A.L., *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, SCSSt 14, Chico: Scholars Press 1983.
- Marböck, Johannes, *Jesus Sirach 1–23*, HThK AT, Freiburg u.a.: Herder, 2010.
- 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.
- Meiser, Martin, *Septuaginta, inkulturáció és az identitás őrzése. Bevezetés a görög Ószövetségbe*, Kolozsvár: Verbum, 2017.
- Meynardier, Bruno, „Éléments de lexicographie comparée des Règnes et des Paralipomènes“, in: Wolfgang Kraus/Olivier Munnich (Hrsg.), *La Septante en Allemagne et en France/Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*, Fribourg: Academic Press, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 37–51.
- Pietersma, Albert/Wright, Benjamin G. (eds.), *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title* (NETS), New York, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Rahlf, Alfred (Hrsg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2. Aufl., hrsg. von Robert Hanhart, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Sänger, Dieter, „Paraleipomenon II/Das zweite Buch der Chronik“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament* (= LXX.E), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1105–1164.
- Sauer, Georg, *Jesus Sirach/Ben Sira*. ATD.A 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Siebert, Folker, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, MJSt 9, Münster: Lit, 2001.

- Skehan, Patrick W., Di Lella, Alexander A., *The Wisdom of Ben Sira*, AncB 39, New York: Doubleday, 1987.
- Vahrenhorst, Martin, „Die Übersetzung kultischer Begriffe am Beispiel der תְּנוּפָה“, in: Siegfried Kreuzer/Martin Meiser/Marcus Sigismund (Hrsg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, WUNT 286, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 203–212.
- Vahrenhorst, Martin, „Levitikon/Leviticus/Das dritte Buch Mose“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament* (= LXX.E), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 325–430.
- Vahrenhorst, Martin, „‚Mehr als ein Wörterbuch‘. Beobachtungen zum Verhältnis des 2. Chronikbuches zum Pentateuch“, in: Wolfgang Kraus/Olivier Munnich (Hrsg.), *La Septante en Allemagne et en France/Septuaginta Deutsch und Bible d’Alexandrie*, Fribourg: Academic Press, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 52–63.
- Vahrenhorst, Martin, „Zwischen Alexandria und Tiberias – Berührungen zwischen dem Text der LXX und rabbinischen Traditionen“, in: Wolfgang Kraus/Siegfried Kreuzer (Hrsg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 483–500.
- Wevers, John William, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, SCSt 39, Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Wevers, John William, *Notes on the Greek Text of Leviticus*, SCSt 44, Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Wischmeyer, Oda, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*, BZNW 77, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.

THE ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ-CONCEPT OF THEODORET OF CYRUS

A quick survey in the databases of the TLG shows that in his works, which are extant in the databases, Theodoret has used 244 times the word μυστήριον. From the table below we can see the distribution of this word in different works of Theodoret:

Title	nr. of occurrences	Title	nr. of occurrences
Graecarum affectionum curatio	6	Explanatio in Canticum Canticorum	13
Eranistes	26	Interpretatio in Ezechielem	3
Hisoria ecclesiastica	9	Interpretatio in Danielelem	17
Historia religiosa	2	Interpretatio in XII prophetas minores	2
Epistulae (collectio Sirmondiana)	9	Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli	77
Commentaria in Isaïam	10	Haereticarum fabularum compendium	25
De sancta Trinitate	1	De providentia orations	5
De incarnatione Domini	5	Libellus contra Nestorium ¹	1
Quaestiones in Octateuchum	12	Ad eos qui in Euphratesia	1
Interpretatio in Psalmos	19	Quod unicus filius sit ...	1

I am aware that there are some other writings of Theodoret, which, due to technical reasons, I could not take in this table. Here I refer to his Counter-statements against the anathemas of Cyril against Nestorius, or to some letters and other manifestations, which can be found in the *Acta Conciliorum Oecumenicarum*.

From dictionary articles (e.g. that of the abridged Liddle-Scott Greek Lexicon²) one can see that the word μυστήριον has an extended semantic field. It can refer (among others) to any mystery or secret, to a mystery- or secret doctrine, to mystic implements, to divine secrets, etc. In the Late Antiquity it gained a semantic expansion, denoting

¹ According to some presuppositions this work cannot be counted as a genuine work of Theodoret. But due to the missing of a persuasive demonstration I mention this work among the works of Theodoret.

² The version which is incorporated in the BibleWorks 9.

the holiest rituals of the more and more consolidating Christianity. In the *Patristic Greek Lexicon* one can find six semantic nuances of the word μυστήριον.³ In the early Christian writings it can denote (1) a secret rite, (2) the oath of secrecy, (3) a sacred object, (4) a secret, (5) an object or an event of mystical significance and (6) the sacrament. According to this dictionary, the word μυστήριον denotes the sacrament as the “revelation of divine operation”.⁴ Further, it can denote the sacraments in a general meaning, but it can also be used in a specific manner for describing both the baptism and the Eucharist, or in some cases other religious rites.⁵

The Apostolic Fathers used rarely this term, mainly for denoting the arrangements for salvation that are prepared in heaven and then revealed (Ign Eph 19,1).⁶ The Apologists used this term for the mystery cults (e.g. Justin *Apology* 1.25.27), or for the secret teachings of the Gnostics (cf. Irenaeus *Against Heresies*, Preface). They also applied it in various ways to Christianity, e.g., for the facts of salvation or for OT types, such as the name of Joshua, or the Passover lamb (Justin Martyr: *Dialog with Tryphon*).⁷ The Alexandrian Theology adopted the Greek concept regarding Christian truths as mysteries. Later, dogma is sometimes called μυστήριον because it is not fully disclosed and is profaned by discussion.⁸ According to McGuckin, “from the fourth century onward, through the example of Athanasius, Cyril of Jerusalem, and John Chrysostom, the word mystery becomes a cipher for the Christian sacraments, especially baptism and Eucharist.”⁹ The sacraments as μυστήρια represent the saving acts of Christ in a hidden form: both the saving acts and the cultic representation are called mysteries, and by the latter believers are taken up into the former, since it contains the reality of these saving acts.¹⁰

A careful analysis of the search-results in the works of Theodoret can demonstrate that the holy bishop of Cyrrhus (Cyrus) has used the word μυστήριον in multiple meanings. After presenting a few examples, which illustrate this manifold use, I will focus on Theodoret’s use of the word μυστήριον in the context of baptism.

³ Lampe, G.W.H.: *A Patristic Greek Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1961. 891–93.

⁴ Lampe, G.W.H.: *A Patristic Greek Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1961. 892.

⁵ Lampe, G.W.H.: *A Patristic Greek Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1961. 892–93.

⁶ Bornkamm: “μυστήριον”. In: Kittel, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IV. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1942. 831.

⁷ Bornkamm: “μυστήριον”. In: Kittel, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IV. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1942. 831–32.

⁸ Bornkamm: “μυστήριον”. In: Kittel, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IV. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1942. 832.

⁹ McGuckin, John Anthony: *The SCM Press A-Z of Patristic Theology*. SCM Press, London 2005. 232.

¹⁰ Bornkamm: “μυστήριον”. In: Kittel, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IV. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1942. 832–33

THE MYSTERY OF THE OECONOMY

When he speaks about τὰ τῆς θεῆας οἰκονομίας μυστήρια (e.g. Curatio 6.81.8.) or simply about τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον (30 times), it is obvious that he denotes the mystery of the salvific divine actions (or the mystery of the *ordo salutis*), which surpass human cognitive abilities. A characteristic passage, where Theodoret expresses what he means by this expression, can be found in his Refutation of Cyril's Anathemas:

πῶς γὰρ ἂν ἔχοι λόγον τὸν θεὸν λόγον εἰπεῖν πρὸς τὸν πατέρα· πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ; πολλὰ γὰρ ἐντεῦθεν πάλιν συμβαίνει τὰ ἄτοπα, καὶ πρῶτον μὲν τὸ διχονοεῖν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ ἕτερα μὲν βούλεσθαι τὸν πατέρα, ἕτερα δὲ τὸν υἱόν· ἔφη γάρ· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ· ἔπειτα πολλὴν αὐθις ἄγνοιαν ἐν τῷ υἱῷ θεωρήσομεν. εὐρεθήσεται γὰρ ἄγνων εἰ δυνατόν ἢ μή, παρελθεῖν τὸ ποτήριον· τοῦτο δὲ περὶ τοῦ θεοῦ λόγου λέγειν δυσσεβὲς καὶ βλασφημίας γέμον. ἦιδει γὰρ ἀκριβῶς ὁ διὰ τοῦτο παραγενόμενος, ὁ ἐκόντι τὴν ἡμετέραν φύσιν ἀναλαβὼν, ὁ ἑαυτὸν κενώσας τοῦ τῆς οἰκονομίας μυστηρίου τὸ τέλος.¹¹	How for instance could it be reasonable for God the Word to say to the Father, "Father if it be possible let this cup pass from me, nevertheless not as I will but as Thou wilt"? The absurdities which necessarily thence follow are not a few. First it follows that the Father and the Son are not of the same mind, and that the Father wishes one thing and the Son another, for He said, "Nevertheless not as I will but as Thou wilt." Secondly we shall have to contemplate great ignorance in the Son, for He will be found ignorant whether the cup can or cannot pass from Him; but to say this of God the Word is utter impiety and blasphemy. For exactly did He know the end of the mystery of the oeconomy Who for this very reason came among us, Who of His own accord took our nature, Who emptied Himself.¹²
--	---

Or in the *Church history* he writes about the adversaries of the unspeakable mystery of the generation of Christ (τὸ ἄρρητον μυστήριον τῆς Χριστοῦ γεννήσεως).¹³ I think, it remains within the same semantic area when he is using 5 times the expression τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, by which he refers mostly to the saying of apostle Paul from 1Tim 3,16.

¹¹ Theodoretus: *Refutatio anathematum* 12. In: Schwarz, E. (ed.): *Concilium universale Ephesinum anno 431. Acta Conciliorum Oecumenicarum*. Vol. 6. De Gruyter, Berlin 1928. 122.

¹² Theodoret: *Counter-Statements of Theodoret*. In: Schaff, Philip - Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Grand Rapids 1984. 28.

¹³ Theodoret: *Kirchengeschichte*. Akademie Verlag, Berlin 1954. 24.

CHRISTIAN SACRAMENTS VERSUS PAGAN MYSTERY RELIGIONS (CULTS)

In many cases used Theodoret the word μυστήριον to denote the pagan mystery cults. In the *Graecarum affectionum curatio* he used the very expressive construction “ὁ τῶν μυσσάρων μυστηρίων ἱεροφάντης” (the priest of the dirty mysteries), by which he meant the leaders of many pagan cultic actions. Here Theodoret argues that faith (i.e. believing) precedes the knowledge of the mysteries, and he relates, that in contrast with the Christian celebration of the mysteries, in the pagan mystery-religions only the hierophant knows the exact meaning of their cultic actions. Let us see the passage, which presents this very sharp contrast:

This is also why we bring forth the teaching of faith before everything else to those who approach us and desire to learn the divinity; and once they have been consecrated and initiated, we show them the hidden meaning of the mysteries. Neither among you does everyone know what the hierophant says; the masses watch the sacred performance and those who are called priests accomplish the ritual ceremonies, yet the hierophant is the only one who knows the meaning of the words and he makes them known [only] to those he deems fit. Some of the initiated know that Priapus was the son of Dionysus and Aphrodite; but why is he called their son? And being so small, why is a member enormous in erection attributed to him? It is the hierophant of these disgusting mysteries who knows, and whoever has come across their accursed books. They name pleasure Aphrodite, drunkenness they label Dionysus, and the product of both they call Priapus, because when pleasure unites with drunkenness, it produces the erection of the genital members. Again, in the same manner the comic poets call the male member the phallus of Dionysus and the feast of the phallus is called phallagogy by the Greeks; and all those taking part in the orgy worship and kiss it, yet they do not know why. The one called hierophant knows of Osiris and Typhon: how the parts of Osiris' body were cut into pieces by Typhon and dispersed to all directions, and how Isis, sister of Osiris reassembled them carefully without succeeding in finding the phallus, and therefore made an image of it, commanding it to be worshipped by all. Having learned these Egyptian orgies, Orpheus of Odryse transferred them into Greece and organised the feast of the Dionysia.

In consequence, if the meaning of these repugnant and disgusting orgies is unknown to all save those who are called hierophants, it is plain madness to aspire to the knowledge of the all-holy and divine mysteries before faith [i.e. before believing].¹⁴

The ‘*terminus technicus*’ used by Theodoret for denoting the instruction concerning the hidden meaning of the mysteries is the expression “initiation into the mysteries” or “initiation into the divine things”. He used this expression both in case of the pagan religions and of the Christianity.

¹⁴ Theodoret of Cyrus: *A cure of Greek maladies*. In: Pásztori-Kupán István: *Theodoret of Cyrus*. Routledge, London 2006. 105.

THE SACRAMENTS IN GENERAL AS ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ

When Theodoret asserts that Christian bishops (ministers) show to the initiated ones “the hidden meaning of the mysteries”, it is the highest probably that he refers in a general sense to the sacraments. In his *Historia ecclesiastica* we find the use of *mysterion* in the same sense. Quoting the synodical letter of the Council of Sardica, Theodoret relates that due to the illness of Ischyra – a deposed pseudo-bishop, slanderer of Athanasius – “the mysteries could not have been celebrated” (HE I,6).¹⁵

Concerning the language used in the mysteries, Theodoret underlines that they “The mysteries are spoken of in mystic language, and there is a clear declaration of that which is not known to all”.¹⁶ Speaking about the relation of the matter and the sign in the Lord’s Supper, he formulates a general sentence, in which he emphasizes the role of grace in the mysteries:

For be wished the partakers in the divine mysteries not to give heed to the nature of the visible objects, but, by means of the variation of the names, to believe the change wrought of grace.¹⁷

THE LORD’S SUPPER AS ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ

In many cases we read that Theodoret used the word μυστήριον for denoting the Lord’s Supper – first of all in his *Eranistes* and in his *Epistles*. In these writings we find very often expressions, such as: “in the giving of the mysteries He called the bread, body, and what had been mixed, blood”.¹⁸ In his letter to bishop Timotheus he speaks about the bread of the sacrament as about the symbol of the mysteries: Κάν τῇ τῶν θείων μυστηρίων παραδόσει λαβὼν τὸ σύμβολον ἔφη· Τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, ἡ κλῶμενον, κατὰ τὸν Ἀπόστολον.¹⁹ Or in his letter 145 to the monks of Constantinople he wrote that the Lord “He delivered the divine

¹⁵ Theodoret of Cyrus: *Church History*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Grand Rapids 1984. 69.

¹⁶ Theodoret of Cyrus: *Eranistes*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Grand Rapids 1984. 168.

¹⁷ Theodoret of Cyrus: *Eranistes*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Grand Rapids 1984. 168.

¹⁸ Theodoret of Cyrus: *Eranistes*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Grand Rapids 1984. 168.

¹⁹ Theodoretus: *Epistulae: collectio Sirmondianiana*. In: Azema, Y. (ed.): *Theodoret de Cyr: Correspondance III*. (Sources Chrétiennes 111). Cerf, Paris 1965. 131.

mysteries and broke the symbol and distributed it” (Καὶ τὰ θεῖα δὲ παραδοὺς μυστήρια, καὶ τὸ σύμβολον κλάσας καὶ διανείμας [ἐπήγαγε· Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν θρυπτόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν]).²⁰ Theodoret argues that sacraments – as painters who imitate the nature and paint the image of the visible objects – are representations (or antitypes) of the heavenly archetypes:

If, then, the divine mysteries are antitypes of the real body, therefore even now the body of the Lord is a body, not changed into nature of Godhead, but filled with divine glory.²¹

In order to explain these things more clearly, Theodoret quotes the testimony Eusebius of Emesa:

The Lord says that the bread of God came down from Heaven, and though I cannot express it more clearly on account of the mysteries, He says in explanation ‘It is my flesh.’ Did the flesh of the Son come down from heaven? No. How then does He say, and that in explanation, the bread of God lives and came down from Heaven? He refers the properties of the power to the flesh, because the power which assumed the flesh came down from heaven. Change the terms then; He refers to the power what the flesh suffers.²²

Relating the events after the Massacre of Thessalonica, Theodoret describes the intention of Emperor Theodosius with the following expression: “he was waiting for participation in the divine mysteries”²³ (προσμένει τὴν τῶν θεῶν μυστηρίων μετόληψιν).²⁴ From the description of Theodoret it is obvious that also in this case the word mystery is referring to the celebration of the Lord’s Supper. He uses the term mystery again for denoting the Lord’s Supper, when he mentions in his *Haereticarum fabularum compendium* that Novatians eliminate from the holy mysteries those who have entered second marriage.²⁵

Further, Theodoret argues that participation in the divine mysteries requires a worthy life. Those who lack it, and are “unqualified and uninitiated into the all-holy and

²⁰ Theodoretus: *Epistulae: collectio Sirmondiniana*. In: Azema, Y. (ed.): *Theodoret de Cyr: Correspondance III*. (Sources Chretiennes 111). Cerf, Paris 1965. 146.

²¹ Theodoret of Cyrus: *Eranistes*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Grand Rapids 1984. 200.

²² Theodoret of Cyrus: *Eranistes*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Rapids 1984. 243.

²³ Theodoret of Cyrus: *Church History*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Grand Rapids 1984. 144.

²⁴ Theodoret: *Kirchengeschichte*. Akademie Verlag, Berlin 1954. 312.

²⁵ Theodoret of Cyrus: *Compendium of heretical mythification*. In: Pásztori-Kupán István: *Theodoret of Cyrus*. Routledge, London 2006. 213.

divine mysteries, shall be deprived of these benefits and handed over to eternal torture”.²⁶ In his Letter to Eulalius Theodoret deals with the topic of prohibiting the fallen ones from the mysteries:

Reach out, therefore, I beseech you, a hand to them that are fallen, “draw them out of the horrible pit, out of the miry clay, and set their feet upon a rock,” and “put a new song into their mouth, even praise unto our God,” that their example of life may become an example of salvation, that “many shall see it and fear and shall trust in the Lord.” Let them be prevented from participating in the holy mysteries, but let them not be kept from the prayer of the catechumens, nor from hearing the divine Scriptures and the exhortation of teachers, and let them be prohibited from partaking of the sacred mysteries, not till death, but during a given time, till they recognize their ailment, covet health, and are properly contrite for having abandoned their true Prince and deserted to a tyrant, and for having left their benefactor and gone over to their foe.²⁷

BAPTISM AS ‘ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ’

In Theodoret’s writings there are only a few places where he speaks explicitly about the “τὸ μυστήριον τοῦ βαπτίσματος”. One of these places is the introductory sentence from chapter 19, book 5 of the *Haereticarum fabularum compendium*:

Οὕτω τελοῦντες τὸ μυστήριον τοῦ βαπτίσματος, τὴν περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐλπίδα δεχόμεθα, ἀνάστασιν δὲ σωμάτων περιμένομεν. Τοῦτο γὰρ καὶ ἡ προσηγορία δηλοῖ.²⁸	In this way, finishing the mystery of baptism, we have received the hope concerning resurrection, and we are waiting for the resurrection of the body. This is declared (made clear) by the appellation (names) as well.
---	---

By the word τελοῦντες he denotes the finishing of the presentation of the doctrine on baptism. The use of the word μυστήριον can have a double aim: on the one hand can be understood simply as mystery, expressing the enigmatical aspect of the doctrine on baptism. On the other hand it can be seen as the terminus technicus, which express here the ‘sacrament’-character of the baptism. I think that the two possibilities of interpretation do not exclude the other one, but they preserve both senses of the word μυστήριον. In this way the author underlines the benefit of the

²⁶ Theodoret of Cyrus: *A cure of Greek maladies*. In: Pásztori-Kupán István: *Theodoret of Cyrus*. Routledge, London 2006. 106.

²⁷ Theodoret of Cyrus: *Letter to Eulalius*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.): *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Volume 3*. Eerdmans, Grand Rapids 1984. 273.

²⁸ Theodoretus: *Haereticarum fabularum compendium*. In: Migne PG 83,512.

sacrament: through it believers receive in a mysterious way “the hope concerning the resurrection”.

In chapter 3 of book 5 of the *Haereticarum fabularum compendium*, speaking about the dignity and the divine nature of the Holy Spirit, Theodoret refers though the word μυστήριον in a general sense to the sacrament of baptism. He only mentions, that the Lord Jesus Christ, teaching about the mystery (sacrament) of baptism (τὸ γὰρ τοῦ βαπτίσματος διδάσκων μυστήριον), has ordered to baptize in the name of the holy Trinity.²⁹

In *Haereticarum fabularum compendium* 5,18, when the author asserts that the μυστήριον promises also greater and more perfect things, he refers simply to the sacramental character of baptism. Another passage from the same work, where the author used the expression τοῦ βαπτίσματος τὸ μυστήριον as a simple reference that baptism is a sacrament, is in the chapter, where he writes about the heresy of the Ascodrutes. Here he states that these heretics did not practice baptism (οὐδὲ ἐπιτελεῖται παρ’ αὐτοῖς τοῦ βαπτίσματος τὸ μυστήριον) because of their philosophical teaching.

In his *Quod unicus Filius sit*, Theodoret calls baptism “the mystery of rebirth”.³⁰

καὶ τὸ τῆς παλιγγενεσίας ἐπιτελοῦν- τες μυστήριον, βαπτίζομεν τοὺς πισ- τεύοντας εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύ- ματος, ἐνικῶς ἐκάστην προσηγορίαν προσφέροντες.	And when we celebrate the mystery of rebirth we baptise those who believe into the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, pronouncing each name by itself.
--	--

By using this metaphor Theodoret underlines – as Meyendorff formulates it – that baptism is “a beginning and a promise of new life”.³¹ In this way baptism brings children believers “into a relationship with Christ, extending to them the promise of eternal life”.³²

Explaining 1 Corinthians 12,13, he asserts:

Καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ Πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε	For by one Spirit we were all baptized into one body, whether Jews or Greeks,
--	--

²⁹ Theodoretus Cyrensis: *Haereticarum fabularum compendium*. In: Migne PG 83,457 (22–31).

³⁰ Theodoret: *Quod unicus Filius sit*. In: Migne PG 83,1437. For the translation see: Pásztori-Kupán István: *Theodoret of Cyrus*. Routledge, London 2006. 52.; ibidem 191.

³¹ Meyendorff, John: *Byzantine Theology*. Fordham University Press, 1979. 194.

³² Hartnup, Karen: ‘On the Beliefs of the Greeks’: *Leo Allatios and Popular Orthodoxy*. BRILL, Leiden 2004. 114–115.

Ἰουδαῖοι, εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι, εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες εἰς ἓν Πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Ὑφ' ἑνὸς ἅπαντες ἐνεουργήθημεν Πνεύματος, τῆς αὐτῆς ἅπαντες ἐν τῷ βαπτίσματι δωρεᾶς ἀπελάυσαμεν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτημάτων ὁμοίως εἰλήφαμεν, τῶν θείων μυστηρίων παραπλησίως μεταλαγχάνομεν. Εἰς ἓν τοιγαροῦν σῶμα τελούμεν, εἰ καὶ διάφορα ἔχομεν μὴ. Τοῦτο γὰρ εἶπεν, Εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, ἀντὶ τοῦ, ἐπὶ τούτῳ ὥστε εἰς ἓν σῶμα τελεῖν.³³	<i>whether slaves or free, and we were all made to drink of one Spirit. We all, being renewed by the one Spirit, have received the same gift of baptism. In the same way, we all have received the remission of sins, and we all are similarly sharing in the divine mysteries. We also are one body, although we have different members. Therefore he says: we are baptized into one body, (which means) in order to become one body.</i>
--	---

In this context the expression τῶν θείων μυστηρίων μεταλαγχάνομεν can refer both to the baptism and the Lord's Supper. It can be understood that by being baptized (receiving the sacrament of baptism) believers receive the sign of God's unmeasurable and ineffable grace. But it also can denote that after being baptized, believers are allowed to be partakers of the Lord's Supper. I think, we can preserve both meanings of Theodoret's words.

Explaining Romans 6,4, Theodoret underlines that the mystery of baptism, being a *typos* of the Lord's death, teaches believers to from the sin (αὐτὸ τοῦ βαπτίσματος τὸ μυστήριον ἐδίδαξέ σε φεύγειν τὴν ἁμαρτίαν).³⁴ The primary aim of Theodoret is to specify the ethical consequences of being baptized. The word μυστήριον can denote both the sacramental action and the mystery revealed in (by) the sacrament.

In his commentary on Psalm 29,3, Theodoret mentions that not only the river Jordan received the grace to become the place of baptizing, but "the mystery of baptism was performed on all land and sea, the divine epiclesis sanctifying the nature of the waters".³⁵

³³ Theodoretus: *Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli*. In: Migne PG 82,325-328. The Latin translation of the Greek texts published by Migne is: *Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive gentiles, sive liberi: et omnes in uno Spiritu potati sumus. Omnes ab uno Spiritu renovati sumus, idem omnes donum in baptismo accepimus, remissionem peccatorum similiter accepimus, divinorum sacramentorum sumus ex aequo participes. Unum ergo corpus sumus, etsi diversi membra habemus. Hoc enim dixit, in unum baptizati sumus, hoc est, ideo ut unum corpus essemus.*

³⁴ Theodoretus: *Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli*. In: Migne PG 82,105

³⁵ Theodoretus: *Interpretatio in Psalmos*. In: Migne PG 80,1065. Οὐ γὰρ μόνος ὁ Ἰορδάνης ἐκείνην τὴν χάριν ἐδέξατο, ἀλλ' ἐν ἀπάσῃ γῇ καὶ θαλάσσῃ τὸ τοῦ βαπτίσματος ἐπιτελεῖται μυστήριον, τῆς ἐπικλήσεως ἁγιαζούσης τῶν υδάτων τὴν φύσιν. For the English translation see: Theodoret of Cyrus: *Commentary on the Psalms 1-72* (translated by Robert Hill). The Catholic University of America, Washington D.C. 2000. 183.

CONCLUSIONS – AND COMPARISON WITH THE MYSTERY-CONCEPT OF AMBROSE OF MILAN

From the above presented passages one can see that Theodoret used the word μυστήριον in a very manifold meaning. When he used it for denoting baptism, he wanted to underline whether the sacramental character of or the factual process of baptizing. We found also one passage, where the bishop of Cyrus, speaking about the μυστήριον of baptism wanted to emphasize the benefit of the sacrament, and therefore he called it “the mystery of rebirth”.³⁶ From the context of the quotes passages we could also conclude that also Theodoret speaks about sacraments as μυστήριον, underlines by the “revelation of the divine operation”³⁷ as well.

If one wants to compare Theodoret’s interpretation of μυστήριον with the Western approach, one can find both similarities and differences. As illustration for the Western approach to the interpretation of mysteries we will take some examples from the works of Ambrose of Milan. He wrote two important works related to this topic: *De sacramentis* and *De mysteriis*.

The first obvious similarity, which I mention, occurs at the very beginning of the *De mysteriis*, is the joining of baptism with the eternal life. Ambrose speaks explicitly about “the good odor of eternal life that was breathed upon you by the gift of the sacraments”³⁸ (*bonum odorem vitae aeternae inhalatum vobis munere sacramentorum carpite*).³⁹ A specific expression of Ambrose speaking about the mystery of baptism is the “grace of the mysteries”⁴⁰ (*gratia sacramentorum*), by which he expresses that sacraments (in this case baptism) are the instruments and the transmitters of God’s unmeasurable grace. Quoting several passages from the Song of Songs, Ambrose underlines that believers “allured by the gift of grace” have to yearn “to have access to the mysteries of former times and to consecrate all their sense to Christ”.⁴¹ However, Theodoret did not use this expression “the grace of the mysteries”, it is obvious from his word usage that he also interprets the sacraments as the transmitters of the divine grace. Moreover he sees that a very clear sign of the grace is that through baptism the

³⁶ Theodoret: *Quod unicus Filius sit*. In: Migne PG 83,1437. For the translation see: Pásztori-Kupán István: *Theodoret of Cyrus*. Routledge, London 2006. 52.; ibidem 191.

³⁷ Lampe, G.W.H.: *A Patristic Greek Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1961. 892.

³⁸ Ambrose of Milan: *On the mysteries*. 1,3. In: Ramsey, Boniface: *Ambrose*. Routledge, London 1998. 146.

³⁹ Ambroisus: *De mysteriis* 1,3. In: Migne PL 16,389.

⁴⁰ Ambrose of Milan: *On the mysteries*. 2,6. In: Ramsey, Boniface: *Ambrose*. Routledge, London 1998. 147.

⁴¹ Ambrose of Milan: *On the mysteries*. 7,40. In: Ramsey, Boniface: *Ambrose*. Routledge, London 1998. 155.

Holy Spirit will dwell in believers. This idea expresses from another point of view what Ambrose said that believers have to consecrate all their sense to Christ.

Like Theodoret in his commentary on Psalms, Ambrose also uses a typological interpretation of baptism. In *De mysteriis* 3,9 he asserts that the mystery is old and “it is prefigured in the very origin of the world”.⁴² Ambrose sees a relation between creation and baptism in the biblical words: *the Spirit hovered over the waters* (Gen 1,2). Another example of Ambrose for the prefiguration of the mystery of baptism is the chain of the crucial moments from the description of the flood. After enumerating these moments he asks: “You see the water, you see the wood, you see the dove, and do you doubt the mystery?” (*De mysteriis* 3,10).⁴³ Theodoret uses a similar manner of interpretation speaking about Psalm 29,3, where it is written that *the voice of the Lord is upon the waters*.⁴⁴

In contrast with Theodoret, who names the whole process of baptism is named μυστήριον, Ambrose speaks about more mysteries. He mentions the celebration of the “mystery of the opening” (*apertionis mysterium*),⁴⁵ which – according to him – was instituted by Christ when He healed the deaf and dumb man by touching the mouth of the sick one.⁴⁶

Another difference between Theodoret and Ambrose is that the last one underlines the importance of the preaching in the coming up of the sacrament. This element becomes later extremely important in the doctrine on sacraments of Augustine and Calvin. It is enough to quote without any explanation the famous axiom of Augustine (which was quoted and highly appreciated in the 16th century by Calvin): “*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*”.⁴⁷ Ambrose formulates this statement in the following way:

For water without the preaching of the Lord’s cross is of no use for the salvation to come, but when it has been consecrated by the mystery of the saving cross it is ready to be used for the spiritual washing and the saving cup”.⁴⁸

⁴² Ambrose of Milan: *On the mysteries*. 3,9. In: Ramsey, Boniface: *Ambrose*. Routledge, London 1998. 147.

⁴³ Ambrose of Milan: *On the mysteries*. 3,10. In: Ramsey, Boniface: *Ambrose*. Routledge, London 1998. 148.

⁴⁴ See: Theodoretus: *Interpretatio in Psalmos*. In: Migne PG 80,1065. I quoted this interpretation of Theodoret at the end of the previous section of this paper.

⁴⁵ Ambroisus: *De mysteriis* 1,3–4. In: Migne PL 16,390.

⁴⁶ Ambrose of Milan: *On the mysteries*. 1,3. In: Ramsey, Boniface: *Ambrose*. Routledge, London 1998. 146.

⁴⁷ Augustinus: *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*. Tractatus 80,3. See: http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm (accessed on 22nd June 2015)

⁴⁸ Ambrose of Milan: *On the mysteries*. 3,14. In: Ramsey, Boniface: *Ambrose*. Routledge, London 1998. 148.

Further, Ambrose underlines the role of the Holy Spirit in baptism. In this context he calls the sacrament of baptism mystery, because it is the revelation of the divine operation.

Is this that great mystery “that eye has not seen and ear has not heard, nor has it entered into the heart of man” (1 Cor. 2:9)? I see the water that I am accustomed to seeing every day. Is that water, which I have often gone into without ever having been cleansed, to cleanse me now?’ Recognize from this that water does not cleanse without the Spirit.⁴⁹

However, Theodoret does not emphasize this aspect of the sacrament, he places his doctrine on baptism in a powerful Pneumatologic context when he underlines that baptism puts man in possession of the gifts of Holy Spirit.

The comparison of these few aspects of Theodoret’s and Ambrose’s concept of μυστήριον (mysterium) shows us that both of them have highly esteemed the sacraments of the Church instituted by Christ himself. The differences are witnesses of the different theological tradition in which they lived. We can see, that in spite of the very different cultural, theological and social context the aim of the two Church Fathers was the same: to exhort believers to a sincere and deep love toward Christ, and to give them the unwavering hope of the eternal life, which has as consequence that in a changing and unsecure world, the One whom is given all power in the heaven and on the earth will not abandon them, moreover through his Holy Spirit will cleanse them and will dwell in them.

⁴⁹ Ambrose of Milan: *On the mysteries*. 4,19. In: Ramsey, Boniface: *Ambrose*. Routledge, London 1998. 149–50.

Imre PERES

APOCALYPTICA HYMNICA

INTRODUCTION

It is true about almost all New Testament writings – whether these are Gospels or Letters –, that it is not possible to consider them such compact writings which authors would write so to say at once. Today's state of Biblical writings mostly lets us suppose that their writing was preceded by a longer preparatory theological work and also their formulation and writing called for much more time than we can imagine; also afterwards their editing and handing down naturally assumes a longer period of time. It could not be any different either with the origin of the *Book of Revelation*. Today's research of this early Christian apocalyptic writing proves more and more the finding that this book could not originate at once, at the same time; I am not talking only about one theme and also the author does not draw his "basis" only from one literary base and does not discuss events of only one period of time. This makes us suspect that the Apocalypse of John takes over materials originating from different traditions and sources which it redevelops and adds to them according to own theological knowledge. Thus, they get a more compact Christian character which accounts for apostolic eschatology and apocalyptic.

Since the Revelation of John is a strongly apocalyptic writing, for our research it will be important to find out where within the Apocalypse of John those special apocalyptic materials appear and what their character is. Where do we need to look for their origin? Should we only look in the Old Testament? Should we also look in the contemporary Jewish apocalyptic? Or, did the apocalyptic visionary, or editors and those handing down the writing work with other materials e.g. with the at the time well-known topoi of Hellenistic after-life myths? What kind of a corpus could these materials make within the Book of Revelation? Can we define the texts more closely, more concretely? Can we define more clearly whether they are free (narrative) texts or hymns? Or can we possibly know how many there are? What was their role in churches in Johannine Asia Minor church? How much did they implement into the liturgy or sacral practice? What character did they give to these Asia Minor Christian churches? Also, did the early Christian apocalyptic created this way remain "innocent", thus was it supposed to only offer paraenetic help, or does it give away also "rougher" and dra-

matic church moods and ambitions? Why can we consider these texts as some kind of *apocalyptic hymnica*, thus hymnic multifaced form of “poetic” apocalyptic?

In this study we will pursue to find these texts within the Book of Revelation, define them more closely and search for their connectivity in the book.

1. THE SELECTION OF HYMNIC TEXTS

There is no doubt that – and researchers agree in this respect – in the book of Revelation of John there are hymns that could possibly belong into the sacral liturgy of Asia Minor churches. They could be used for singing – especially in the later period with musical accompaniment –, or they could be read and “recited”, eventually used as choruses for some of the mentioned occasions, or only as “congregational response” (antiphon) to the words of the liturgist during the worship service. These hymns have *various text forms*, which reveals the fact that they can not only originate from different sources but also that from different ways of handing down the tradition or from concrete Hellenistic literary works they came to the attention of the author (or authors) of this apocalyptic work, thus into the liturgy of the Asia Minor church and subsequently into the material of this writing.¹ It is not easy to find these sources and unveil the processes of their being handed down, or ways thanks to which we find them in the Book of Revelation today.

1.1. RECOGNISING AND DEFINING HYMNS

One of the basic questions when researching the apocalyptic is how, according to what, the hymns can be found and recognized. It is useful for their recognition that they are mostly found in the so-called *direct speech* which could be written in quotation marks. At the same time their style and emphasis can be suspected because they are hymns and their occurrence is given away by either the “main character” (the one who is asking, searching or wondering) and the *initiator* can be e.g. John or an angel, who accompanies him and discusses with him (*angelos interpres*), or as a response to his questions a hymn comes which can be sung or recited by the congregation, by which he also evaluates what is happening in front of his eyes or what the meaning of what is happening is. Such antiphonic reciting must have been quite impulsive in the liturgy of Asia Minor churches. There was first the main liturgist in the liturgy and then the congregational responses. Similar impulsive impression was also given later when reading of this book itself. God does not have much to say in these hymns; The Lamb expresses himself time to time, but rather sparsely when he expresses his meaning or characterizes something, judges or encourages certain behaviour, act or expression.

¹ Cf. István CZACHESZ, Reconsidering the Origins and Transmission of Apocalyptic Visions, with Special Attention to Jewish and Christian Pseudepigrapha, in: Jörg FREY – Michael R. JOST – Franz TÓTH (eds.), *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 426, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 207–226.

1.2. THE SELECTION OF HYMNIC TEXTS

The selection of hymnic texts calls for rigorous work and at the same time good sensitive literary proficiency.

1. Researchers either have a good command of knowledge from Greek mythology and classical philology and also about Jewish apocalyptic literature and Hellenistic topoi (including good knowledge of Greek mythology, folk piety and religious practice, Greek eschatology and after-life faith, philosophy, classical literature etc.),² so that when they repeatedly accurately read the Apocalypse *they could accurately compare and identify* certain locutions, images, schemes or motifs, which are interconnected in their knowledge and overlap by a certain percentage.

2. Or it should be a researcher who is a good *literary scientist* (e.g. has been a text analyst, editor or corrector for many years), who can recognize, when reading a certain text, whether the individual texts come from one author (i.e. are completely monolithic), or notices a strange locution, description or phrase which is somehow different (most commonly in phraseology or figuratively-expressively) in the text from the context, or John's visionary style, which he would definitely notice and by further research slowly roughly or quite accurately identifies different resource.

3. Another step for the identified hymnic texts is their *division* e.g. according to motifs, themes or schemes or their images. Thus, we can find ourselves closer to knowing which themes of hymns are found in John's Apocalypse. These can more accurately clarify the character of theology or worship mood of Asia Minor church. This can bring a staggering revelation when we found out the church in Asia Minor in Johannine time *doxologically* nicely, richly sang about God's omnipotence, sacrifice, strength, power and glory of the Lamb, however *ecclesiologically* expresses the exceptionality of the church in several respects: on the one hand in its sighs and groans, however also in its no small ambitions to get onto the Lamb's throne and reign with him. The church formulates in this alluring vision its *view of the history* that it dreams about the end of times which do not end ingloriously by a judgement and destruction of the world, and also in this vision the church expresses the longing for the enemy to be punished without mercy, destroyed and even calls a curse, revenge and total liquidation on the enemy. And, we ask today who is the target of these curses that are full of blood, heavenly fire and various unbearable banes? More than ten hymnic texts (i.e. about 1/3 of hymns) of the Apocalypse include such scary wishes of Johannine time church, which were entertained in worship and further maliciously nourished in the church consciousness.

² Cf. Rudolf HALVER, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel*, Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1964.

2. EXPECTED SOURCES OF JOHANNINE HYMNIC TEXTS

Through thorough research it is possible to gradually come closer to these sources which offer such clues we may assume that for certain images they could serve as a direct or indirect source of Johannine vision. When looking for proto-sources of the Book of Revelation we may expect that these could probably originate from the environment or nearby surroundings of contemporary church: first of all from the Old Testament, further on also from the contemporary well-known Jewish writings and apocalyptic traditions, further on from Hellenistic religion and cultic environment and also from the domesticated early Christian apocalyptic known from then already existing New Testament writings.

2.1. OLD TESTAMENT QUOTATIONS

There is no doubt that in the Apocalypse there are many Old Testament quotations or references to Old Testament passages.³ However, we will hardly find a literal quotation. These rather give cues that they could be texts of the Old Testament origin, there are formulations where in both writings several words, expressions, thoughts, metaphors, themes or character of some expressions or images are the same. When unveiling Old Testament quotations research is easier because in the era when the *Book of Revelation* originated, the Old Testament was already there, and its writings existed already in a written form in Hebrew, Aramaic and Greek and there were even known several translations. Their use was rather easy and widespread. Old Testament quotations or paraphrases in the Book of Revelation may be identified from these Old Testament books: *Ezekiel*, *Daniel*, *Isaiah*, and also among the minor prophets *Malachi*, somewhat *Zechariah*, but especially the book of *Psalms*, to at least name the most important Old Testament writings. It is interesting to identify also some Old Testament *images* such as the ten plagues of Egypt (Ex 7–12),⁴ which in the Book of Revelation receive different (*apocalyptic!*) *scenario and different number*, but we actually know that the pattern is from Exodus;⁵ there however, the task of the ten plagues is not to bring apocalyptic end of the world but the plagues which come from heaven serve the purpose of “repressive means” so that God’s people could finally freely leave Egypt and start free life in the new promised land. The apocalyptic end of the world could mean

³ See e.g. John J. COLLINS, Torah and Higher Revelation in the Jewish Apocalypses, in: Jörg FREY – Michael R. JOST – Franz TÓTH (eds.), *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 426, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 155–169.

⁴ Cf. Michael SOMMER, *Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition*, WUNT II/387, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

⁵ Cf. Hans-Peter MÜLLER, Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960), 268–278.

the end of hopes for the people of Israel, which were surely strongly connected to earthly life. The Book of Revelation, however, takes this aspect into account in a different way and the apocalyptic scenario fits well with the punishment of the enemy, that is why this multilateral Old Testament motif is transformed and sharpened into strongly apocalyptic events, the preview of which could have the author seen even in historical Graeco-Roman natural, military⁶ or pandemic⁷ disasters.

2.2. JEWISH APOCALYPTIC LITERATURE

The contemporary Jewish literature or better to say: tradition – as we will soon analyse – appears in the verses of the Book of Revelation in various forms in about 150 passages. It is more difficult to define Jewish apocalyptic literature – in comparison with the Old Testament literature – because in more cases we do not know when exactly the writings or collections originated, or whether in the time of emergence of the Book of Revelation there existed their written records or they spread among people thanks to oral tradition; which could however cover quite inconsistent and loose material. In this process different expressions, formulations, images or quotations of older templates could be changed, and not only their texts but also the content itself. We register that when drawing from the so called outer literature in Apocalypse, several times such writings could be used as *Ethiopian Enoch* (56×), *The Apocalypse of Elijah* (15×), *4 Ezra* (14×), *The Book of Jubilees* (13×), *2 Baruch* (11×) etc.

2.3. CHRISTIAN APOCALYPTIC TRADITION, KNOWN AT THE TIME

We can legitimately assume that when the Book of Revelation originated, there could exist Christian writings – Paul's Letters definitely, possibly also Gospels –, which spread quickly and were handed down in Christian communities. These writings included very important materials for the Christian community at the end of the century. Among them there are writings of apocalyptic character, also such which had a hymnic form.⁸ Thus, these could also serve as sources for Johannine visions, as we see their traces in the Apocalypse, too. From Paul's Letters *1Thess* and *1Cor* dominate, from the Gospels especially *Mark*.

⁶ Holger SONNABEND, *Katastrophen in der Antike*, Darmstadt-Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2013, 66–88.

⁷ Holger SONNABEND, *Katastrophen in der Antike*, 41–46.

⁸ R. BRUCKER, „Hymnen“ im Neuen Testament? In: *Verkündigung und Forschung* 58 (2013, 1), 53–62. S. Ch. GRABINER, *Revelation's Hymns: Commentary on the Cosmic Conflict* (dissert.), University of South Africa, 2013. Online at: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/10557/thesis_grabiner_sc.pdf?sequence=1&isAllowed=y

2.4. HELLENISTIC, THUS GREEK-ROMAN TOPOI

As it can be confirmed, in the Book of Revelation there are several Hellenistic topoi. This allows us to guess that the contemporary Christian apocalyptic worked with literature talking about images of after-life of its surrounding environment or at least it knew the Hellenistic eschatology, some of its motifs, topoi or important eschatological sentences, which could be elaborated into own material of a Christian visionary.⁹ However, this reveals that Asia Minor Christian apocalyptic had rich inspiring surroundings which offered a lot – and even escalated – its early Christian apocalyptic orientation. The following example may be used as a literary Hellenistic topos – an image which comes from Homer where in *Odyssey*¹⁰ we read the following:

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.

This Hellenistic image, which otherwise is commonly found in necropolitan poetry on Greek tombstones,¹¹ is closely connected with a similarly formulated text from John's Apocalypse (Rev. 7,14–17), where the author similarly develops a very pleasant post-mortal state of salvation before the throne of God and the Lamb as follows:

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.¹²
Therefore, they are before the throne of God
and serve him day and night in his temple;

⁹ Bart D. EHRMAN, *Abgeschrieben, falsch zitiert und missverstanden. Wie die Bibel wurde, was sie ist*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008. Klaus JUNACK, Abschreibpraktiken und Schreibgewohnheiten in ihrer Auswirkung auf die Textüberlieferung, in: Eldon Jay EPP-Gordon D. FEE (ed.), *New Testament textual criticism, Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford: Clarendon Press, 1981, 275–295.

¹⁰ Homeros, *Odyssea* VI, 41–46. See also: Hesiodos, *Works and Days*, 167–173. <http://homer.library.northwestern.edu/html/application.html>. Imre PERES, Hellenistic Texts and Images in John's Apocalypse, in: György BENYIK (ed.), *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*, Szeged, JATEPress, 2019, 365–377, here: 367–368.

¹¹ See e.g. I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 78. Paul HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, Münster, Kaiser, 1978, 55.

¹² Comp. Dan 12:1; Matt 24:21; Mark 13:19.

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.¹³
 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.¹⁴

In this description the paradise climate, pleasant air, delight and rest in the fellowship with God and the Lamb nicely come to surface, which guarantee that there will be no more suffering, tears, pain and misery.

As an example, we may now give several concrete figures (some kind of statistics) on the occurrence of intertestamental Jewish apocalyptic literature, showing how, where and how many times the Book of Revelation touches these apocalyptic writings:

The given data show that *Jewish apocalyptic literature* appears in one way or the other in every chapter, together about 150 times in the Book of Revelation. This is a very high number which may not remain unnoticed when doing research on this Book.¹⁵

At the same time, we have to realise that in the Apocalypse we may encounter also material of *Hellenistic sources*. As has already been stated, these hymnic parts only scarcely follow exact quotations from Hellenistic texts, similarly as in apostolic hermeneutics there is quite a general rule that quotations are not literal but cited from memory, a little bit in applied variations as it was convenient for the context of the developed theme.¹⁶ Moreover, it can be confirmed that references to *Old Testament texts* may only be identified roughly – according to one's impression –, since the used Old Testament texts, whose number is greater than 250, once appear in the form of LXX, another time according to the translation of Theodotion or even other translations, and thus they were implemented into the so called stem text of the Apocalypse mostly only reflectively when it was necessary to emphasize their theological or kerygmatic significance.

¹³ Comp. Isa 49:10.

¹⁴ Comp. Psalm 23:1–2; Isa 25:8; 49:10; Ezek 34:23.

¹⁵ Apart from this it is remarkable that from the Christian John's Apocalypse e.g. extracts from Christian additions to the book of Sibylline Oracles or Syrian Apocalypse of Baruch are missing. It may be explained by the fact that the Book of Revelation, originating at the turn of the 1st century, and these apocalypses originate, too and their knowledge or influence was not so widespread to be able to influence Asia Minor Christian visionaries.

¹⁶ Cf. Martina JANSSEN, „Was ist ein Autor?“ Vorstellungen und (Selbst-)Inszenierungen von Autorschaft in der Antike, in: Jörg FREY – Michael R. JOST – Franz TÓTH (eds.), *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 426, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 49–105.

Table: Possible texts of intertestamental Jewish literature in Apocalypse

17

Latin names	Abbreviations, Latin / English		How many times	Original occurrence	Occurrence in Rev.	Themes of texts
Esdrae IV	4Esdr	4 Ezra	14			
Machabaeorum II	2Macc	2 Macc.	5			
Machabaeorum III	3Macc	3 Macc.	1			
Machabaeorum IV	4Macc	4 Macc.	1			
Tobias	Tob	Tob.	5			
Baruch I	1Bar	1 Bar.	1			
Baruch II	2Bar	2 Bar.	11			
Siracides	Sirac	Sir.	4			
Sapientia Salamonis	SapSal	Sap. Sol.	2			
Liber Jubilaeorum	LibJub	Jub.	13			
Psalmi Salomonis	PsalSal	Pss. Sol.	4			
Enoch I	aethHen	1Enoch	56			
Josephus et Aseneth	JosAs	Jos. Asen.	4			
Assumptio Mosis	AssMos	As. Mos.	3			
Apocalypsis Eliae	ApocEl	Apoc. El.	15			
Testamentum Job	TestJob	Test. Job.	8			
Testamentum Levi	TestLev	Test. Levi	2			
Testamentum Dan	TestDan	Test. Dan.	1			
	Together		150×			

3. HYMNIC TEXTS

3.1. THE EMPHASIS ON HYMNIC TEXTS IN THEIR ORIGINAL CONTEXT

By a thorough analysis it is possible to make an effort to separate selected passages from the Gospel tradition from expressions of wisdom, prophetic words and special hymnic texts, which could be an important part of liturgical-hymnological practice of the apocalyptic church in Asia Minor.¹⁷

3.2. THE IMPLEMENTATION OF FOREIGN TEXTS INTO APOCALYPTIC HYMNS

When closely searching the Book of Revelation and especially its hymnic parts, it may be discovered that their author worked in different ways. It is not very surprising be-

¹⁷ As you can see the Table also includes three columns, where there should be more detailed definitions: 1. occurrence within individual apocrypha and pseudepigrapha, where the texts and motifs originally come from; 2. their occurrence directly and more concretely in the Book of Revelation; 3. also themes discussed in the Book of Revelation. This analysis is too complex for such a table thus, it will call for a special study. However, individual hymnic texts are provided in Notes No. 18–21.

¹⁸ See: I. PERES, *Apokaliptikus egyház* (Apocalyptic Church), Patmosz 8, Debrecen, 2019.

cause it was customary also for other ancient authors and works,¹⁹ either church or worldly, and to a certain extent this is true today, too. Thus, we may notice that the author takes into his work different texts or their parts and extracts either literally or he paraphrases them. He finds the place for them in his work and thoughts according to the theme but at times only according to certain reflexions, thus, he moves from a theme to theme or joins themes. The Book of Revelation does not seem monolithic and this variety may follow from being handled by tradition over time. We may also see that the author takes apocalyptic schemes, and thanks to them creates situations and scenarios, into which he implements his views, visions, reminiscences and kerygmic message. At times these parts are connected, intertwined or even blended. All of this discloses how deep theological and classic education the author or those handing down the tradition had,²⁰ who finally put the finishing touches to the Book of Revelation and kept it for us.

3.3. POLEMIC REFLEXIONS

In the Book of Revelation, we may often encounter such a method of treating the taken-over or touched materials when the apocalyptic author purposely – however, for apocalyptic characteristic *veil of secrecy* – refers to sources used from the outside. He does not do that with a paraenetic aim of encouragement or defence but because he *apologetically argues* or opposes or opposingly argues, so – with a certain extent of guessing the origin of taken-over texts – he denies foreign religious-theological expressions, even though there is an effort to discourage positive feelings towards pagan environment and apocalyptic escalation of some motifs. “The strength of John’s apocalypse lies also in the fact that he is able to take over symbolic forms of Roman empire and at the same time is able to re-create them into a different setting.”²¹ Namely, apart from the feeling of persecution the Asia Minor church also shows such manifestations when some members of the church started to warm up to the Roman political power.²² This was manifested in such a way that they were interested in the well-paid political, social and economic positions, which however, called for collaboration with the Roman state administration and its religion. In the eyes of the others, this could mean betrayal of Christianity and Christ’s faith. Namely, “far from reacting to Roman perse-

¹⁹ I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 262–266.

²⁰ This way we can speak about a primary author, followed by an implicit and an abstract author. Cf. Franz TÓTH, Autorschaft und Autorisation, in: Jörg FREY – Michael R. JOST – Franz TÓTH (eds.), *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 426, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 3–47, here: 35–41.

²¹ David L. BARR, The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesu in John’s Apocalypse, in: D. L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Leiden–Boston, Brill, 2006, 205–220, here: 206.

²² David L. BARR, The Lamb Who Looks Like a Dragon?, 206.

cution, John reacts to Roman temptation²³. If it were unanimously clear to everyone that Rome is the enemy (e.g. you should be reluctant to make friends with him: translator's note), thus John would not have to work so actively against the prophetess Jezebel, who was always willing to have adulterous relationship with the Romans."²⁴ That is why John as an apocalypse author paints the riches and seduction of the Roman power, e.g. by passages about the rich Babylon but at the same time he points out its perversion by an image of a prostitute and provides hymnic singing about her fall, which the Asia Minor apocalyptic church wishes with all its heart the sooner the better, e.g. also with the following words (Rev 18):

“Fallen! Fallen is Babylon the Great!”¹
 She has become a dwelling for demons
 and a haunt for every impure spirit,
 a haunt for every unclean bird,
 a haunt for every unclean and detestable animal.
³For all the nations have drunk
 the maddening wine of her adulteries.
 The kings of the earth committed adultery with her,
 and the merchants of the earth grew rich from her excessive luxuries.”
⁴Then I heard another voice from heaven say:
 “Come out of her, my people,’
 so that you will not share in her sins,
 so that you will not receive any of her plagues;
⁵for her sins are piled up to heaven,
 and God has remembered her crimes.
⁶Give back to her as she has given;
 pay her back double for what she has done.
 Pour her a double portion from her own cup.
⁷Give her as much torment and grief
 as the glory and luxury she gave herself.
 In her heart she boasts,
 ‘I sit enthroned as queen.
 I am not a widow;
 I will never mourn.’
⁸Therefore one day her plagues will overtake her:
 death, mourning and famine.
 She will be consumed by fire.

²³ Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Westminster, 1984, 84–107; Leonard L. THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1990, 84–107). Also see: “Ordinary Lives: John and His First Readers, in: D. L. BARR (ed.), *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, 84–107.

²⁴ Paul Brooks DUFF, *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 84–107.

4. THE CONTENT OF APOCALYPTIC HYMNS

When analysing the Apocalypse texts, we will soon come to an understanding that hymnic texts of the Revelation of John, which certainly add up to minimally 33–40,²⁵ have a really strong apocalyptic character. However, among the apocalyptic motifs there are many “tame ones” and – to our surprise – quite many “tough ones” and dramatically formulated hymns. The number of “tame” hymns accounts for about 70% of the hymnic corpus, but hymns with so to say a motif of curse or revenge account for about 30% of the hymns in the Book of Revelation. When briefly looking at them we may define their character in about three categories, doxological, paraenetic and cursing hymns, with taking into account the fact that some hymns have a common character²⁶ and their motifs overlap:

4.1. DOXOLOGICAL HYMNS

This category includes such hymnic parts of the Book of Revelation which express doxology and so they praise God²⁷ as almighty Lord and praise Jesus Christ as the Lamb.²⁸

4.2. PARAENETIC HYMNS

The category of paraenetic hymns includes such hymns,²⁹ which talk about what the church in this earthly time and space worries about, it is persecuted by a real political and also mythological (cosmic or earthly) enemy, in spite of that the Lamb and Lord of church does not leave her. On the contrary: encourages her, solaces, soothes, heals her wounds and promises that there will be an end to this and then He as the groom will place her – his bride – at the table of the heavenly feast and as the King of kings also on His throne, which the church longingly awaits.³⁰

²⁵ Dávid Vargaestok in his research of Apocalypse determined their number up to 50 hymns. Dávid VARGAESTOK, *Liturgické hymny v kniže Zjavenia Jána (Liturgical Hymns in the Book of Revelation)*, Banská Bystrica, Katedra teológie a katechetiky PF UMB, 2015.

²⁶ It is so also in the case of e.g. Rev 11:17–18; 12:10–12; 13:10; 14:7; 15:3–4; 16:5–7; 16:15; 19:1–2; 19:6–8; 22:3.

²⁷ This includes texts, such as Rev 1:7; 4:8; 4:11; 5:9–10; 5:12; 5:13; 6:10; 7:10; 11:15; 17:14; 19:5; 19:16; 22:5; 22:7; 22:10–13; 22:20.

²⁸ E.g. Rev 7:14–17; 14:4–5; 14:13; 15:3–4; 19:5; 19:6–8; 19:9; 20:6; 21:3–4; 22:3; 22:5; 22:7; 22:14–15; 22:17; 22:20.

²⁹ E.g. Rev 8:13; 13:10; 14:7; 14:8; 14:9–11; 14:15; 14:18; 16:5–7; 18:2–3; 18:10; 18:14; 18:16; 18:19; 18:21–24; 19:1–2; 19:3; 19:17–18; 22:10–13; 22:14–15.

³⁰ I. PERES, A Bárány menyasszonya (The Lamb's bride), in: Sára BODÓ – Ede HORSÁI (eds.), *„Hiszek az Ige diadalmos erejében.” (I believe in the victorious power of the Word) Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából* (Festschrift for Karol Fekete), Acta 14, Debrecen, DRHE – Debrecen Reformed University, 2020, 103–117.

4.3. THE SO-CALLED CURSING HYMNS

Since the hymns in the Revelation of John contain a number of negative elements, their character concerns all anti-divine forces, their animal-monstrous (beast, dragon) or human immoral representatives (prostitute, pagan kings and traders), who as the enemies of the Lamb are also enemies of church they attack. We assume that behind these demonic characters and their images there is Roman power and its representatives (the emperor, clerks, Jewish informants or also Christian collaborators and traitors, etc.). Here a character appears which may surprise: church living from God's love and the Lamb's sacrifice of mercy, suddenly starts to enunciate cursing hymns full of revenge and vengeance, and the bigger the crash and fall of Babylon and its allies falling all the way to hell, the more the joy of church grows,³¹ who finally feels victorious. She first speaks out and sings many hymns full of curses, revenge and desires for destruction of all her enemies, then satisfied comes to the Lamb's table for the heavenly feast and enters the largest and wealthiest city in the world and in the universe all together: into the golden heavenly Jerusalem to reign there together with the Lamb on His throne and enjoy His glory.

5. AN EVALUATION OF APOCALYPTIC HYMNS IN THE BOOK OF REVELATION

In the conclusion it would be helpful to sum up some consequences following from our research.

1. It has been shown that in the Book of Revelation there are *passages of hymnic character*, which can be defined numbering 30 to about 50 according to the used division or breakdown.

2. It is supposed that these hymnic formulations were part of hymns and thus *liturgical usage* in worship of Asia Minor church.

3. When analysing the hymnic texts it is demonstrable that their origin may differ: on one hand they follow from the *Old Testament* (in a number of 200 free quotations and paraphrases), *from Jewish apocryphal and pseudepigrapha literature* (together about 150), and also *from Hellenistic literature* and folk religious practice and (especially) *epitaph-necropolitan culture*. Also, in the Apocalypse, there are a lot of reflexions from the then existing *Christian writings*.

4. The breakdown of the hymnic material of the Apocalypse can be summarized into about 4 categories: 1. *Doxological* texts *praising* God and the Lamb. 2. *Paraenetic* texts expressing the status of the church, her pain, desires and promises that in the eschatological final events she will be rehabilitated reaching all the way to the throne of the Lamb. 3. Texts of *cursing character*, as the retribution for apocalyptic enemies of the Lamb and the church. 4. We may also register texts which overlap and contain *common motifs*.

³¹ See e.g.: A. E. BERNSTEIN, *The formation of hell: death and retribution in the ancient and early Christian worlds*. New York, Cornell University Press, 1993.

5. The character of hymns differs: they are mostly of *apocalyptic formulation*, and that also when they are doxological or paraenetic formulations.

6. The purpose of these hymns is probably that in this liturgic-hymnic way the Asia Minor church tried to *overcome quite a frustrating time between its contemporary state and long-lasting expectation of parousia*.³² In this time the church could suffer, experience splits, persecution, but also lose its members who on one hand fell into unfaithfulness because of persecution they did not handle well and on the other hand some went astray because of sympathizing with the Roman empire and by the desire for well-paid office posts while there was also the threat of break-up of the church because of false teachers or political promoters who intruded into the church under different veils.

7. Since the redemption from this unfortunate state was not coming soon, a *parousia* remained out of sight, the Asia Minor church resorted to solutions captured by the Book of Revelation and as mirrored in its multilateral hymns.

BIBLIOGRAPHY

- BARR David L., Ordinary Lives: John and His First Readers, in: D. L. BARR (ed.), *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, 84–107.
- BARR, David L., The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesu in John's Apocalypse, in: D. L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Leiden-Boston, Brill, 2006, 205–220.
- BERNSTEIN, A. E., *The formation of hell: death and retribution in the ancient and early Christian worlds*. New York, Cornell University Press, 1993.
- BRUCKER, R., „Hymnen“ im Neuen Testament? In: *Verkündigung und Forschung* 58 (2013, 1), 53–62.
- COLLINS, Adela Yarbro, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Westminster, 1984.
- COLLINS, John J., Torah and Higher Revelation in the Jewish Apocalypses, in: Jörg FREY – Michael R. JOST – Franz TÓTH (eds.), *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 426, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 155–169.
- CZACHESZ, István, Visions with Authority: Reconsidering the Origins and Transmission of Apocalyptic Visions, with Special Attention to Jewish and Christian Pseudepigrapha, in: Jörg FREY – Michael R. JOST – Franz TÓTH (eds.), *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 426, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 207–214.
- DUFF, Paul Brooks, *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 84–107.
- EHRMAN, Bart D., *Abgeschrieben, falsch zitiert und missverstanden. Wie die Bibel wurde, was sie ist*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

³² I. PERES, A mennyei-apokaliptikus Krisztus (Heavenly-apocalyptic Christ), in: *Studia Theologica Debrecinensis* 5 (2012), 51–62.

- GRABINER, S. Ch., *Revelation's Hymns: Commentary on the Cosmic Conflict* (dissert.), University of South Africa, 2013. Online at: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/10557/thesis_grabiner_sc.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- HALVER, Rudolf, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel*, Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1964.
- HOFFMANN, Paul, *Die Toten in Christus*, Münster, Kaiser, 1978.
- JANSSEN, Martina „Was ist ein Autor?“ Vorstellungen und (Selbst-)Inszenierungen von Autorschaft in der Antike, in: Jörg FREY – Michael R. JOST – Franz TÓTH (eds.), *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 426, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 49–105.
- JUNACK, Klaus, Abschreibpraktiken und Schreibgewohnheiten in ihrer Auswirkung auf die Textüberlieferung, in: EPP, Eldon Jay - FEE Gordon D. (eds.), *New Testament textual criticism*, Essays in Honour of Bruce M. Metzger, Oxford: Clarendon Press, 1981, 275–295.
- MÜLLER, Hans-Peter, Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960), 268–278.
- PERES, Imre, A Bárány menyasszonya (The Lamb's bride), in: Sára BODÓ – Ede HORSÁI (eds.), „Hiszek az Ige diadalmas erejében.“ (I believe in the victorious power of the Word) *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából* (Festschrift for Karol Fekete), Acta 14, Debrecen, DRHE – Debrecen Reformed University, 2020, 103–117.
- PERES, Imre, A mennyei-apokaliptikus Krisztus (Heavenly-apocalyptic Christ), in: *Studia Theologica Debrecinensis* 5 (2012), 51–62.
- PERES, Imre, *Apokaliptikus egyház* (Apocalyptic Church), Patmosz 8, Debrecen, DRHE-Patmosz, 2019.
- PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES, Imre, Hellenistic Texts and Images in John's Apocalypse, in: György BENYIK (ed.), *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*, Szeged, JATEPress, 2019, 365–377.
- SOMMER, Michael, *Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition*, WUNT II/387, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- SONNABEND, Holger, *Katastrophen in der Antike*, Darmstadt-Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2013.
- THOMPSON, Leonard L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- TÓTH, Franz, Autorschaft und Autorisation, in: Jörg FREY – Michael R. JOST – Franz TÓTH (eds.), *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 426, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 3–47.
- VARGAÉSTOK, Dávid, *Liturgické hymny v knihe Zjavenia Jána (Liturgical Hymns in the Book of Revelation)*, Banská Bystrica, Katedra teológie a katechetiky PF UMB, 2015.
- http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/10557/thesis_grabiner_sc.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- <http://homer.library.northwestern.edu/html/application.html>.

DIE OPFERUNG/BINDUNG ISAAKS IN DER REZEPTION DURCH PHILO VON ALEXANDRIEN*

Bekanntlich kann man in den breit aufgestellten Schriften des jüdischen Alexandriners – neben den beiden historischen Schriften – drei unterschiedliche exegetische Kommentarreihen unterscheiden: zum einen die – nur teilweise überlieferten – sog. *Quaestiones* („Fragen und Antworten“ zu Genesis und Exodus); zum anderen den sog. Allegorischen Kommentar (*Legum Allegoricum*) mit seinen ca. 19 einzelnen Traktaten; und schließlich neben den philosophischen Schriften im engeren Sinne die ausführliche Auslegung des jüdischen Gesetzes (*Expositio legis*). Die historische Einordnung dieser Texte und ihr evtl. Abhängigkeitsverhältnis untereinander braucht uns heute nicht zu beschäftigen¹ – zumal die philologische und exegetische Diskussion hierbei noch ziemlich intensiv diskutiert wird und umstritten bleibt.

Bei der Darlegung der Opferung des Isaak werden wir uns weitgehend auf einen Traktat der letzten Auslegungsreihe konzentrieren, der sog. *Expositio legis*. Es ist inzwischen weitgehender wissenschaftlicher Konsens, dass dieser Traktat nach der Darstellung der Wertschöpfung (*De opificio mundi*) mit der ausführlichen Behandlung des Patriarchen Abraham die angesprochene Thematik der Gesetzesauslegung beispielhaft, wenn man so will biographisch, eröffnet. Nach der Darstellung der Schöpfung werden damit also die aus dem Pentateuch bekannten Geschichten in freier Nacherzählung neu dargeboten. Die Patriarchen insgesamt und damit auch vor allem Abraham, werden als solche Personen dargestellt, die Philo mit den folgenden Worten beschreibt (Abr 3f):²

* Der Vortragsstil ist in diesem Beitrag beibehalten worden.

¹ Interessant ist dieser Textbereich der Vätererzählungen aus der Genesis allerdings insofern, dass er in allen drei Textbereichen umfassend aufgenommen und interpretiert wird; vgl. M. Böhm, passim.

² Die Übersetzungen stammen weitgehend – gelegentlich mit kleinen Änderungen – aus: D. Lanzinger (Hg.), Das Leben des Weisen. SAPERE XXXVI, Tübingen 2020. Griechisch: ... διερευνᾶσθαι, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡς ἂν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησάμενοι τοὺς καθολικωτέρους 4 καὶ ὡς ἂν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσωμεν. οὗτοι δὲ εἰσιν ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς (s. nächste Anm.) ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστηλιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἐπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀγαγεῖν.

Vgl. auch die anderen Zusammenfassungen über die Patriarchen Praem 24–51, wo allerdings das Opfer Isaaks selbst nicht behandelt wird; jedoch Praem 31–35, der abschließende Abschnitt über Isaak (Praem 31f), und die sog. allegorische Deutung auf die Freude (s.u. Anm. 66).

Wir wollen zuerst die allgemeineren (Gesetze), die gleichsam die Urbilder sind, untersuchen. Diese aber sind diejenigen unter den Männern, die ein tadelloses und (sittlich) gutes Leben führten, deren Tugenden³ in den hochheiligen Schriften verewigt sind und zwar nicht nur zu ihrem Lob allein, sondern auch, um die Lesenden anzuspornen und zu gleichem Eifer⁴/zu gleicher Bemühung anzuleiten.⁵

Schon hierbei ist die eindeutige „Leserorientierung“ des Autors, wenn man sie will seine pädagogisch-theologische Absicht, mit Händen zu greifen.⁶ Abraham wird dann – nach einer kurzen Behandlung einer ersten Trias (Enosch [§ 8f als Repräsentant der „Hoffnung“ (ἐλπίς, Gen 4,26)], Henoch [§ 18f als Repräsentant der „Buße“/„Umkehr“ (μετάνοια; Gen 5,24)] und Noah [§ 27 als Repräsentant der Vollkommenheit (und „Ruhe“/„Erholung“ (ἀνάπαυσις; Gen 6,9) und „Gerechtigkeit“ (δίκαιοις)] in §§ 7–47 in besonderer Weise zu Beginn der zweiten Trias (Abraham, Isaak und Jakob) herausgestellt und inhaltlich so eingeführt und zwar insgesamt wieder als ein exemplarischer, „weiser Mensch“ (σοφός; vgl. § 168.177 u.ö.) ganz im damals weit verbreiteten Sinn der Stoa, Abr 60:⁷

Nachdem (Abraham) ein eifriger Anhänger der Frömmigkeit,⁸ der höchsten und wichtigsten Tugend, geworden war, strebte er danach, (bedenkenlos) Gott zu folgen und seinen Anordnungen gehorsam zu sein. Dabei verstand er unter „Anordnungen“ nicht nur diejenigen, die ihm durch Wort und Schrift kundgetan wurden, sondern auch die, die durch die Natur kundgetan werden mittels deutlicherer Zeichen, die der aufrichtigste der Sinne (das Sehen)⁹ vor dem unzuverlässigen und unbeständigen Gehör wahrnimmt.

³ Vgl. Sobr 65; Congr 34–38; Mut 12.88; Somn I 10; Jos 1; Mos I 76; Praem 24–51.57–66.

⁴ Dieser „Eifer“ (ζηλωτής) ist für Philo in der *Expositio legis* immer wieder die Beschreibung für den Prozess der Aneignung und vor allem des weiteren Strebens nach den Tugenden (vgl. § 60 [s.u. Anm. 8]; SpecLeg I, 30; III, 128; Fort 15; Virt 194.200; Praem 11 u.ö. Eine ganz ähnlich biographische Perspektive findet sich z.B. bei Plutarch, Perikles 1,4, wo die Erwartung zum Ausdruck kommt, die Lesenden mit „Eifer und dem drängenden Verlangen zu erfüllen, ihnen (den Taten der Vergangenheit) nachzustreben (ζηλόν τινα καὶ προθυμίαν ἀγωγὸν εἰς μίμησιν ἐμποιεῖ τοῖς ἱστορήσασιν).

⁵ D.h. also Philo gibt seiner Schrift eine doppelte Adressierung (vgl. ähnlich bei Paulus in Röm 4,23f).

⁶ Vgl. zu dieser „Leserorientierung“ (ἐντυγχάνειν) Virt 17 (mit Erwähnung [seiner] Bücher). (22). 170; SpecLeg II, 1; u.ö.

⁷ Griechisch: ἐκεῖνος τοῖνον εὐσεβείας, ἀρετῆς τῆς ἀνωτάτω καὶ μεγίστης, ζηλωτῆς γενόμενος ἐσπούδασεν ἔπεσθαι θεῷ καὶ καταπειθῆς εἶναι τοῖς προσταττομένοις ὑπ’ αὐτοῦ, προστάξεις ὑπολαμβάνων οἱ τὰς διὰ φωνῆς καὶ γραμμάτων μηνυόμενας αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς διὰ τῆς φύσεως τρανότεροις σημείοις δηλουμένας, ἃς ἡ ἀληθεστάτη τῶν αἰσθήσεων πρὸ ἀκοῆς τῆς ἀπίστου καὶ ἀβεβαίου καταλαμβάνει. Zum stoischen Hintergrund vgl. G. Schimanowski, Metanoia, S. 179; D. Lanzinger (Hg.), Leben des Weisen (SAPERE), S. 128 Anm.7; 144 Anm. 227 zu Abr 261 und vor allem S. 184–186 u.ö. Vgl. aaO. S. 19: Wer „wie Abraham den Idealen des stoischen Weisen folgt ...“ und grundsätzlich der überlieferte Titel des Traktates: ΒΙΟΣ ΣΟΦΟΥ ...

⁸ Zum Stichwort der Frömmigkeit (εὐσεβεία) s.u. Anm. 34 und 35; zum Stichwort des sich Bemühens um die Tugenden (ζηλωτής) vgl. o. zu Abr 3f (Anm. 3).

⁹ Zur Hermeneutik des Symbols „Auge“ (= „Sehen“) vgl. z.B. D. Zeller, Studien, S. 17.

Wichtig ist Philo dabei, dass die Bezüge auf das jüdische Gesetz – hier wieder ganz im stoischen Sinne eines Lebens auch nach den Gesetzen der Natur – bei Abraham noch vor der Gabe der Tora auf dem Sinai stattfindet;¹⁰ er sozusagen nach diesen Gesetzen der Natur handelt und sie ganz selbstverständlich von Anfang an befolgt. Die betont stoische Perspektive über Abraham als beispielhafter σοφός/sapiens lässt vermuten, dass Philo sich dabei an den in Rom aktuellen philosophisch-theologischen Diskursen beteiligt. Nun ist es auffällig, dass Philo gerade dann den späteren Abschnitt über die Opferung Isaaks mit der Bemerkung einleitet (Abr 167):¹¹

Aber die bedeutende/größte Tat (Abrahams), darf (hier) nicht verschwiegen/übergangen werden, sondern soll (nun) zu Gehör kommen; denn ich muss fast sagen, dass sie alle (anderen Taten) der Gottesliebe/ Frömmigkeit übertrifft.

Allein schon von ihrem Umfang her mit ca. 1867 [andere Zählung: 1795 = 1419 literarische und ca. 376 allegorische Interpretationen] Wörtern (= der längste Abschnitt dieses Traktates!) – gegenüber von nur ca. 458 in der LXX, der Text auf den Philo sich sicherlich gründet – kommt dieser Episode bei dem Alexandriner auch hier im Traktat selbst ein erhebliches Gewicht zu.¹² Philo gestaltet diesen Abschnitt z. T. mit sehr wort- und variationsreichen, rhetorisch geschickt ausgestalteten, Passagen. *Zunächst darum ein kurzer Durchgang* zum grob gerechnet dreiteiligen Aufbau dieses Abschnittes:

Philo setzt ein – nach der erwähnten Einleitung in § 167 – (a) mit einer schon allein bemerkenswert eigenwilligen Nacherzählung der Begebenheit der Tat (§§ 168–177); daran schließt sich (b) eine ausführliche Kennzeichnung des Patriarchen an (§§ 178–199), bei der Philo sich offensichtlich absetzt von (jüdischen) Kritikern, die die geforderte Opferung des Sohnes mit den Kindsopfern in anderen Kulturen vergleichen.

¹⁰ Vgl. D. Lanzinger, Possenspiel, S. 127f: „Auf diese Weise gelingt es ihm (sc. Philo), auch die narrativen Teile des Pentateuch unter dem übergeordneten Stichwort des Gesetzes abzuhandeln.“ Vgl. inhaltlich hierzu auch Abr 5 oder Vita Mos II,48. Hier folgt Philo dem bekannten stoischen Prinzip des *secundum naturam vivere*.

¹¹ *Περὶ μὲν οὖν τῆς ἐπιφανείσης ὕψεως καὶ τῶν αἰοιδιῶν καὶ παγκάλων ξενίων, ἐν οἷς δοκῶν ἐστιᾶν ὁ ξενοδόχος εἰσιτάτο, καθ' ὅσον ἐφικτὸν ἦν, ἀκριβοῦσιν ἡμῖν τὰ περὶ τὸν τόπον δεδηλωται. μεγίστην δὲ πράξιν ἀξίαν ἀκοῆς οὐχ ἡσυχαστέον· ὀλίγου γὰρ δέω φάναι πάσας ὅσαι θεοφιλεῖς ὑπερβάλλει.*

Vgl. eine ganz ähnliche biographische Perspektive bei Plutarch, Galba 2,3: „Alle diese Ereignisse im Einzelnen zu erzählen ist Aufgabe der Tatsachengeschichte; was aber Bemerkenswertes an Taten und Leiden dabei den Kaisern zugestoßen ist, darf auch ich nicht übergehen (τὰ μὲν οὖν καθ' ἕκαστα τῶν γενομένων ἀπαγγέλλειν ἀκριβῶς τῆς πραγματικῆς ἱστορίας ἐστίν, ὅσα δὲ ἄξια λόγου τοῖς τῶν Καيسάρων ἔργοις καὶ πάθεσι συμπεπτωκεν, οὐδὲ ἐμοὶ προσήκει παρελθεῖν).“

¹² L.H. Feldmann, Philo's Version, S. 66f stellt dieses Gewicht besonders heraus – auch gegenüber der ihn besonders interessierenden Darstellung der Opferung Isaaks bei Josephus (Ant I, 222–236 mit ca. nur 769 Wörtern).

Schließlich – sozusagen als besonderer Akzent und Höhepunkt der Darstellung – (c) die allegorische Sinnebene (§§ 200–207), die er folgendermaßen begründet in § 200:¹³

Das Dargestellte bleibt allerdings nicht bei der wörtlichen und offensichtlichen Erklärung stehen; es scheint ja vielmehr eine für die Allgemeinheit recht unklare Natur anzudeuten, die (nur) diejenigen erkennen, die das Geistige dem sinnlich Wahrnehmbaren vorziehen und es zu sehen imstande sind.

Diese allegorische Sinnebene¹⁴ fällt zwar kürzer aus als die vorherigen Abschnitte; aber wir werden sehen, dass für Philo gerade auch diese Verständnisebene besonders wichtig ist.

1) Zunächst aber ein paar Bemerkungen zum ersten Teil, der literarischen, wörtlichen, Sinnebene. Hierbei wird Isaak gekennzeichnet als der „einzige und (besonders) geliebte“ (ἀγαπητός καὶ μόνος),¹⁵ eheliche Sohn von Sara und Abraham, der „mit allen Vorzügen des Körpers und der Seele ausgestattet war“ (τό τε σῶμα κάλλιστος καὶ τὴν ψυχὴν ἄριστος), also in besonders körperlicher und spiritueller Schönheit und Vollkommenheit. Der Auftrag Gottes an Abraham wird dann als völlig unerwartet, sozusagen als totaler Schock, für den Vater dargestellt (ἐξαπινάως). Der Glaube des Patriarchen, bzw. seine unerschütterliche Charakterfestigkeit,¹⁶ wird dann besonders eindrücklich und in starker emotionaler Färbung zum Ausdruck gebracht (§ 170):¹⁷

¹³ Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ρητῆς καὶ φανεράς ἀποδόσεως ἵσταται τὰ λεχθέντα, φύσιν δὲ τοῖς πολλοῖς ἀδηλοτέραν εἰκοι παρεμφάνειν, ἣν οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὄραν δυνάμενοι γνωρίζουσιν.

¹⁴ Vgl. die für ihn typische Ausdrucksweise zur „wörtlichen Auslegung“ mit der Verwendung des Adjektivs ρητός: Abr 68 (Auszug, bzw. „Wanderungen“ Abrahams); 88 (ähnlich); 119 (Gastmahl); 131 (ähnlich); hier 200; 217 (Auseinandersetzungen Gen 13); 236 (ad Gen 14). Die allegorische Auslegung verwendet in der Regel das schwierigere Stichwort ἀπόδοσις (z.B. Abr 88. 119 und hier 200); die alternative Wendung arbeitet mit dem Stamm ἀλληγο- (z.B. Abr. 68. 99. 131); schließlich erscheint aber bei Philo auch noch das Öfteren das Stichwort σύμβολον bzw. das dazugehörige Adverb συμβολικῶς (vgl. Abr. 52. 72. 99. 119. 147 und hier 202); vgl. zur Terminologie D. Lanzinger, Possenspiel, S. 132–135. Grundsätzlich zu diesem seit langer Zeit diskutierten Thema neuerdings J. Moreau, Abraham, passim (bes. S. 160–162).

¹⁵ LXX Gen 22,2 betont durchaus vergleichbar die besondere Vater-Sohn-Beziehung mit einem herausgestellten „(Nimm) deinen geliebten Sohn, den du lieb gewonnen hast.“ Ismael als der eigentlich erste und ältere Sohn wird hier ausgeblendet. Zum Hintergrund des hebräischen Textes vgl. Janowski, Willkür, S. 128; zu Ismael bes. Böhm, Abraham, S. 381, Anm. 15.

¹⁶ Das Neutestamentern in diesem Zusammenhang vertraute Stichwort vom „Glauben Abrahams“ (πίστις) (vgl. z.B. Hebr 11,18) erscheint bei Philo hier zunächst nicht; vgl. aber Virt 216; Opif 170–172 u.ö.; hier im Traktat kommt Philo am Ende und damit als der entscheidende Schlusspunkt, den sich der Autor bis hierher ausgespart hat, doch noch grundsätzlich auf den Glauben Abrahams ausführlich zu sprechen: Abr 262ff. (268) „Ein wahres und sicheres Gut ist demnach allein (!) das Vertrauen auf Gott, bzw. der Glaube an Gott“ (μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἢ πρὸς θεὸν πίστις) usw. ... (s.u. Anm. 60). Vgl. auch u. zu § 192 (πρῶτον [!] μὲν τοίνυν τὸ πείθεσθαι θεῷ).

¹⁷ ὁ δὲ καίτοι ἀλέκτω πόθῳ τοῦ παιδὸς ἐκκρεμάμενος οὔτε τὴν χρόαν μετέβαλεν οὔτε τὴν ψυχὴν ἐγνάμθη, γνώμη δ' ἀνευδότη καὶ ἀρρεπεί διέμεινεν ἀκλινής, οἷος καὶ πρόσθεν ἦν· ἐρωτῇ δὲ θείῳ δεδασμασμένος ἀνὰ κράτος ἐνῖκα πάντα ὅσα συγγενείας ὀνόματα καὶ φίλτρα.

Obwohl er (Abraham) mit unbeschreiblicher Sehnsucht an seinem Sohn hing, wurde er weder blass im Gesicht, noch in seiner Seele erschüttert, sondern er blieb unnachgiebig, wie er es auch vorher schon gewesen war, bei seinem unbeugsamen und unerschütterlichen Beschluss. Bezwingen von seiner Gottesliebe besiegte er machtvoll alle Vorwände und Leidenschaften, die sich aus einem engen Verwandtschaftsverhältnis (ergeben),¹⁸ und verriet niemandem in seinem Haus etwas von dem Gotteswort ...

Die unmittelbare Gottbezogenheit („von der Liebe zu Gott beherrscht“ – *ἔρωτι δὲ θεῷ δεδωμασμένος*) erinnert deutlich an den Anfang des ganzen Traktates, dass die zweite Trias der Patriarchen – Abraham, Isaak und Jakob – ihre Namen von Gott selbst erhalten haben und so in besonders enger Weise mit dem Schöpfer und seinem ersten Schöpfungswerk verbunden sind.¹⁹

Auf die Frage Isaaks nach dem zu opfernden Tier – das dann aber bei Philo später gar keine Erwähnung mehr findet (vgl. § 176)²⁰ – antwortet der Vater mit den eindringlichen Worten – wieder weit über die biblische Vorlage hinaus – „ohne Erschütterung/Veränderung, weder körperlich noch seelisch/gedanklich“, „mit festen Blick und festem Sinn“, also in aller Ruhe und Konzentration (§ 175):

„Du sollst wissen (als Entgegnung auf die Nachfrage von Isaak),
Für Gott ist alles möglich, auch das, was für Menschen schwierig/unerklärbar und unmöglich ist“.²¹
(πάντα δ' ἴσθι θεῷ δυνατὰ καὶ ὅσα ἐν ἀμηχανῷ καὶ ἀπόρῳ κεῖται παρ' ἀνθρώποις)

Bei der Schilderung der geplanten Opferung wird dann Abraham von Gott selbst und nicht von einem Engel oder Gottesboten an der Ausführung gehindert²² und dadurch Isaak errettet (§ 176):²³

¹⁸ Loeb: „in the fond terms of family affection“.

¹⁹ Vgl. § 50f.: „sie sind alle Gottes Freunde und Gottes Lieblinge (πάντας φιλοθέους ὁμοῦ καὶ θεοφιλεῖς): sie liebten den wahren Gott und wurden von ihm geliebt, und er würdigte sie, wie die Gottesworte melden, wegen ihres außerordentlich tugendhaften Lebens des Vorzuges, an seiner Benennung teilzunehmen. Denn seinen eigenen Namen verband er mit den ihrigen (τὸ γὰρ ἴδιον ὄνομα τοῖς ἐκείνων ἐναρμολογῶν ἦνωσε).“

²⁰ Vgl. auch innerhalb der Antwort Abrahams an Isaak (§ 175): „Gott wird sich auch (hier) in der weiten/einsamen Wüste selbst ein Opfer ansehen.“ Bei Philo wird auch der Ort dieses Geschehens (Moria nach dem MT) nicht weiter bestimmt (Philo spricht nur [§ 169] von „einem weit entfernten hohen Hügel, im Abstand von der Stadt von drei Tagesreisen“); eine Lokalisierung, die bei den Rabbinen und auch bei Josephus den Hinweis auf den Tempel Jerusalems enthält. Abraham wird dabei – mehr oder weniger nebenbei – als Städter gekennzeichnet, natürlich ganz wie Philo selbst!

²¹ Übersetzung bei Lanzinger: „Für Gott ist alles möglich, auch das, was für Menschen im Bereich des Aussichts- und Ausweglosen liegt.“ Dort der Verweis auf Röm 4,17f. Zu dieser Argumentation vgl. bei Philo vor allem Abr 112 (Sara wusste, dass alles bei Gott möglich ist, da sie diese Lehre schon von Kindheit auf empfangen hatte = πάντα γὰρ ἦδει θεῷ δυνατὰ σχεδὸν ἐξ ἐτι σπαργάνων τουτὶ τὸ δόγμα προμαθοῦσα) und dann auch Opif 46; Somn I,87; Mos I,174; SpecLeg I,182, Virt 26. Feldmann nennt diese Argumentation deswegen „a standard aphorism“ (Philo's Version, S. 81, Anm. 28).

²² LXX Gen 22,11 spricht – entsprechend dem MT – vom „Bote des Herrn vom Himmel her“.

²³ φθάνει δ' ὁ σωτὴρ θεὸς ἀπ' ἄερος φωνῇ μεσολαβήσας τὸ ἔργον, ἧ προσέταττεν ἀνέχειν καὶ μὴ ψαῦσαι τοῦ παιδός.

aber Gott der Retter trat dazwischen und verhinderte die Tat durch eine (wohl: „seine“) Stimme vom Himmel, durch die er ihm befahl, inne zu halten und den Knaben nicht anzurühren.

Noch einmal bezieht sich Philo bei seiner grundlegenden Art einer Charakterstudie Abrahams²⁴ auf die eindruckliche und beabsichtigte Wirkung der Lesenden (§ 177):²⁵

Die Tat des anderen (Abraham) aber ist seitdem, obwohl ihr nicht das (vorgesehene) Ende folgte, als vollständig und vollkommen nicht nur in den heiligen Büchern, sondern auch in den Gedanken der Lesenden schriftlich (wie auf einer Stele) verewigt.“

2) Soweit die schon allein in sich recht eindruckliche Schilderung bzw. ausführliche Nacherzählung des Geschehens selbst mit der Herausstellung einiger ihrer besonderen Akzente. Wie grundsätzlich bei der Bestimmung der Leserschaft des biblischen Kommentars der *Expositio legis* wird Philo innerhalb der aktuellen griechisch-römischen Diskurse als jüdischer Autor zu verschiedenen Themen Stellung beziehen, sich von denen anderer Autoren und Kulturen abgrenzen und gleichzeitig eine „glänzende Einführung in das Judentum und seine Werte“ bzw. Landsleuten eine solide Profilierung ihrer Vorfahren bieten.²⁶ So setzte Philo, so die Formulierung der neuesten Darstellung Philos in einer – wie sie es nennt – „intellektuellen Biographie“ von Maren Niehoff, „die Biographie für allgemeine moralische, kulturelle und religiöse Zwecke“ ein.²⁷ Diese Perspektive auf die Funktion seines Traktates zeigt sich ganz deutlich in dem folgenden Abschnitt seines Traktates (Abr 178–199), der sich ausführlich mit den nicht weiter genau zu bestimmenden Kritikern der besonderen Tat Abrahams und dem Kindsopfer in anderen Kulturen und Traditionen wahrscheinlich innerhalb den Anschauungen seiner eigenen Glaubensgemeinschaft auseinandersetzt;²⁸ denn die Opferung Isaaks ist (bisher) kaum in paganen Texten belegt und scheint dort selten

²⁴ Vgl. M. Niehoff, Philon, S. 149: „Wie auch in seinen übrigen Biographien (sc. z.B. Mose, Joseph oder Noah) studiert Philon hier den Einzelnen in einer komplizierten Situation, in der ihm unterschiedliche Optionen offenstehen.“

²⁵ τῷ δ' ἤδη καὶ ἡ πράξις, εἰ καὶ μὴ τὸ τέλος ἐπηκολούθησεν, ὁλόκληρος καὶ παντελής οὐ μόνον ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς τῶν ἀναγινωσκόντων διανοίαις ἀνάγραφτος ἐστηλίτευται. Vgl. zur grundsätzlichen Leserorientierung der *Expositio legis* M. Böhm, Rezeption, S.237 mit Verweis auf Virt 17. 22; SpecLeg IV,1; Abr 4 (ἐντυγχάνοντας) u.ö.

²⁶ Vgl. M. Niehoff, aaO., S. 153. Ähnlich M. Böhm, Rezeption, S. 230: Die Vätererzählung „ist so zu sagen ‚Pentateuch für (heidnische) Anfänger‘.“

²⁷ Ebd.

²⁸ Sie werden folgendermaßen charakterisiert (§ 178) als: „die Schmäh süchtigen und Verleumder, die lieber alles zu tadeln als zu loben pflegen (τοῖς φιλαπεχθήμοσι καὶ πάντα διαβάλλουσιν, οἱ ψόγον πρὸ ἐπαίου τιμᾶν ἐθίζονται). Vgl. M. Niehoff, Jewish Identity, S. 173 (Anm. 42). E. Birnbaum führt die folgenden vier Perspektiven an: „to reclaim the alienated Jews, (to) educate the less knowledgeable ones, (to) assuage non-Jews who may be hostile, and (to) appeal to those who may be interested“, Place, S. 59.

aufgegriffen worden zu sein;²⁹ darüber hinaus fließen in die Argumentation des Alexandriners weitere Bibeltexte – vor allem die Spannung zu Dtn 12,31 (in § 181) – ein, die kaum außerhalb des Judentums überzeugt hätten.

Zunächst wird für Abraham ein Anstoß zu dieser Tat aus seinem herkömmlichen (Babylonisch/„Chaldäischen“) Umfeld oder aus Ruhmsucht oder aus anderen (verwerflichen) Gründen abgelehnt. Dann wird diese Tat mit dem (vorbildlichen) Gehorsam und Vertrauen Gott gegenüber begründet, § 192:³⁰

Zum einen: (Abraham) praktizierte einen besonderen Gehorsam gegenüber Gott – was bei allen vernünftig denkenden Menschen als ehren- und begehrenswert gilt: Er ließ keines der Gebote jemals unbeachtet, (und zwar) ohne Griesgrämigkeit oder Widerwillen, selbst wenn es Mühen und Schmerzen mit sich brachte. Deshalb ertrug er das bezüglich seines Sohnes Prophezeite höchst edelmütig und standhaft.

Dabei untermauert Philo die (ungewöhnliche) Tat Abrahams mit einem wohl damals verbreiteten Zitat, dessen Herkunft heute nicht mehr zu eruieren ist,³¹ § 193:

Gegen die Natur zu kämpfen ist eine schwere/harte Aufgabe ("φύσει" γὰρ ὡς εἶπε τις "ἔργον μάχεσθαι").

Darüber hinaus wird Abrahams Alter als ein Grund der besondere Liebe zu Isaak herausgestellt, wobei nun über diese ungewöhnliche Liebe zu seinem ersten legitimen Sohn nun doch die Liebe zu Gott und damit seine Frömmigkeit in seiner Außergewöhnlichkeit und Einzigartigkeit obsiegt. So stellt Philo schließlich fest, § 197:³²

Jene (Tat) war nun also außergewöhnlich und wurde allein von ihm bewerkstelligt.

²⁹ Vgl. eine vergleichbare Terminologie in VitMos I,2: „vielleicht wollten die hellenischen Schriftsteller ihn (sc. Mose) aus Missgunst und wegen des Gegensatzes in nicht wenigen Punkten zu den Verordnungen der Gesetzgeber anderer Staaten einer Erwähnung nicht würdigen (διὰ φθόνον ἴσως καὶ ἐν οὐκ ὀλίγοις τῶν διατεταγμένων ὑπὸ τῶν κατὰ πόλεις νομοθετῶν ἐναντίωσιν οὐκ ἔθελησάντων αὐτὸν μνήμης ἀξιώσαι τῶν παρ' Ἑλλήσι λογίων). Das muss aber nicht unbedingt bedeuten, dass Philo dabei (nur) an eine pagane Leserschaft denkt. Vgl. aber die Bemerkung bei Euseb, dass Alexander Polyhistor (1. Jh. v. Chr. in Pergamon; neben Josephus kennt ihn auch Clemens) die Geschichte der Opferung Isaaks schildert: vgl. das Zitat Praep. Ev IX,19 (GLAJJ I, Nr. 51a; S. 159.161). A. Polyhistor ist damit der erste heidnische Autor, der sich mit der jüdischen Geschichte beschäftigt hat. Bei Pompeius Trogus (um die Zeitenwende; aus Gallien) wird zwar Abraham und Jakob/Israel erwähnt, nicht aber Isaak (GLAJJ I, Nr. 137).

³⁰ πρῶτον μὲν τοῖνυν τὸ πείθεσθαι θεῷ παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι σεμνὸν καὶ περιμάχητον εἶναι νομιζόμενον ἐν τοῖς μάλιστα ἐπετήδευεν, ὡς μηδενὸς πώποτε τῶν προστεταγμένων ἀλογησαί, ἄνευ δυσκολίας καὶ ἀηδίας, κἂν πόνων τε καὶ ἀλγυδόνων μεστὸν ᾗ παρὰ καὶ τὸ χρηστὸν ἐπὶ τῷ υἱῷ γενναιότατα καὶ στερεότατα ἠνεγκεν.

³¹ Lanzinger in SAPERE (Anm. 164 zur Übersetzung) verweist auf einen sinngemäßen Text bei Demosthenes, Or. 37,56 und: „In dem von Philon verwendeten Wortlaut ist er sonst erst bei Julian Apostata ([4. Jh. n. Chr.] Mis. 23) und Libanios ([ebenfalls 4. Jh. n. Chr.] Or. 64,48) überliefert.“

³² ἐκεῖνο μὲν δὴ ἐξαίρετον καὶ μόνῳ σχεδὸν τι τοῦτω πεπραγμένον. Vgl. auch schon § 191, Abrahams Tat ist „lobenswert und bewunderungswürdig“ (ὅτι δὲ τῷ ὄντι ἐπαινετὴ καὶ ἀξίεραστος ἡ πράξις).

Diese beiden Aspekte, die Gottesfurcht bzw. Frömmigkeit (εὐσέβεια bzw. θεοσέβεια) und sein unerschütterliches Vertrauen (πίστις) in ihn und die besondere Liebe zu seinem im Alter gezeugten Sohn werden schließlich noch einmal als die beiden wesentlichen Aspekte und Motivationen zu dieser ungewöhnlichen Tat der Frömmigkeit³³ des Patriarchen herausgestellt.³⁴ Wahrscheinlich kontrastiert Philo Abraham u.a. mit der allseits bekannten Geschichte von Agamemnon wie sie z.B. Aischylos (in der Oreste) oder Euripides (in der Iphigenie von Aulis) überliefern.³⁵

3) Nachdem er seine Leser/Hörer wieder einmal mit der eigentlichen biblischen Erzählung auf seine Weise vertraut gemacht hat, wendet sich Philo im letzten Abschnitt nun der allegorischen Auslegung zu, wenn man so will, der zeitgemäßen Relevanz der Abrahamgeschichte.³⁶ Sie vertieft nun als der entscheidende Höhepunkt sozusagen die angesprochene gottesfürchtige und menschenfreundliche Seite des Patriarchen, indem Philo nun explizit aufzeigt, dass Abraham zu einem ethisch korrekten, wenn man so will vorbildlichen philosophischen Lebenswandel angeleitet worden ist.³⁷ Das gelingt dem Alexandriner, indem er etymologisch am Namen „Isaak“ anknüpft und diesen von der in seiner Überzeugung hebräischen Ursprungsbedeutung eines (geistlichen) Lachens religiös interpretiert als ein Widerschein der schöpferischen Freude und Kreativität Gottes. Philo deutet also „Isaak“ mit den folgenden Worten, § 201:³⁸

³³ Vgl. das Stichwort der εὐσέβεια in § 198 (s. nächste Anm.), das vor allem immer wieder im Abschnitt über die Opferung Isaaks auftaucht (zu § 60 s.o.): § 171. 179. 198. 199 und zusammenfassend 208 (bis). Abraham wird also bei Philo in besonderer Weise wegen seiner εὐσέβεια bzw. θεοσέβεια und seiner Menschenliebe (θιανθρωπία) gerühmt! Wenn man so will, auch die beiden „Grundtypen“ der griechischen Ethik! Vgl. A. Dihle, Der Kanon der zwei Tugenden, Köln u.a. 1968 passim.

³⁴ Vgl. § 170: „Bezwungen von seiner Gottesliebe (ἐρωτι δὲ θεῷ δεδασμένος), besiegte er machtvoll alle Vorwände und Leidenschaften, die sich aus einem engen Verwandtschaftsverhältnis (ergeben).“ Vgl. oben; ähnlich nun in § 198: „So war er nicht etwas teilweise seinem Kind und teilweise der Frömmigkeit (εὐσέβεια) zugeneigt, sondern er verschrieb seine Seele ganz und gar der Gottesfurcht (ὁσιότης) und nahm dabei wenig Rücksicht auf die Bande der Blutsverwandtschaft.“

³⁵ Vgl. zum Hintergrund, Bedeutung und Rezeption dieser griechischen Tragödien z.B. B. Greiner, Die Stellvertretung im Opfer – mit der Herausarbeitung eines entscheidenden Unterschiedes, den man dann auch für die Rezeption bei Philo in Anspruch nehmen kann: „Abraham hört nicht nur die Stimme, die unbedingten Gehorsam verlangt, indem sie das Menschenopfer gebietet, er vermag auch die zweite Stimme zu vernehmen, die besagt, dass Gott das Menschenopfer nicht will.“ (ebd. S. 169) Vgl. auch J.N. Bremmer, Sacrificing a Child in Ancient Greece, passim.

³⁶ Hierbei ist natürlich in besonderer Weise auch die grundsätzliche Auslegungsart der Kommentarreihe der *Expositio legis* zu beachten, die z.B. M. Niehoff so charakterisiert: „Hier erläutert Philon nicht wie im ‚Allegorischen Kommentar‘ ... einzelne Verse, sondern stellt jede Figur in einer freien Nacherzählung mit dem Anspruch auf historische Wahrheit dar.“, Philon, S. 129.

³⁷ D. Landinger, Possensspiel, S. 166 spricht vom „Exempel für eine allgemeine Handlung oder Verhaltensweise“, die hier nun bei Isaak auf eine weitere Sachebene, eben die „Freude“, verweist.

³⁸ ὁ μελλήσας σφαγιάζεσθαι καλεῖται Χαλδαῖστί μὲν Ἰσαάκ, Ἑλληνιστὶ δὲ μεταληφθέντος τοῦ ὀνόματος ᾗ γέλωσ· γέλωσ δ' οὐχ ὁ κατὰ παιδιὰν ἐγγινόμενος σῶματι παραλαμβάνεται τὰ νῦν, ἀλλ' ἡ κατὰ διάνοιαν εὐπάθεια καὶ χαρά. Vgl. Gen 21,6.

Es handelt sich um Folgendes: derjenige, der geopfert werden sollte, heißt auf Hebräisch/Chaldäisch³⁹ Isaak; auf Griechisch aber, wenn man den Namen übersetzt, „Lachen“. Damit ist nicht das Lachen gemeint, das beim Scherzen im Körper entsteht, sondern das Wohlbefinden und die Freude beim Denken.

Philo greift mit den beiden Bestimmungen εὐπάθεια und χαρά sicher einen stoischen Hintergrund auf.⁴⁰ Allerdings fühlt sich der Alexandriner hierbei bemüßigt, theologisch genauer zu differenzieren, § 202.⁴¹

Diese (Freude), so ist gemeint, muss der Weise (wirklich) Gott zum Opfer bringen, indem er beispielhaft darstellt, dass das (wahrhaftige) Freuen Gott allein zukommt ...

Philo spiritualisiert damit also das konkrete Opfer seines Sohnes. Dieses wird zu einem „Bekenntnis zur eigenen Unzulänglichkeit“,⁴² sozusagen einer generell anthropologischen Perspektive. „In diesem demütigen Bekenntnis sieht Philo den Gipfel der Gottesfurcht.“⁴³ Allerdings wird dann dieses Opfer nicht ohne Konsequenzen bleiben. Wie schon erwähnt, besitzen die Patriarchen eine besondere Beziehung und Nähe zum Schöpfer; so haben sie auch an der ursprünglichen Schöpfungsfreude Gottes einen unmittelbaren Anteil; so kleidet Philo die Absicht Gottes – recht ungewöhnlich, aber äußerst eindrücklich – in eine unmittelbare Gottesrede § 204:⁴⁴

„Dass alle Arten der Freude und das Freuen an sich niemand anderem gehören außer mir, dem Allvater, weiß ich genau; aber auch wenn ich sie allein besitze, missgönne ich sie doch denen nicht, die würdig sind sie zu genießen. Wer aber wäre würdig außer jemandem, der mir und meinem Willen folgt? Es wird sich derjenige am wenigsten quälen und fürchten, der diesen Weg geht, der für Leidenschaften und Laster unbetretbar ist, der aber von (geistigen) Wohlempfindungen und Tugenden beschritten wird“.

³⁹ Abrahams Herkunft ist nach Philo Chaldäa; demgemäß benennt er die hebräische Sprache regelmäßig „chaldäisch“.

⁴⁰ Vgl. ThW IX,352 mit verschiedenen Belegen, dann aber auch mit Verweis auf SpecLeg II(, 53–55): „die Freude gehört zu den *prima bona* ..., sie ist dem Weisen vorbehalten.“ Bei Philo gehören diese beiden Begriffe (εὐπάθεια καὶ χαρά) immer wieder eng zusammen und ergänzen sich gegenseitig; vgl. LegAll III, 86 u.ö.

⁴¹ ταύτην ὁ σοφὸς ἱερουργεῖν λέγεται δεόντως θεῷ διὰ συμβόλου παριστάς, ὅτι τὸ χαίρειν μόνῳ θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν. Hier ein eigener Übersetzungsversuch des Textes.

⁴² So die Formulierung der wichtigen Untersuchung zur Funktion der Patriarchenerzählungen durch M. Böhm, S. 158.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ "τὸ μὲν τῆς χαρᾶς γένος καὶ τὸ χαίρειν ὅτι οὐκ ἐστὶν ἑτέρου πλὴν ἐμοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων κτῆμα, σαφῶς οἶδα, κεκτημένος δ' ὅμως οὐ φθονῶ τοῖς ἀξίοις χρῆσθαι· ἄξιός δὲ τίς ἂν εἴη, πλὴν εἰ τίς ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς βουλήμασιν ἐποιτο; τοῦτω γὰρ ἥκιστα μὲν ἀνιάσθαι ἥκιστα δὲ φοβεῖσθαι συμβήσεται πορευομένῳ ταύτην τὴν ὁδόν, ἥ πάθει μὲν καὶ κακίαις ἐστὶν ἄβατος, εὐπαθείαις δὲ καὶ ἀρεταῖς ἐμπεριπατεῖται."

Es ist offensichtlich, dass diese „spirituelle“ Deutung der Opferung Isaaks als Argumentation gegenüber seinen erwähnten Kritikern und Skeptikern dient und sie zu einem nachvollziehbareren Verständnis des Geschehens überzeugen soll. Die Opferung des Sohnes bekommt damit einen ganz eigenen Charakter und sollte auf keinen Fall mit den paganen Kindsaussetzungen oder Kinderopfern verglichen oder in Zusammenhang gebracht werden – so die Argumentation. Es ist daher sicher durchaus angemessen, die Schilderung darüber hinaus zu verstehen als ein eindeutiges Plädoyer des Alexandriner für die besondere Gottesgabe von Kindern innerhalb der jüdischen Tradition, wie sie Philo repräsentiert.⁴⁵ Andererseits ist die irdische Freude damit immer aber auch ein Phänomen, gepaart mit Sorge, Mühe und Furcht; nun allerdings als das besondere Gottesgeschenk an die von ihm geliebten Menschen, eng verbunden mit der schöpferischen Freude und Dankbarkeit.⁴⁶ Diese Freude ist nie „rein“, sondern immer eine „Mischung aus Freude und Schmerz“ (μηδεὶς δ' ὑπολαβέτω τὴν ἄκρατον καὶ ἀμιγῇ λύπης χαρὰν ἀπ' οὐρανοῦ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν γῆν § 205).⁴⁷ Insgesamt bedeutet das nach Philos Verständnis, dass daraus ein gerechtes und menschenfreundliches Verhalten den Mitmenschen gegenüber (die φιλάνθρωπία) entspricht und aus dieser Wurzel gespeist wird.⁴⁸ Damit „zieht ... die Gottesfurcht nicht nur ein neues

⁴⁵ Vgl. hierzu besonders M. Niehoff, *Jewish Identity* S. 174 und neuerdings dies., *Philon*, S. 167f u.ö. zur damals möglicherweise lebhaften Debatte zu Kindesaussetzungen im Allgemeinen und ihrer stoischen Kritik (mit Verweis auf die römische Rechtspraxis). In Bezug auf die Schilderung der Aussetzung des Moses führt Maren Niehoff darum zu Recht aus: Philo „legt beim Thema Kindesaussetzung eine ähnliche Feinfühligkeit an den Tag und zeigt, dass Moses Eltern vor diesem Ausblick graute, sie jedoch einsahen, dass die Sicherheit der ganzen Familie dieses Opfer erforderte.“ (ebd. S. 168) In ähnlich sensibler Weise argumentiert dann Philo auch beim Thema Abort (vgl. ebd. S. 189); eine Thematik, die dann übrigens in der christlichen Rezeption übernommen worden ist (vgl. ebd. S. 200 zu Justin, *Apol* I, 27,1–5 u.ö.).

⁴⁶ Vgl. die dann im Folgenden ausgeführten Bemerkungen zum Lachen der Sara, *Abr* 206f (ad *Gen* 18, 15), § 207: „Denn der Vater ließ es nicht zu, dass das Menschengeschlecht von Betrübnissen, Qualen und unheilbaren Schmerzen heimgesucht wird, indem er auch etwas von der besseren Natur unter sie mischte; denn er hielt es für angebracht, dass die Seele gelegentlich zur Ruhe kommen und Frieden finden kann. Was aber die (Seele) der Weisen (betrifft), so wollte er, dass sich diese den größeren Teil ihrer Lebenszeit freut und an den Darbietungen des Universums erquickt (οὐ γὰρ εἶαsen ὁ πατήρ τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος λύπαις καὶ ὀδύναϊς καὶ ἀχθεσιν ἀνιάτοις ἐμφέρεσθαι, παρέμιξε δὲ καὶ τῆς ἀμείνωνος φύσεως, εὐδιάσαι καὶ γαληνιάσαι ποτὲ τὴν ψυχὴν δικαιοῦσας: τὴν δὲ τῶν σοφῶν καὶ τὸν πλεῖον χρόνον τοῦ βίου γῆθαι καὶ εὐφραίνεσθαι τοῖς τοῦ κόσμου θεωρήμασιν ἐβουλήθη.“ Damit wird deutlich, dass Gott schon im irdischen Leben der Seele des/der Weisen die überwiegende Zeit ihres Lebens Freude ermöglichen will (s. nächste Anm.)!

⁴⁷ Vgl. S. Sandmel, *Philo's Place*, S. 130: „It is God's way not to allow the human race to undergo unrelieved grief and pain; He mixes with these something of the better nature so that the soul can at times dwell in sunshine and calm. The soul of the wise spends the chief part of its life in glad-hearted contemplation.“

⁴⁸ So in der abschließenden Bemerkung § 208: „Denn es stammt derselben Natur, fromm und menschenfreundlich zu sein, und (normalerweise) kann man beides, Ehrfurcht gegenüber Gott und Gerechtigkeit (!) gegenüber den Menschen, bei derselben (Person) beobachten (τῆς γὰρ αὐτῆς φύσεως ἔστιν εὐσεβὴ τε εἶναι καὶ φιλάνθρωπον, καὶ περὶ τὸν αὐτὸν ἐκάτερον, ὁσιότης μὲν πρὸς θεόν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους, θεωρεῖται).“ Vgl. u. Anm. 47.

Denken, sondern auch ein aus verwandeltem Wesen entspringendes neues Verhalten nach sich.“⁴⁹

4) Wir können also hier am Ende unseres Durchganges durch die ausführliche Behandlung der Opferung Isaaks *ein kurzes zusammenfassendes Fazit* versuchen, indem ich Philos anthropologische und theologische Perspektive nun in der folgenden Weise beispielhaft kurz charakterisiere:

– Abraham wird ja wie grundsätzlich die Patriarchen und ihre Frauen hier in der *Expositio legis* Philos nicht nur in ihrer Erwählung und damit als Beginn der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk wahrgenommen, sondern zumindest gleichzeitig auch als grundlegende Beispiele für ihr jeweiliges mehr oder weniger individuelles, charakteristisches Verhältnis zwischen Mensch und Gott in Anspruch genommen. Ihrem Beispiel gilt es in allen Teilen zu folgen und ihnen nachzueifern.⁵⁰

– So in besonderer Weise auch Abraham in Bezug auf seine Gotteskenntnis bzw. Gotteserkenntnis und –erfahrung, neben dem, dass er auch immer in vorbildlicher, tugendhafter, „weiser“⁵¹ und „frommer“ Weise sein Leben geführt habe. Sein (mehr oder weniger auch „individueller“) Charakter drückt damit etwas allgemein Gültiges, Überindividuelles aus!

– Bei Abraham geht es dann bei unserem Thema um seinen fraglosen, starken Gehorsam und Glauben gegenüber Gott und seiner Herausforderung, seinen ersten ehelichen Sohn Gott wieder zurückzugeben.⁵² Philo verwendet hier für Abraham das Stichwort von seiner Liebe (hier bei Philo: ἔρως) zu Gott,⁵³ die ihn zutiefst ganz und gar bestimmt und prägt. Der grundlegende Gottesbezug wird auch dadurch deutlich, dass die Patriarchen bei und trotz aller Schicksalsfügungen Gott anrufen und durch Bitten und Flehen seine Gunst zu erwerben suchen;⁵⁴ hier bei Abraham natürlich noch einmal

⁴⁹ M. Böhm, *Rezeption*, S. 159.

⁵⁰ A.Y. Reed spricht in diesem Zusammenhang von „Abraham as a model for emulation“; A.Y. Reed, *Construction*, S. 193. Sie stellt diese Darstellungsweise in den Zusammenhang der damals verbreiteten Literaturgattung: „The use of *exempla* was ... common in the Roman education and oratory of the late Republic and early Empire.“ Ebd. S. 190. „Perhaps the most striking case is Philo’s treatise *On Abraham*.“ (ebd. S. 192).

⁵¹ „Weisheit“ (σοφός, σοφία) in philonischen Sinn in Bezug auf die Gottesverehrung und eine verstandesmäßige, vernünftige Lebensführung; vgl. z.B. *Praem* 2; vgl. o.

⁵² Vgl. die zusammenfassende Interpretation der Darstellung des Verlassens seiner Heimat (Gen 12) bei M. Böhm, *Rezeption* S. 152: „Indem sich Abraham von seinen heidnischen Sozialbindungen und dem damit zusammenhängenden irrigen Denken ohne Umschweife und Kompromisse trennte, bewies er Gehorsam gegenüber Gott. Dieser Gehorsam gegenüber dem göttlichen Wort und das radikale Verlassen alles Gewohnten steht bei Philo bezeichnenderweise unter der Zusammenfassung ἀπεικία ἀνδρὸς σοφοῦ (Verweis auf Abr 68).“ Und dann zur philonischen Rezeption von Gen 22 (aaO. S. 158): „Die Krönung des Gottesgehorsams des Weisen ist in Philos Darstellung schließlich die Befolgung des göttlichen Befehls, den eigenen Sohn zu opfern ... In (dem) ... demütigen Bekenntnis (zur eigenen Unzulänglichkeit) sieht Philo den Gipfel der Gottesfurcht.“

⁵³ Vgl. Abr 66: ἔρως οὐρανίου.

⁵⁴ Vgl. Abr 6.

zugespitzt durch sein fragloses, standhaften Befolgen der Anweisung und damit auch grundsätzlichen Weisungen und Gebote Gottes! Und das eben in einer besonders komplizierten Lebenssituation!⁵⁵

– Der Gegensatz zwischen Mensch und Gott wird – wie durchgängig bei Philo – deutlich herausgearbeitet. Das geschieht dann innerhalb der abschließenden allegorischen Auslegung mit der Bemerkung, dass die reine, vollkommene Freude allein (!) Gott zukommt; er allein in seiner totalen Transzendenz ist „frei von Trauer und Furcht und von allem Leiden befreit (§ 202).⁵⁶ Er allein ist vollkommen (μακαριότατος παντελοῦς, ebd.). Allerdings ist er „seinem Wesen nach gütig, menschenfreundlich und frei von jeglichem Neid/Missgunst“ (ὁμολογηκότεν τρόπον χρηστὸς ὢν καὶ φιλόανθρωπος ὁ θεός, φθόνον ἐληλακώς ἀφ’ ἑαυτοῦ, § 203), was dann Philo weiter ausführt in einer recht ungewöhnlichen längeren wörtlichen Rede Gottes an den Menschen (§ 204, s.o.).

– In Isaak konzentriert sich so in dem Kapitel über seine beabsichtigte Opferung (daraus ist auch das Stichwort von der „Bindung“ Isaaks präziser; allerdings verwendet Philo selbst in Abr 176 σφαγή = Schlachtung, Schächtung, Opferung, Tötung; ähnlich Josephus, Ant 1, 225.232) unter dem Stichwort der χαρά die „Einwohnung“ der himmlischen in die irdische Freude und Dankbarkeit.

– Wie schon angedeutet bleibt Philo nicht bei der historisierenden Darstellung stehen, sondern versucht in aller Deutlichkeit damit auch die Konsequenzen und Erwartungen aufzuzeigen, die sich aus dem Sein und dem Handeln Gottes für die Menschen ergeben. Sie sollen zu einem tugendhaften Leben angeregt und angeleitet werden; ja, sie sollen mit aller Kraft danach streben, diesem Vorbild nachzueifern (s.o. zu Abr 3f). So versteht Philo die „Frömmigkeit“ (εὐσέβεια) – neben der Menschen-/Nächstenliebe (φιλανθρωπία) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη),⁵⁷ wie sie beispielhaft und vorbildlich bei den Patriarchen zum Tragen kommt, als die höchste Tugend, und proklamiert sie „im Gehorsam gegenüber dem einen Schöpfer und Herrscher der Welt (als) den

⁵⁵ Das gilt dann z.B. auch für Josef (Joseph 166 in Bezug auf den Verzicht der Rache gegen seine Brüder); hier bei Abraham eben in Bezug auf seinen unerwarteten „Alterssohn“.

⁵⁶ Zu diesem Gottesbild – oft im Sinne einer *via negationis* (ἄρρητος, ἀκατονόματος, ἀπερινόητος, ἀκατάληπτος, hier: ἄλυπτος, ἀφοβος, ἀμέτοχος) vgl. u.a. J. Dillon, *Middle Platonists* 155ff; D. Zeller, *Gott bei Philo* passim.

⁵⁷ Unter diesen beiden letzten sozusagen „Oberbegriffen“ wurden dann auch die anderen Tugenden wie Friedfertigkeit und Mut subsummiert (vgl. Abr 208ff). Die erste (εὐσέβεια, wie die δσιότης) könnte man als die „vertikale“ Tugend bezeichnen, die beiden anderen dann als die horizontale Dimension (vgl. Abr 208)! Diese Schemata bezieht Philo z.B. auch auf den Dekalog: die erste Tafel bezieht sich dann auf Gott, die zweite Tafel auf das Handeln gegenüber den Mitmenschen (vgl. Her 168; Decal 106–110 u.ö.). Zum Ganzen s. K. Berger, *Gesetzesauslegung Jesu*, bes. S. 156–160; G. Sterling, *The Queen of the Virtues*, S. 199f.

eigentlichen und wahren Weg zur Tugend und Vollkommenheit“.⁵⁸ Und so wird die πίστις zur „Königin der Tugenden“ (τὴν βασιλίδα τῶν ἀρετῶν, § 270) erklärt – vergleichbar mit Abrahams εὐσεβεία!⁵⁹ Dieser Aspekt ist insofern hier besonders herauszustellen, da Abraham gerade in der *Expositio legis* als Proselyt, d.h. als ehemaliger Heide gekennzeichnet wird! Philo formuliert dann sein grundlegendes Verständnis von der πίστις zum Abschluss seines Traktates über Abraham folgendermaßen, § 268:⁶⁰

Das einzige untrügliche und beständige Gut ist also das Vertrauen auf Gott: ein Zuspruch fürs Leben, Erfüllung guter Hoffnungen, Mangel an Schlechtem, Ertrag an Gutem, Unkenntnis von Unglück, Erkenntnis der Frömmigkeit, Anteil an der Glückseligkeit, umfassende Besserung der Seele ...

So schließt die mehr oder weniger rhetorische Frage dann zum Ende daran unmittelbar an, § 275, die allein schon von seiner Endstellung im Traktat her ein ganz besonderes Gewicht bekommt:⁶¹

Hinsichtlich dessen, was Gott zusagt: was kommt den Menschen anderes zu als ganz fest darauf (wie Abraham) zur vertrauen?

5) Zum Abschluss ist aber auch noch kurz auf den Traktat *De Praemiis et poenis* hinzuweisen, der genauso zur *Expositio legis* (als letzter Beitrag) zu rechnen ist; dort geht Philo ebenfalls noch einmal kurz auf die Patriarchen und ihre allgemeine Bedeutung

⁵⁸ M. Böhm, Rezeption S. 80 mit Verweis auf Abr 269. Ebd. S. 82f: „So kann man vielleicht sagen, dass der Besitz von Tugend im philonischen Sinn der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis des Pentateuchs gewesen ist – mit einem kleinen Teil davon konnte man bereits den Literalsinn verstehen, mit einem (weitaus) größeren auch den tieferen, verborgenen Sinn der Schrift entschlüsseln.“

⁵⁹ D.h. der Glaube an das wahrhaft Seiende (πίστις πρὸς τὸ ὄν). Vgl. die nächste Anm., weiter u. zu Praem 28 und Praem 53 (in Bezug auf Mose); SpecLeg IV, 147 u.ö.

⁶⁰ μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέλαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, ἀφορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορά, κακοδαίμονιάς ἀπόγνωσις, γνώσις εὐσεβείας, κλήρος εὐδαιμονίας, ψυχῆς ἐν ἀπασι βελτίωσις. Vgl. hierbei auch wieder die rhetorisch geschickten Chiasmen wie: ἀφορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορά oder κακοδαίμονιάς ἀπόγνωσις, γνώσις εὐσεβείας!

⁶¹ περὶ δὲ ὃν ὁ θεὸς ὁμολογεῖ, τί προσῆκεν ἀνθρώπους ἡ βελαιότατα πιστεύειν; Philo schließt dann mit den Worten § 276: „So war das Leben des Ersten und Stammvater unseres Volkes; Wie manche sagen werden, war es gesetzsgemäß – wie aber meine Darlegung gezeigt hat, war er selbst Gesetz und ungeschriebene Satzung (τοιοῦτος ὁ βίος τοῦ πρώτου καὶ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἐστίν, ὡς μὲν ἐνιοὶ φήσουσι, νόμιμος, ὡς δ' ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος ἐδείξε, νόμος αὐτὸς ὢν καὶ θεσμός ἀγραφοῦς.“ Diese ganz entscheidende Verortung der πίστις widerspricht m.E. der seit der Darstellung des Artikels von R. Bultmann im ThW VI (1959) S. 202f vollzogenen Gegensätzlichkeit zu ntl. (bzw. pls.) Perspektiven gegenüber Philos Verständnis; vgl. hierzu auch die (recht vorsichtige) Kritik von M. Böhm an Bultmann, in: Rezeption S. 162 (Anm. 191). Hier lohnt es sich, angesichts der neueren Untersuchungen z.B. von J.M.G. Barclay, Paul and the Gift, passim; O. McFarland, God and Grace in Philo and Paul, passim u.a. über die Zusammenhänge (und Unterschiede) zwischen Paulus und Philo weiter nachzudenken!

ein – Praem 24–27⁶² – ohne allerdings ihre Namen direkt zu nennen. Als Fazit heißt es dann für sie insgesamt und allgemein (wenn auch natürlich *in besonderer Weise geltend für Abraham*), Praem 28:⁶³

Wer wahrhaft auf Gott vertraut, der hat erkannt, dass auf alle anderen Dinge, die geschaffen und vergänglich sind, kein Verlass/Vertrauen ist ...

Deutlich wird hierbei wieder ganz allgemein und grundlegend auf den Glauben (πίστις) Abrahams angespielt. Zu Isaak (sein Name wird als Fremdwort aufgenommen) bemerkt dort dann Philo wieder im Sinne seiner allegorischen Auslegung,⁶⁴ Praem 32:⁶⁵

Freude⁶⁶ ist aber die beste und schönste der wohlthuenden Empfindungen: die Seele ist ganz und gar von diesem Frohsinn erfüllt, sie freut sich ihres Gottes, des Vaters und Schöpfers aller Dinge, sie freut sich über die Handlungen, die ohne Schlechtigkeit geschehen, auch wenn sie nicht zur Befriedigung einer Lust dienen, nur weil sie aus schönem (sittlichem) Gefühl heraus geschehen und zum Fortbestand des Alls beitragen.

Wenn man so will, schlägt Philo auf diese Weise den Bogen von seinen weitgehend biographischen Darstellungen zurück auf die schöpfungsgemäße Bestimmung seiner Protagonisten. So wird das Leben der Patriarchen wieder – ganz typisch für die *Expositio legis* – in der uranfänglichen von Gott gewollten Schöpfungsbestimmung verortet. Der biblische Text selbst wird hierbei allerdings nur von ferne angedeutet – was ebenfalls für diese Kommentarreihe ganz typisch ist⁶⁷ – und bei den Lesenden und Hörenden stillschweigend als bekannt vorausgesetzt (sicher auch im Hinblick darauf, dass ja schon vorher in *De Abrahamo* die Nacherzählung des biblischen Grundtextes nach der LXX ausführlich konkret der Fall gewesen war und bewusst breit kommentiert worden ist). Auf der anderen Seite wird diese Episode so auch denen zugemutet, die mit der

⁶² M. Böhm, aaO. S. 207 verordnet diesen Abschnitt innerhalb der *Expositio legis* als Summarium, „das wahrscheinlich die Essenz aus *De Abrahamo*, *De Isaaco* und *De Iacobo* auf der *konkret-historischen Interpretationsebene* darstellt.“ (Herv. dort)

⁶³ ὁ μὲν τοίνυν ἀψευδῶς πιστεύσας θεῷ τὴν ἐν τοῖς ἄλλοις ὅσα γενητὰ καὶ φθαρτὰ κατεῖληφεν ἀπιστίαν.

⁶⁴ Den Abschnitt Praem 27–30 (die Belohnung des Gottvertrauens) wertet M. Böhm als „Aufnahme und Weiterführung der Paraphrase von Abr 262–269“ auf der „*universal-allgemeingültigen Interpretationsebene*“ (Herv. dort).

⁶⁵ χαρὰν δὲ τῶν εὐπαθειῶν ἀρίστην καὶ καλλίστην εἶναι συμβέβηκεν, ὅφ' ἥς ὅλη δι' ὅλων εὐθυμίας ἡ ψυχὴ καταπιμπλαται, γεγηθυῖα μὲν ἐπὶ τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν συμπάντων θεῷ, γεγηθυῖα δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνευ κακίας δρωμένοις, κἂν μὴ τυγχάνῃ καθ' ἡδονὴν ὄντα, ὡς καλῶς γινομένοις καὶ ἐπὶ τῇ τῶν ὅλων διαμονῇ ...

⁶⁶ Vgl. den Kommentar hierzu von M. Böhm, *Rezeption*, S. 210f (z.St.): „wer wie Isaak zur Tugend begabt genug ist, findet sich im Status immerwährender Freude.“

⁶⁷ Z.B. zitiert Philo im Traktat *De Abrahamo* insgesamt nur ca. achtmal aus der Genesis; im behandelten Abschnitt überhaupt nicht. Vgl. M. Böhm, *Rezeption*, S. 118 (Anm. 5).

biblischen Tradition weniger vertraut sind. Insgesamt entfaltet Philo hiermit eine einfühlsame Einführung in das Judentum und seine kulturellen, moralischen und religiösen Werte. Maren Niehoff verwendet in diesem Zusammenhang das eindrucksvolle Bild einer „Art von Nationalgalerie vorbildlicher Ahnen, zu deren Besuch nichtjüdische (sc. auch möglicherweise auch jüdische) Leser eingeladen waren“.⁶⁸

6) Nur recht kurz und mit einer völlig anderen Perspektive⁶⁹ geht Philo in der anderen Kommentarreihe des Allegorischen Kommentars (*Legum Allegoricum*) auf die Opferung Isaaks ein.⁷⁰ Im Zusammenhang der Auswanderung Abrahams aus seiner Heimat im Traktat *De Migratione Abraham* kommt er auf den Weg des Vaters mit seinem Sohn zur Opferstätte zu sprechen. Im Zitat von Num 28,2 (bzw. kurz vorher von Gen 21,7) heißt das dann als Erklärung der Tat des Patriarchen Migr 142f:⁷¹

Gott sät die guten Nachkommen aus und bringt sie hervor, welche dem Geber in gezielter Weise nach dem Gesetz der Dankbarkeit zurückerstattet werden ... Dies ist das Ziel des Weges derer, die den gesetzesmäßigen Worten und Befehlen folgen und dort gehen, wo immer Gott sie führt.

In der hier zu *De Abrahamo* im Mittelpunkt stehenden Auslegung von Philo's Darstellung in der *Expositio Legis* zur Opferung/Bindung Isaaks bleibt Abraham gegenüber seinem Sohn nicht stumm und zurückhaltend oder gar verlegen; er greift ja den biblischen Text mit der Antwort des Vaters auf; darüber hinaus aber wird dann die Erzählung weiter ausgestaltet bis hin zu einer Art Charakterstudie des Erzvaters. Zu Recht charakterisiert deshalb Maren Niehoff in ihrer neuesten Einleitung zum hier

⁶⁸ M.R. Niehoff, Philon, S. 150.

⁶⁹ Ähnlich flüchtig z.B. auch Cher 31 (wo nur das Schlachtmesser Abrahams Erwähnung findet); vgl. LegAll III, 217f zum Lachen und zur Freude Abrahams (!), dem dann unmittelbar darauf auch die Auslegung des Lachens Saras folgt; vgl. ähnlich in Det 60; Fug 132–136 werden nur einige wenige Einzelheiten näher bestimmt wie das Feuer und das Holz, aber auch der Widder, und wieder vor allem der Weg zur Opferstätte als ein Beispiel für das „Suchen und Finden“. Vgl. Somn I, 64f. 194f. In diesem Kommentarwerk sucht also Philo auch immer wieder einmal einen tieferen Sinn als Hintergrund und zum Verständnis des Bibeltextes; jedoch nur gerade hier im Traktat *De Abrahamo* bei der Opferung Isaaks wird der literarische Sinn und die allegorische Auslegung so offensichtlich und beispielhaft durchgeführt. In den *Quaestiones* fehlt ein Kommentar zu Gen 21f. Vgl. zum Ganzen M. Böhm, passim, sub „Opferung Isaaks“.

⁷⁰ Leider fehlt im Sammelband der ausführlichen Tagung über die Opferung Isaaks aus Groningen im Jahr 2000, herausgegeben von Ed Noort u.a., eine Behandlung der Texte bei Philo (und Josephus). Das trifft auch auf die Vorträge vom Tübinger Graduiertenkolleg „Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung“ und den internationalen Symposion über Genesis 22, 2002, hrg. von B. Greiner u.a. zu, in dem es leider ebenfalls keinen Beitrag über die Rezeption dieses Textes im hellenistischen Judentum gibt. Auch der thematische Band *The Binding (Aqedah)* ed. M.M. Caspi / S.B. Cohen (1995) berücksichtigt z.B. Philo in keiner Weise.

⁷¹ σπειρόντος καὶ γεννῶντος θεοῦ τὰ ἀστέια γεννήματα, ἃ τῷ δόντι προσηκόντως κατὰ τὸν ἐπ' εὐχαριστίᾳ τεθέντα νόμον ἀποδίδοτα ... τοῦτ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς ὁδοῦ τῶν ἐπομένων λόγοις καὶ προστάξεσι νομίμοις καὶ ταύτῃ βαδίζοντων, ἥ ἂν ὁ θεὸς ἀφηγήται. Vgl. M. Böhm, aaO., S. 275f.

vorgestellten Traktat⁷² „Philon als Biograph“ und macht deutlich, dass sich der Blick des Autors „nicht nur auf die Lebensdetails (richtet), sondern auch auf die gesamte Persönlichkeit. Er vermittelt einen panoramischen Überblick über die verschiedenen biblischen Charaktere und bringt die Vielfalt ihres Lebens auf einen Punkt, den er dann für seine Leser moralisch auswertet.“

In Bezug auf die den Patriarchen in besonderer Weise herausfordernden Tat „erforscht Philon hier das Individuum in einer komplexen Situation, in der dem Protagonisten unterschiedliche Handlungsweisen offenstehen. Abraham veranschaulicht, wie die Tugend der Gottesfurcht eine unbeugsame Standhaftigkeit im Individuum hervorruft.“⁷³ Die dabei umgesetzten vielfältigen Ausdrücke für seine Standhaftigkeit dienen hierbei dazu, die vorbildliche Frömmigkeit des Patriarchen eindrücklich darzustellen. Die Opferung seines Sohnes wird damit zu einer Schlüsselsituation, die die Lesenden und Hörenden zu einem eigenen vorbildhaften Leben anleiten sollen. Damit wird das Leben des Erzvaters „exemplarisch und vermittelt seinen Lesern einen überzeugenden Einblick in das Wesen dieses Vorfahren und damit zugleich in das Wesen des gesamten Judentums.“⁷⁴ In ähnlicher Weise setzt der Alexandriner auch die anderen Gestalten der Frühgeschichte Israel, seiner Väter und Mütter, vor allem Abraham, Isaak und Jakob, aber auch Sara als vorbildliche Ehefrau und in gewisser Weise auch die Sklavin Hagar, ein, um die herausragenden jüdischen Werte zu veranschaulichen: „Durch die Biographien der biblischen Erzväter (und Mütter, so ist sinngemäß zu ergänzen)⁷⁵ positioniert er sich selbst als Jude in zeitgenössischen griechisch-römischen Diskursen und reiht das Judentum unter die führenden Kulturen ein. Sein leicht zugänglicher Stil bietet eine glänzende Einführung ins Judentum und jüdische Werte, wobei er die israelitischen Vorfahren neben die römischen stellt.“⁷⁶

LITERATUR

ZUM TRAKTAT:

D. Lanzinger (Hg.), Das Leben des Weisen. Philon von Alexandria, *De Abrahamo* (SAPERE XXXVI), Tübingen 2020

⁷² In: D. Lanzinger (Hg.), Das Leben des Weisen (SAPERE XXXVI), Tübingen 2020, 147–168 (148).

⁷³ AaO., S.163.

⁷⁴ AaO., S. 164.

⁷⁵ Vgl. M. Niehoff, *Mother and Maiden* (2004), passim.

⁷⁶ So die Schlussworte der Untersuchung Niehoffs des hier im Mittelpunkt stehenden Traktates *Philos*, aaO. (SAPERE), S. 168.

WEITERE LITERATUR:

- Sean A. Adams, Abraham in Philo of Alexandria, in: Ders., u.a. (ed.), Abraham in Jewish and Early Christian Literature (Library of Second Temple Studies 93), London u.a. 75–92
- John M.G. Barclay, Paul and the Gift, Grand Rapids, 2015
- Klaus Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu, Teil I: Markus und Parallelen. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament (WUNT 40), Tübingen 1972
- Ellen Birnbaum, The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes (StPhM 2), Atlanta, 1996
- Martina Böhm, Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum (BZNTW 128), Berlin u.a. 2005
- Dies., 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 Judaico-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena, Tübingen 2004, 377–395
- Jan N. Bremmer, Sacrificing a Child in Ancient Greece. The Case of Iphigeneia, in: E. Noort u.a. (ed.), The Sacrifice of Isaac, Leiden u.a. 2002, 21–43
- Mishaël Maswari Caspi u.a. (ed.), The Binding (Aqedah) and its Transformations in Judaism and Islam. The Lambs of God (Mellen Biblical Series 32), Lewiston u.a. 1995
- Albrecht Dihle, Der Kanon der zwei Tugenden (VAFLNW.G 144), Köln u.a. 1968
- John H. Dillon, The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220, London 1977
- Mitchell Alexander Esswein, Is He Going to Kill Himself? The Willing Self-Sacrifice of Jesus and the Aqedah in the Fourth Gospel, Sacra Scripta 11 (2013) 231–261
- Bernhard Greiner, Die Stellvertretung im Opfer. Figurationen ihres Entwurfs und ihrer Rücknahme: Iphigenie (Euripides/Goethe) und Elektra (Hofmansthal), in: Ders. u.a. (Hrg.), Opfere deinen Sohn, Tübingen 2007, 155–169
- Ders. u.a. (Hg.), Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer‘ in Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2007
- Louis H. Feldmann, Philo's Version of the Aqedah, SPhA 14 (2002) 66–86
- Bernd Janowski, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Göttingen 2018, bes. S. 117–144 (Ist Gott grausam? – Annäherungen an Genesis 22)
- Elkanah Kuzahyet-Buki Shelkari, Philo's and Paul's Retelling of the Abraham Narrative in De Abrahamo and Galatians 3–4 and Romans 4, McGill University Thesis, Montreal 2015
- Daniel Lanzinger, Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (NTOA 112), Göttingen 2016
- Orrey McFarland, God and Grace in Philo and Paul (NTSuppl 164), Leiden 2015
- Jérôme Moreau, Abraham dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie. Enjeux herméneutiques de la démarche allégorique, Lyon 2010
- Maren Niehoff, Philo on Jewish Identity and Culture (TSAJ 86), Tübingen 2001
- Dies., Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash, HTR 97 (2004) 413–444
- Dies., Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie, Tübingen 2018

- Dies., Philon als Biograph, in: D. Lanzinger (Hg.), *Das Leben des Weisen. Philon von Alexandria, De Abrahamo* (SAPERE XXXVI), Tübingen 2020, 147–168
- Ed Noort u.a. (ed.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative IV), Leiden u.a. 2002
- Annette Yoshiko Reed, *The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham*, JSJ 40 (2009) 185–212
- Samuel Sandmel, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, New York (1956) 1971 (augm. Ed.)
- Gottfried Schimanowski, *Metanoia (μετάνοια – μετανοεῖν) bei Philo von Alexandrien mit einem kurzen Ausblick auf das NT*, in: B. György (ed.), *Virtue or Obligation. 30th International Biblical Conference Szeged 26–28 August, 2019*, Szeged 2020, 279–298
- Ders., *The Creation of the 'Mortal Man' (Gen 2:7) in the Writings of Philo* (Vortrag auf der Konferenz der EELC in Caraiman/Rumänien 2019), im Druck
- Gregory E. Sterling, 'The Queen of the Virtues'. Piety in Philo of Alexandria, SPhA 18 (2006) 103–123
- Klaus Vibe, *The Spirit of Faith. A Comparative Study of Philo's and Paul's Reading of the Abraham Story*, PhD-Thesis, MF Norwegian School of Theology 2018
- Dieter Zeller, *Gott bei Philo von Alexandrien*, in: U. Busse (Hg.), *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments* (QD 201), Freiburg u.a. 2003, 32–57
- Ders., *Studien zu Philo und Paulus* (BBB 165), Bonn 2011 (bes. S. 13–35)

József SZÉCSI

„WHEN YOU BRING YOUR OFFERING TO THE ALTAR...”

RABBINICAL NOTES TO MATTHEW 5,23-24

ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον
Therefore, if you are offering your gift at the altar

καὶ ἐμνησθήῃς ὅτι ὁ ἀδελφός σου
and there remember that your brother

ἔχει τι κατὰ σοῦ,
has something against you

I A The Greek word δῶρόν means gift, sacrifice, sacrificial offering that was used also in Hebrew דורון (dórón), and in its plural form in certain sense it means sacrificial offering

דורון – gift

Pesachim 118: Rabbi Jismael ben Jose (cca.180) once said in the name of his father Rabbi Jose' ben Chalafta (cca.150): It will be a time when Egypt will hand over a gift דורון to he Messiah

Genesis Rabba 79(51a): (Jacob) pitched his tent before the city (Shechem) (Genesis 33,18¹) and he showed his good will towards the inhabitant of the city by sending them a gift (דורנות).

דורנות – in general sense: sacrificial gift

Zevachim 7b: Rabba (+352) said: The burnt offering is a gift דורון.

Tanchuma 166a: After the Tabernacle has been erected God said to Moses: Tell them, you can present the sacrifice only there, you will only there making your offerings (הדורין) to God.

Targum Psalm 20,4: „May the Lord remember all thy offerings (מנחתֶיךָ), and find your burnt sacrifice fat!” – that is accept is well.

¹ 1Moses 33,18: „And Jacob came to Shalem a city of Shechem, which is in the land of Canaan when he cam from Paddan-Aram and ptched his tent before the city.”

Targum Psalm 40,7: „Thou delitest not in blood sacrifice and desires not food offerings (=food offerings; מִנְהַה-דְּרוּרֵינָא)!”

Targum Psalm 141,2: „Let my prayer be set forth before thee as incense, and the lifting up of my hands as the eve sacrifice (מִנְהַה-דְּרוּרֵי)!”

In general we can say that the word δῶρόν, the word מִנְהַה (minhá) or קָרְבָּן (korbán) have the same or similar meaning, and this is the case regarding their Aramaic equivalents too: מִנְהַתָּא (minhetá) or קָרְבָּנָא (kurbáná).

II, τὸ θυσιαστήριον = מִזְבֵּחַ (mizbéchá) – Altar.

The significance of the sacrificial altar is pointed out in the following texts:

Tanchuma תְּרוּמָה (teruma) 102b: What does מִזְבֵּחַ – altar mean? The מ means „devotion” (מִדְּהִילָה); the ז means „merit” (זְכוּת); the ב means „blessing” (בְּרַכָּה); the ח means „life, necessity of life” (חַיִּים).

Ketubbót 10b: Rabbi Eleazar (cca.270) said: The altar will be abolished, (According to God's will) with the atonement for the sins will they be redeemed. Atonement is the same as „abolishment”! Thus the abolishment is the atonement for the sins.

Mechiltá Exodus 20,25 (81a): „And if thou will make me an altar of stone, thou shall not build it of hewn stone: for if thou lift thy iron tool upon it, thou hast polluted it!” From this Rabbi Simon ben Eleázár (cca.190) derives: The altar was created for the elongation of life, iron was created to shorten human life. It is not permitted to lift the shortener upon the one that elongates life.

Rabbi Jochanan ben Zakkai (+cca.80) said: See, this is what 5Moses 27,6 means: „Thou shalt build the altar of the LORD thy God of whole stones: and thou shalt offer burnt offerings thereon unto the LORD thy God!” This means the altar must not be built of carved stones but of natural stones that carry peace (שְׁלוֹמִים). You see, you can advance from the easy towards the harder, when God creates from the stones who do not see, do not hear, do not speak, He creates peace between Israel and his Heavenly Father: „No kind of iron can touch it!” – because He creates peace between man and fellow man, husband and wife, city and city, nation and nation, power and power, between family and family every time for saving them from all punishment!²

² Further relevant texts: Rabbi Simon ben Elazar saying Middot 3,4; the whole Tanchuma 90b.

III, κακεῖ μνησθῆς – and there you remember!

Let us compare some texts. Pesachim 3,7f: When someone prepares the slaughter of an animal for his Pesach, or prepares the circumcision of his son, or goes to his engagement feast to the house of his father in law, and remembers that he has leavened meal in his house, then – if it is only possible, he should turn back, get rid of this meal, and only then return to his tasks. In case it would be not possible for him to return home and do his deed, then he must do this in his heart (in his mind), thus abolishing it! If somebody is on his way exactly for a distance of a Sabbath day's journey he has to return at once. (Acts 1,12: „Then they returned unto Jerusalem from the mount called Olivet, which is from Jerusalem a sabbath day's journey.”) Thus, if somebody has already left Jerusalem, and remembers that he still has the sacrificial meat with him – that can be consumed only in Jerusalem – and he is already descending from Cofim³ (the highest point near Jerusalem), he has to burn it there where he is then situated. But if he has not started descending yet, he has to return and burn it in front of the Temple using the wood of the altar.

How large the quantity of meat or leaven meal requires this return? Rabbi Meir (cca.150) and also Rabbi Jehuda (cca.150) sais this: In both cases the quantity has to be as large as an egg. The wise men (that is the majority) said this: from sacrificial meat the quantity has to be that of an olive, from leaven meal that of an egg. Some light is shed ont he matter by the text of Bava Kamma 9,12: Whoever brings back tha stolen good befor presenting offerring for his sin, fulfilled his obligation. If he presents his offering before bringing back the stolen good has not fulfilled his obligation.

3Moses 5,21–24: „(21) If a soul sin and commit a trespass against the Lord, and lie unto his neighbour in that which was delivered to him to keep, or in a thing taken away by violence, or has deceived his neighbour, (22) or have found that which was lost and lied concerning this, and even swore falsley, in any of all these that a man does (23) he shall restore it in its entirety!”

4Moses 5,6–7: „(6):Speak unto the children of Israel, When a man or woman shall commit any sin that men commit to do a trespass against the Lord, and that person be guilty. (7) Then they shall confess their sin which they have done and he shall recompense his trespass with the principl thereof, and add into itt he fifth part thereof, and give it unto him against who he had trespassed.” If someone presents his offering before bringing back the stolen good has not fulfilled his obligation.

³ Cofim צופים
צופה – guard, watchman, visionary, (scout)

The question arises whether a obligatory sacrifice can be interrupted before accomplishing another obligatory sacrifice. That is, which one is the more important sacrifice, which depends upon the other? If both sacrifices are equally important, then the first one can be interrupted, except when this would make the other impossible to complete in due time. When the obligatory sacrifice is more important than the not binding one, then it can not be interrupted. This is why when Jesus says (Matthew 5,24), that the presentation of gift offering has to be interrupted for the seek of peace with the enemy, this is because the later act is more important than presenting the sacrifice.

From the Talmudic part (Bava Kamma 9,12) we can see that the basic rule of of synagogue morality was that seeking reconciliation with the fellow man over any committed sin was more important than offering sacrifices for it. Seeking reconciliation was the act that eased away the sense of guilt and made it possible sacrificial acts before the altar.

IV, ἔχει τι κατὰ σου – valami van ellened – יש לו עליך / jés ló álechá; – that is, he has something against you.

Midrás Kohelet 4,3(22b): Said the Lord: Moses, what did the fathers of the world (the patriarchs) did against me? מַה יֵשׁ לָהֶם עָלַי.

Abraham says in Genesis 15,8: „O, Lord, God, my Lord! Whereby shall I know that I shall inherit it?”

In Genesis 25,28 we read: „And Isaac loved Esau..., but Rebekah loved Jacob.”

Malakiás 1,3: „And I hated Esau.”

So, in the texts we can see that for some reasons there can be some disagreement between certain persons, and also between God and man.

Matthew 5,24

ἀφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου,
 Leave there thy gift before the altar,
 καὶ ὑπάγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου,
 First be reconciled to thy brother,
 καὶ τότε ἔλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.
 And then come and offer thy gift.

I, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου – λίε live there thy gift! – In Matthew 5,24 the text speaks about some kind of interruption of the sacrificial act, but in the Jewish Law, in the Halacha this is unknown.

II, διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου – First be reconciled to thy brother!

1, It is obligatory to reconcile with the person one sinned against, and it is mandatory to ask his forgiveness.

JTJoma 8,45c, 19: Shmuel (+254) said: If somebody hurts his brother, then he has to say to him: I sinned against you! If this is accepted by the affronted brother, then the matter is arranged, but when it is not accepted by him, then one has to call somebody to accompany him, and in his presence he must ask forgiveness again! – then act according Job 33,27: „He formed a group of his fellow men (according to the Midrash he lined them up) and he said: Do what the Scripture says (in Job 33,28: „I have sinned, and perverted that which was right, and it profited me not”): God did not punish me accordingly. He delivers my soul from going into the pit, and my life shall see the light!” If the affronted person died, he has to be recociled at his grave by saying: I sinned against you!

Joma 87a: Rabbi Jicchak (cca.300) said: If somebody hurts his fellow man even only with one word, he has to propitiate him, as says the Proverbs 6,1–4: (1) My son, if thou be surity for thy friend, if thou hast stricken thy hand with a stranger, (2) thou art snared with the words of thy mouth, thou art taken with the words of thy mouth, (3) Do this now my son, and deliver thyself, when thou art come into the hand of thy friend:go humble thyself and make sure thy friend! (4) Give not sleep to thine eyes, nor slumber to thine eyelids!” (also: Job 33,27–30⁴)

Rabbi Jose ben Chanina (cca.270) said: If someone wants to ask forgiveness from his fellow man, he has to do that no more than three times, according to 1Mosess 50,15–17 : „(15) And when Joseph’s brethren saw that their father was dead, they said: Joseph will preadventure hate us , and will certainly requite us all the evil which we did unto him! (16) And they sent a messenger unto Joseph, saying: Thy father di command before he died, saying: (17) So shall ye say unto Joseph, Forgive (first word of asking) I pray thee (second word of asking) now the trespass of thy brethren, and their sin, for they did unto thee evil! Forgive (third asking) the trespass of the servants of

⁴ Job 33,27–30: „(27) I nhave sinned and perverted that which was right, but God did not payed me accordingly. (28) He redeemed me from going into the pit, and my soul shall see the light (29) All these things worketh God oftentimes with man, (30) to bring back his soul from the pit to be enlighthed with the light of the living!”

God of thy father! And Joseph wept when they spake unto him.” – But if the aggrieved person has passed away, the offender has to gather ten people to accompany him, and stand in front of the grave saying: „I sinned against the Lord, God of Israel, I am guilty in front of His eyes, Whom I sinneed against!”

Rabbi Eleazar (kb.270) mondta: We know that our fellow man is reconciled that there remained no point to ask forgiveness for, there remains nothing that could hurt him, and we can bless him when he says: Let’s the God f Israel accept your prayer!

Peszikta 163b: Rabbi Eleazar (kb.270) said: It happens that when somebody offends his fellow man publicly, and after a while he wants reconciliation with him, then the offended says to him: You offended me publicly. Do you want reconcile with me privately? Go and bring some people who were present there, then I shall forgive you! With God this is different. When a man goes out to the market and slurs God, God says to him: You will ask forgiveness being alon in front of me, and I shall accept your prayer!

The Chagiga 22b tells a story about asking forgiveness in front of a grave. Rabbi Jehosua ben Chananja (cca.90) said: The school of Shammai had a position concerning the revocation of the offending words after the death of the offended. A follower of Shammai went to Rabbi Jehoshua and the graves of the members of the School of Shammai, there he prostrated himself over the graves and said: I humble and cowl myself in front of you, in front of the followers of the bones of Shammai’s school!

Berachot 28a: Rabban II. Gamalial (cca.90) asked forgiveness for an offence from Rabbi Jehoshua ben Channanja with the following wordsegy: I bow and humble in front of you for get your forgiveness!

Taanit 20a: Man always has to be soft anf flexible like the cane, and not hard and stiff like the cedar. It happened once that Rabbi Simon ben Eleazar (cca.190) came from Migdál⁵-Gedorból from the house of his teacher. He mouted on a donkey and arrived to a river. He rejoiced, he was proud of his knowledge of the Torah. He met a very ugly man, who said to him: Rabbi! Shalom alechem! But the rabbi did not reply to him, but said tot he man: You stupid man, how ugly you are! Are all your relatives as ugly as you are? The man did not answer to the greeting, but said to him: I do not know. But go yo my Creator, who made me: How an ugly a vessel you created! Then the rabbi understood that he made a mistake, he got off the donkey, prostrated himself ont he ground in front of the man and said to him: I humble myself in front of you. Please, forgive me! However the answer was: I do not forgive you until you go to the tradesman, who created me, and you say to him: How ugly vessel you created! Then the rabbi followed the man until they arrived near the home town of that man. All

⁵ Magdala

dwellers from the town came out and greeted him: Shalom a lechem, our Rabbi, our Master! Then the ugly man told them: Whom do you call Rabbi and Master! Then they relied: the person who comes behind you! Then the man replied: If he is a rabbi, then I wish not many like him be in Israel!

Then they asked: why? He answered: He treated me so and so! The people told him: in any case, forgive him, as he is an important person, who knows the Torah. Then the man relied to them: For you I forgive him, but he must not act like this ever in the future. Then Rabbi Simon ben Eleazar went back to his school and talked like that: Let man be soft as the cane and not hard like the cedar!⁶

Rosh Hashana 17b: Beluria (Valeria) the proselyte woman asked Rabban Gamliel (cca.90), what does it mean that is written in the Torah (5Moses 10,17:) “Which regardeth no persons!” and 4Moses 6,26: “The Lord lift up his countenance upon thee!” Rabbi Jose the priest replied to her: I would like to tell you a parable. This is like the man, who borrowed money and designated the time to give it back in front of the king, and he even swears upon the life of the king to give the money back in due time. The time came, but he did not pay, but went to the king to ask his forgiveness. The king said to him: I forgive the sin you committed against me, but go and reconcile with your friend! The 4Moses 6,26: “Yisah Adonai panav elecha! – The Lord lift up his countenance upon thee!” is a text about the sin committed by man against God! But the 5Moses 10,17 („Which regardeth no persons!”) speaks about sins committed by men against the fellow men.

Yoma 87a: Rabbi Iirmeia (cca.320) had something against Rabbi Abba (cca.290). He went and sat in front of the door of Rabbi Abba. The servant girl of Rabbi Abba was just pouring water thus the water was poured on the head of Rabbi Iirmeia. Rabbi Iirmeia said: I became like a muck-heap! – then referred to the Scripture as it was written about him (Psalm 113,7): „He raised up the poor out of the dust, and lifted the needy out of the dunghill!” Rabbi Abba heard this, went out to Rabbi Iirmeia, and said: Now, according to the Scripture I have to come to you (Mishle 6,3): „Go, and make sure thy friend!”

When Rabbi Zeira (cca. 300) had something against his fellow man, he repeatedly walked by him, thus giving opportunity for him to approach and give up the wickedness.

⁶ Similar sayings: Avot de-Rabbi Nathan; Derech Erec 3;

2, Without the propitiation of the offended person one can not be pardoned on the Day of Atonement, the Yom Kippur. This is why it was customary to seek reconciliation before the day of Yom Kippur. As it is today.

Yoma 8,9:⁷ For the sins of men committed against God Yom Kippur is atonement, but the sins against fellow men are not forgiven until reconciliation is achieved.

Rabbi Eleazar ben Azaria (cca.100) repeated publicly „Be cleaned of all your sins committed against God!” This is how he understood 3Moses 16,30: „For on that day shall the priest make an atonement for you, to cleanse you, that you may be clean from all your sins before the Lord.” The sins committed against God by man will be atoned by the Great Day of Atonement, but the sins committed against the fellow man Yom Kippur will not redeem until man not reconciles his fellow man. More precisely, God forgives our sins committed against Him if we are repentant, but the sins committed against our fellow man He forgives only if we ourselves forgive our fellow man.

Yoma 87a: Rab Josef Rab Abbahunak (cca.300) made this opposition: Yom Kippur does not redeem the sins committed by man against his brethren. 1Samuel 2,25 says: „If one man sin against another, the judge shall judge him, then אֱלֹהִים is the deciding judge.” Who is אֱלֹהִים? He is the Judge! – That means that according the Scripture the Judge interferes when man sins against his fellow man. But what is it then Yom Kippur, the Day of Atonement serves for? The answer is, that this would be a problem only if the above mentioned part of the Scripture would end by saying: if man sins against God who could interfere for him, who could be a Judge there? As there is no adjudicator between God and man, the first part of the Scripture can not speak about an adjudicator either, we have to understand the part differently. The right answer would be: If a man sins against another man, but prays for his forgiveness, then God forgives him his sin. But when he sins against God, who is to ask forgiveness for him? The answer is, repentance and good deeds.

About the deed of asking forgiveness before the Day of Atonement, Yom Kippur, the Erubin 54a writes the following.: Rabba ben Josef ben Chama (+352) had a complain against Rab Josef (+333). When the night of Yom Kippur arrived, he said himself: I go and propitiate him! On his way he met his friend's servant who was just preparing a drink for him. The Rabbi said to him: Give it to me, let me prepare the drink for him. The servant gave him the cup, and he stirred the drink. Rab Josef, the offended, was blind, and he could not see what happened near him. But, when the blind Rab Josef tasted the drink, he said: This mixture resembles the mixture of Rabba ben

⁷ and SLv 1630 (324a)

Joseff ben Chama! Previously Rabba Rab Josef was a pupil of Rabba ben Josef Chama, thus he frequently had the chance to prepare the drink for his master. Then Rabba ben Josef ben Chama started to talk: This is me! then Rabba Rab Josef said: You can not sit down until you explain to me the meaning of 4Moses 21,18! the Talmud does not speak about the way of reconciliation, most probably the penitence was to explain a Biblical text.

Yoma 87a: Rab (+247) once had an affair with a butcher. When the butcher did not come to him before the day of Yom Kippur, he said to himself: I am going to him to reconcile with him! On his way he met Rab Huna, one of his pupils (+297). His pupil asked him: Where are you going Sir? He answered him: I wish to reconcile that and that person! His pupil thought that Rab is going to kill the offender. Rab continued his way and arrived to the butcher. The butcher was sitting just cutting a head of an animal in two. He lifted his eyes and saw Rab, then said to him: I despise you, we have a quarrel, and you still come to me? While he was cutting the head of the animal a bone sprang off the head, cut his throat and killed the butcher.

*

Matthew 6,12

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
And forgive us our debts,
ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·
As we forgive our debtors!

Luke 11,4

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,
And forgive us our sins,
καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
As we also forgive every one that is indebted to us,

Matthew 6,14

Εὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν,
ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος·
For if you forgive men their trespasses,
Your heavenly Father will also forgive you in Heaven!

Matthew 6,15

ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις,
οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.
But if you forgive not men their trespasses,
neither will your Father forgive your trespasses!

The prayer of Our Father, present in the New Testament Scriptures, in the Gospel texts of Matthew and Luke, carries the same theology that was preserved by contemporary Jewish literature, thus also by the Talmud, and speaks about the same practice that is observed even in our time by contemporary Jewry preceding the day of Yom Kippur. The prayer asks for the remission of punishment for our sins, as we also forgive the trespasses of our fellow man against us. That is, the order here is the same, first we have to arrange our difficulties with the others, and only after this can God release the punishment for our sins.

One of the subjects of the Torah shebal Pe, the Oral Tradition, that is of the Talmud and the connected Jewish literary sources was the subject of the retrieval of sins. It is selfunderstood that for the Jesus of Nazareth repentance and metanoia was also a basic subject, as the Kingdom of Heaven was near. The sins committed against God will be forgiven if we have a contrite heart, but the sins committed by man against other man can be forgiven only if we forgive our fellow man. The text of the Gospel of Matthew seems to relate to a concrete act, it literally speaks about bringing your gift to the Altar only after returning and recociling with your fellow man. Only after doing this can you bring your gift to the altar.

BIBLIOGRAPHY

- Bartha Tibor: Keresztyén bibliai lexikon. Budapest, 1993.
- Hermann L. Strack-Paul Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus talmud und Midrasch. München, 1926.I.282–288.
- John J. Pilch: Galatians and Romans. Collegeville Bible Commentary 6. Minnesota, 1983.
- <http://ujszov.hu/>
- <http://www.jewishencyclopedia.com/>
- <https://www.jewishvirtuallibrary.org/babylonian-talmud-full-text>
- <https://www.talmud.de/tlmd/category/schriften/talmud/talmud-uebersetzung/>
- <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Jastrow//>
- <http://mek.niif.hu/00100/00188/html/1mate.htm>
- <http://www.gff-szeged.hu/konyvtar/filestore/downloads/konyvtar/mate/>
- <http://www.biblia-tarsulat.hu/kommentar.html>
- <http://www.church-bg.eu/blog/online-bibliai-elemzo-oldalak-linkjei/>

RITUELLE STATION AM ENDE EINER OPFERVOLLEN ZUSAMMENARBEIT (2TIM 4,6–8)

Ich wählte einen der bekanntesten, am öftesten zitierten und auch mit der Frage des Ritus und Opfers zusammenhängenden Locus des *Corpus Paulinum* zum Thema meines Aufsatzes. Was den Ritus betrifft, gilt meine Aufmerksamkeit nicht so sehr den rituellen Vorschriften der alttestamentlichen oder paganen Opferdarbringung – diese behandle ich nur, soweit es unbedingt nötig ist –, sondern vielmehr der Beschreibung des menschlichen Verhaltens in Todesnähe, im Angesicht des Todes.

Die drei zu behandelnden Verse bieten allerlei Interessantes zur Untersuchung.

⁶Denn ich werde schon ausgegossen als Trankopfer und die Zeit meines Aufbruchs ist nahe. ⁷Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue (den Glauben) bewahrt. ⁸Schon jetzt liegt für mich der Kranz der Gerechtigkeit bereit, den mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tag geben wird, aber nicht nur mir, sondern allen, die sein Erscheinen ersehnen.¹

Bemerkenswert, interessant sind mehrere Einzelheiten: (1) die erstaunlich prägnante und selbstsichere Zusammenfassung einer Laufbahn, entweder als Element eines Abschiedsbriefes oder eines Testaments; (2) die zwei speziellen Ausdrücke im Brief: das „Ausgegossenwerden als Trankopfer“ (σπένδομαι), bzw. der Tod als Herannahen „des Umziehens / Aufbruchs“ (ἀνάλυσις, -έως); (3) das Erleben und Meistern des Lebens, dieser Sendung als Wettkampf und Gefecht; (4) nicht zuletzt der stilistisch meisterhafte Aufbau dieser Verse vom abstraktesten Symbol ausgehend über vermittelnde Metapher hindurch bis zum konkreten Bekenntnis, das der eigentliche Nachlaß des Paulus ist.

¹ ⁶ Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφύσθηκεν. ⁷ τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα. ⁸ λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτῆς, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσιν τοῖς ᾠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.

(1) Jeder ist einverstanden² damit, daß dieser Brief als Abschiedsbrief des Paulus gelte und als solcher zugleich auch sein Testament³ sei, da die Zeit seines Aufbruchs schon nahe ist.⁴ Im klassischen Latein bedeutet „testamentum“ soviel, wie ‚letzter Wille‘, ‚Vermächtnis‘. Diesen Aspekt der „letzten Wille“ verstehe ich unter „ritueller Lebensstation“. Denn die Sterbenden, die sich ans Sterben Vorbereitenden, die die Nähe des Todes schon spüren, halten vorm Ende inne, blicken auf ihr Leben zurück, legen alles zusammen. Im konkreten und im übertragenen Sinne gehen sie durch, was sie an Werten und Tugenden vorzuweisen haben, bzw. was ihnen an Unvollkommenheiten und Lasten anzurechnen sei. Sie verfügen über ihr Besitz und Habe in ihrem Vermächtnis, und sie geben ihre geistlichen Werte, ihr Wissen, ihre Lebenserfahrung als ihre letzte Unterweisung weiter an Nachfolger, Schüler, Anhänger. In 2Tim 4 klingt dieses „Vermächtnis“ eigenartig, ja ungewohnt.

Wir lesen ja in V7: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue bewahrt.“ Das klingt, als hätte er überhaupt keine Bedenken, schon fast mit dem prallen Selbstbewußtsein einer Renaissancepersönlichkeit zieht er das Fazit. Und obwohl dieses Renaissance-selbstbewußtsein tief in der Antike wurzelt, müssten wir doch im Zeitalter des Paulus – und in den Jahrhunderten der klassischen und hellenistischen Antike vor ihm – nach Parallelen suchen und sie auffindig machen. Umso mehr, da dem jungen Saul – als Sohn einer reichen Familie mit römischem Bürgerrecht – eine sehr gründliche Erziehung zuteil wurde, wodurch er zu einem gebildeten Pharisäer mit weitem Blick wurde, der mit Hilfe seiner breiten Sprachkenntnissen auch in der griechisch-römischen Welt heimisch war. Sein Abschiedsbrief, Testament ist in V7 doch sehr eigenartig formuliert: statt Segen lesen wir eher ein Zeugnis über sich selbst, vermischt mit Abschiedsworten, weisen Ratschlägen und konkretem Vermächtnis. So einem festen Selbstbewußtsein, so einer treffenden Selbstreflexion bin ich in keinem anderen antiken Testament/Abschiedsbrief begegnet, obwohl natürlich auch der Mensch der klassischen Antike sehr selbstbewußt auftrat, stolz auf sich und auf seine Taten war, aber sein Stolz zeigte sich anders, viel konkreter, als hier. Dichter, Künstler rühmen sich derzeit mit ihrem Talent⁵; Politiker, Staatsmänner mit ihren weltumstürzenden Taten, Bauten und Spenden⁶; und die Erben können sich im Namen der verstorbenen Vorfahren rühmen mit ihren glorreichen Taten und ihrem Nachlass⁷. Aber der Paulus in 2Tim 4 ist nicht auf seine Klugheit, auf sein Talent, auf seine konkreten Taten stolz – zumindest zählt er diese hier nicht auf –, sondern vergleicht sein ganzes

² Zumindest jene Wissenschaftler, die die paulinische Verfasserschaft nicht ablehnen.

³ Vgl. ACg 20,17–35.

⁴ καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν. Vorbild dieser Formulierung ist Phil 1,23: τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι.

⁵ Z. B. Horaz: *Carminum Liber Tertius XXX*.

⁶ Z. B. *Res gestae divi Augusti*.

⁷ Z. B. *laudatio funebris*, *elogium*, *epitáfium*.

Leben in einem einzigen alltäglichen Bild mit *Wettkampf* und *Gefecht*: all dies sein Tun sei vorbildhaft, und damit rühmt er sich. Es müssen aus diesem Leben nicht einzelne Momente, Taten, Ergebnisse hervorgehoben werden: sein ganzes Leben als solches ist Muster, Testament, Nachlass.

Was ermächtigt Paulus dazu, so zu prahlen? Einzig und allein die *Gnade Gottes*, von der wir in Röm 15,15b–17⁸ lesen, und auf die er sich auch in 2Kor 1,12⁹ bezieht. Und es ist auch das dritte Element des Vermächtnisses zu benennen, der *Glaube* (die *Treue*), der Kraft dazu verlieh, in den *Gefechten* auszuhalten, den *Wettkampf* zu Ende zu laufen. Denn womit rühmen sich die Pharisäer, was halten sie in ihrem Leben für beispielhaft und nachahmenswert, wodurch wollen sie das Wohlwollen Gottes erreichen? Mit ihrer menschlichen Leistung, mit den Taten des Gesetzes, mit den Vorschriften und den Sitten, also mit dem minutiösen, genauen, unveränderten Einhalten des Ritus. Paul hält diese Auffassung für falsch: „Wo bleibt da noch das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens“ (Röm 3,27). Das Licht dieses *Glaubens* strahlte im und übers apostolische Leben des Paulus.

„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15) So spricht Jesus an seine Hörschaft. Diesem Aufruf folgte zweifellos Paulus am treuesten, am entschlossensten und am ehesten ohne Vorbehalte. Darüber geben seine Briefe Zeugnis (z. B. 1Kor 9,19–27¹⁰), und auch die zum Teil auch über ihn Zeugnis ablegende *Apostelgeschichte* (seine Bekehrung in 9,1–30).

⁸ ^{15b}Ich tat es kraft der Gnade, die mir von Gott gegeben ist, ¹⁶damit ich als Diener Christi Jesu für die Heiden wirke und das Evangelium Gottes wie ein Priester verwalte; denn die Heiden sollen eine Opfergabe werden, die Gott wohlgefällig ist, geheiligt im Heiligen Geist. ¹⁷In Christus Jesus kann ich mich also vor Gott rühmen.

⁹ ¹²Denn das ist unser Ruhm – und dafür zeugt auch unser Gewissen –, dass wir in der Welt, vor allem euch gegenüber, in der Aufrichtigkeit und Lauterkeit, wie Gott sie schenkt, unser Leben führten, nicht aufgrund menschlicher Weisheit, sondern aufgrund göttlicher Gnade.

¹⁰ ¹⁹Obwohl ich also von niemandem abhängig bin, habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. ²⁰Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. ²¹Den Gesetzlosen bin ich sozusagen ein Gesetzloser geworden – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. ²²Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten. ²³Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben.

²⁴Wisst ihr nicht, dass die Läufer im Stadion zwar alle laufen, aber dass nur einer den Siegespreis gewinnt? Lauft so, dass ihr ihn gewinnt! ²⁵Jeder Wettkämpfer lebt aber völlig enthaltsam; jene tun dies, um einen vergänglichen, wir aber, um einen unvergänglichen Siegeskranz zu gewinnen. ²⁶Darum laufe ich wie einer, der nicht zielloß läuft, und kämpfe mit der Faust wie einer, der nicht in die Luft schlägt; ²⁷vielmehr züchtige und unterwerfe ich meinen Leib, damit ich nicht anderen verkünde und selbst verworfen werde. – Ab V24 ist das Laufen um den unvergänglichen Siegeskranz ein Vorbild des 2Tim 4,7–8. Vgl. auch noch Phil 2,16: Haltet fest am Wort des Lebens, mir zum Ruhm für den Tag Christi, damit ich nicht vergeblich gelaufen bin oder mich umsonst abgemüht habe!

Der gesetzestreue Pharisäer Saul, der sich fest an den Buchstaben des Gesetzes geklammert hatte, bekehrte sich nicht nur und glaubte (am Evangelium), sondern opferte sein ganzes Leben diesem Evangelium, der frohen Botschaft, jenem von ihm selbst vertretenen und für einzig und allein richtig gehaltenen¹¹ Inhalt des Evangeliums, der Lehre Christi, deren Weitergabe und Verbreitung.

Die Gebote Christi zu befolgen verlangte ja dem Apostel sehr ernste Opfer ab: bedenken wir nur sein ständiges Unterwegssein, die zu bestehenden Entbehrungen, den ihn oft umgebenden Argwohn, das Nichtverstandenwerden und Feindseligkeiten (seitens der Juden, der Paganen, seiner eigenen Mitgefährten und auch seiner Schüler), hauptsächlich aber die Verfolgungen, Bestrafungen und Eingekerkertwerden (2Kor 11,16–33¹²).

Bis hierhin haben wir klargestellt, was der Grund des Selbstrühmens sein könnte. Jetzt suchen wir, was die Quelle dieses riesengroßen Selbstbewußtseins ist: der Glaube daran, daß das ihm eigene und von ihm verkündete Evangelium einen nicht vom Menschen erfundenen Inhalt hat; der Verfasser dessen sei auf keinen Fall er, Paulus selbst, und in das heilige Mysterium und in die heilige Lehre hätte ihn auch nicht einer

¹¹ 2Kor, 11,4: Ihr nehmt es ja offenbar hin, wenn irgendeiner daherkommt und einen anderen Jesus verkündet, als wir verkündet haben, wenn ihr einen anderen Geist empfangt, als ihr empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, als ihr angenommen habt.

Gal 1,6–8: Ich bin erstaunt, dass ihr euch so schnell von dem abwendet, der euch durch die Gnade Christi berufen hat, und dass ihr euch einem anderen Evangelium zuwendet. ⁷Es gibt kein anderes Evangelium, es gibt nur einige Leute, die euch verwirren und die das Evangelium Christi verfälschen wollen. ⁸Jedoch, auch wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündeten als das, das wir verkündet haben – er sei verflucht.

¹² ¹⁶Noch einmal sage ich: Keiner soll mich für einen Narren halten. Tut ihr es aber doch, dann lasst mich auch als Narren gewähren, damit auch ich ein wenig prahlen kann! ¹⁷Was ich hier sage, sage ich nicht im Sinn des Herrn, sondern, wenn es schon um das Prahlen geht, wie ein Narr. ¹⁸Da viele Menschen im Sinn dieser Welt prahlen, will auch ich einmal prahlen. ¹⁹Ihr lasst euch die Narren ja gern gefallen, ihr klugen Leute. ²⁰Denn ihr nehmt es hin, wenn euch jemand versklavt, wenn euch jemand ausbeutet, wenn euch jemand in seine Gewalt bringt, wenn jemand anmaßend auftritt, wenn euch jemand ins Gesicht schlägt. ²¹Zu meiner Schande muss ich gestehen: Dazu bin ich allerdings zu schwach gewesen. Wozu aber jemand den Mut aufbringt – ich rede jetzt als Narr –, dazu bringe auch ich ihn auf. ²²Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch. ²³Sie sind Diener Christi – jetzt rede ich ganz unvernünftig –, ich noch mehr: Ich ertrug mehr Mühsal, war häufiger im Gefängnis, wurde mehr geschlagen, war oft in Todesgefahr. ²⁴Fünfmal erhielt ich von Juden die vierzig Hiebe weniger einen; ²⁵dreimal wurde ich ausgepeitscht, einmal gesteinigt, dreimal erlitt ich Schiffbruch, eine Nacht und einen Tag trieb ich auf hoher See. ²⁶Ich war oft auf Reisen, gefährdet durch Flüsse, gefährdet durch Räuber, gefährdet durch das eigene Volk, gefährdet durch Heiden, gefährdet in der Stadt, gefährdet in der Wüste, gefährdet auf dem Meer, gefährdet durch falsche Brüder. ²⁷Ich erduldet Mühsal und Plage, viele durchwachte Nächte, Hunger und Durst, häufiges Fasten, Kälte und Nacktheit. ²⁸Um von allem andern zu schweigen, dem täglichen Andrang zu mir und der Sorge für alle Gemeinden: ²⁹Wer ist schwach und ich bin nicht schwach? Wer kommt zu Fall und ich werde nicht von brennender Sorge verzehrt? ³⁰Wenn schon geprahlt sein muss, will ich mit meiner Schwachheit prahlen. ³¹Gott, der Vater Jesu, des Herrn, er, der gepriesen ist in Ewigkeit, weiß, dass ich nicht lüge. ³²In Damaskus ließ der Statthalter des Königs Aretas die Stadt der Damaszener bewachen, um mich festzunehmen. ³³Aber durch ein Fenster wurde ich in einem Korb die Stadtmauer hinuntergelassen und so entkam ich ihm.

aus dem Zwölf eingeweiht – sondern Gott (Gal 1,1; 1Thess 2,3–4) und Jesus Christus (Gal 1,11–12) selbst. (Vielleicht ist in dieser Doppelformulierung zum ersten mal, zwar noch indirekt ausgesprochen, die Gleichheit von Gott und Jesus Christus ausgesagt.) Und diesem Glauben und dem von ihm selbst verkündeten Evangelium blieb Paulus sein ganzes Leben lang und um jeden Preis treu. Das bezeugt auch sein Brief an seinen geliebtesten Schüler, Timotheus (2Tim 2,8–9¹³). Kurz noch zurück zum Erlittenen: Paulus konnte ein so großes Opfer nur erbringen, weil er ganz sicher dessen war, das dieses verkündete Evangelium, die frohe Botschaft wahr und unerschütterlich ist.

(2) Wenn wir schon am Wort Opfer angekommen sind, gehen wir dem Gebrauch dieses Ausdruckes, hauptsächlich bei Paulus¹⁴ nach.

Er spricht in seinen Briefen oft vom Opfer, vom Darbringen eines Opfers. In den meisten Fällen benutzt er die folgenden Wörter (Substantive und Verben): θυσία, -ς – ‚Opfer‘, θύω – ‚opfern‘, παραδίδωμι – ‚übergeben, aushändigen, verraten‘, προσφορά, -ᾶς – ‚dargebotenes Geschenk‘, ‚Opfer‘, προσφέρω – 1) ‚hinbringen‘; 2) ‚[Gott am Altar als Opfer] darbringen‘, δαπανάω – ‚ausgeben, verbrauchen‘, ἐκδαπανάομαι – ‚völlig ausgeben, verbrauchen, aufopfern‘, ὀλοκαύτωμα, -τος – ‚Brandopfer‘, ἁμαρτία, -ς – ‚Sünde, Sühneopfer‘. Das in unserem Vers vorkommende Verb σπένδω – 1) ‚Trankopfer darbringen‘; 2) (übertr.) ‚das Leben opfern für‘ kommt aber im gesamten *Corpus Paulinum* nur zweimal vor, in den sonstigen neutestamentlichen Schriften überhaupt nicht.

Das Trankopfer (nesachim) galt im Alten Testaments als Nebenopfer, konnte also in sich nicht geopfert werden, nur im Anschluss an ein Brand-¹⁵, Blut-¹⁶ und Speiseopfer. Warum das hier interessant ist? Es kann nämlich sein, daß Paulus nicht zufällig

¹³ Gal 1,11–12: Ich erkläre euch, Brüder und Schwestern: Das Evangelium, das ich verkündet habe, stammt nicht von Menschen; ¹²ich habe es ja nicht von einem Menschen übernommen oder gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen. – Vgl. 1Thess 2,3–4: Denn wir predigen nicht, um euch irrezuführen..., ⁴sondern wir tun es, weil Gott uns geprüft und uns das Evangelium anvertraut hat... – 2Tim 2,8–9: Denke an Jesus Christus... gemäß meinem Evangelium, ⁹um dessentwillen ich leide bis hin zu den Fesseln...

¹⁴ Paulus konnte wegen seiner Abstammung und auch durch seine Missionsreisen die verschiedenen Opfergaben des Judentums sehr gut, aber er begegnete auch den heidnischen Opferkulten (vgl. Apg 14,11–15), so daß es nicht erstaunen kann, daß er in seinen Briefen die Opferterminologie sehr ausdifferenziert benutzt. Vgl. Hans-Josef Klauck, „Sacrifice and Sacrificial Offerings (New Testament)“, in David Noel Freedman ed., *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5: O–Sh, New York: Doubleday 1992, 888.

¹⁵ Brandopfer (Olah‘), z. B. 3Mos 6,23: völlige Hingabe an Gott, der durchs Brandopfer gepriesen wird von dem Ihm sich ganz unterwerfenden Menschen, der sich ausschließlich Ihm zuwendet (*Keresztény bibliai Lexikon*: <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztényen-bibliiai-lexikon-C97B2/a-a-C97B4/aldozat-C984E/#Lexikonok%5EKereszty-%C3%81ldozat>).

¹⁶ Blutopfer (Sebach‘), z. B. 1Sam 1,3ff: schafft Gemeinschaft, denn nur einige Stücke werden verbrannt, die übrigen Teile werden von der am Opfergottesdienst teilnehmenden Familie verzehrt. Mittels der am Altar verbrannten Teile entstand eine Gemeinschaft mit Gott, durch das Gegessene stärkte sich die Verbundenheit der am Mahl teilnehmenden Leute (*Keresztény bibliai Lexikon*).

zum Ausdruck *σπένδομαι* gegriffen hat, sondern mit diesem Wort und mit seinen Nebenbedeutungen eventuell mehr ausdrücken wollte, daß er einfach sein Leben hingibt.

Wenn nämlich laut alttestamentlichem Trankopfer Paulus' Märtyrium als Nebenopfer aufgefasst werden sollte, dann müsste es auch ein Hauptopfer geben. Um in dieser Frage klarer zu sehen, haben wir folgende Wörter der neutestamentlichen Briefliteratur, besonders des *Corpus Paulinum* untersucht: *όλοκαύτωμα*, -τος (n.); *θυσία*, -ς (n.); *προσφορά*, -άς (n.); die Verbform desgleichen *προσφέρω* (v.); sowie *παραδίδωμι* (v.). Mit letzterem wird in den Evangelien und in der *Apostelgeschichte* oft der Verrat an Jesu ausgedrückt, sowie seine Leiden und Hinrichtung, bzw. das Verfolgtsein und Märtyrium seiner Jünger; an einigen Stellen gebraucht auch Paulus das Wort in seinen Briefen in dieser Bedeutung.

Das Wort „Brandopfer“ ist jetzt nicht relevant (kommt nur zweimal vor, im *Hebräerbrief*, und hat dort kein Bezeichnetes); die anderen Ausdrücke (s. Fußnote 16) kommen 18-mal vor im Kontext des *Römer*-, *Galater*-, *Epheser*-, *Philippenerbriefes* (und im *Hebräerbrief*) auf einer Weise, daß sie auch konkret benennen, was das Opfer ist¹⁷. Von diesen 18 Fällen ist das Opfer in 15 Textstellen Jesus Christus¹⁸ (er ist Objekt und Subjekt des Opfers zugleich), in 3 Fällen¹⁹ sind Objekt des Opfers die Gläubigen, bzw. ihr Glaube an Jesus Christus, an das einzige wahre Opfer.

¹⁷ *θυσία*, -ς Röm 12,1; Eph 5,2; Phil 2,17; Hebr 8,3; 9,23; 9,26; 10,12
προσφορά, -άς Röm 15,16; Eph 5,2; Hebr 10,10; 10,14
προσφέρω Hebr 8,3; 9,14; 9,28; 10,12
παραδίδωμι Gal 2,20; Eph 5,2; Eph 5,25.

¹⁸ Gal 2,20: ... καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν.
 Eph 5,2: ... καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας.

Eph 5,25: ... καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς.
 Hebr 8,3: πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται· ὁθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ.

Hebr 9,14: ὅς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμῶν τῷ θεῷ.

Hebr 9,23: αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια ἡμῶν ἵνα θυσίαι παρὰ ταῦτα.

Hebr 9,26: διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωτα.

Hebr 9,28: οὕτως καὶ ὁ χριστός, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας.

Hebr 10,10: διὰ τῆς προσφοράς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.

Hebr 10,12: οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν.

Hebr 10,14: μιὰ γὰρ προσφορά τέτελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους.

¹⁹ Röm 12,1: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ... παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζώσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.

Röm 15,16: ... ἵνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Phil 2,17: Ἐγὼ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν ...

Diesen Befund können wir so interpretieren, daß Paulus sein Märtyrium als „Nebenopfer“ dem von Jesus unterordnet²⁰, da der Kreuzestod Christi das vollkommene Sühneopfer sei, vom Vater selbst verordnet²¹, das Zentrum der Erlösung. Jesus gab nämlich sein Leben für die ganze Welt, mit dem Aufopfern des eigenen Blutes vernichtete er die Sünde, als Hohepriester opferte er sich selbst für das Volk²², erlöste alle Menschen. Da Jesus das Gesetz erfüllt hatte, machte er alle früheren Riten überflüssig, und rief einen neuen Kult ins Leben²³. Paulus' Opfer (sein nahe stehendes Märtyrium) ist aber fast nichts im Vergleich mit dem universalen und transzendenten Opfer Jesu, nur ein kleiner Beitrag²⁴ zum eigentlichen Opfer, oder eher eine erhoffte Anteilnahme am wahren Opfer, ohne das Paulus' Opfer an sich gar nicht zu verstehen ist.

²⁰ Vorbild dessen könnte Phil 3,10 [Christus will ich erkennen ... und die Gemeinschaft mit seinen Leiden, indem ich seinem Tod gleich gestaltet werde], dazu fand ich aber keine Bezüge in der Fachliteratur. In seinem Beitrag an dieser Konferenz kam aber Endre Horváth – über andere Wege – zu einem in etwa ähnlichem Ergebnis. Er versteht nämlich Phil 2,17 – mit einem Blick auf Röm – als Teilnahme des Paulus an Christi Leiden, als gemeinsames Kreuztragen mit Jesus. Ganz exakt sagt er: „Christus gibt seinem menschlichen Partner die Möglichkeit, sein Kreuz mitzutragen.“

²¹ Röm 8,32 [Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?].

²² Hebr 9,22–26 [²²Fast alles wird nach dem Gesetz mit Blut gereinigt, und ohne dass Blut vergossen wird, gibt es keine Vergebung. ²³Durch solche Mittel müssen also die Abbilder der himmlischen Dinge gereinigt werden; die himmlischen Dinge selbst aber erfordern wirksamere Opfer. ²⁴Denn Christus ist nicht in ein von Menschenhand gemachtes Heiligtum hineingegangen, in ein Abbild des wirklichen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt vor Gottes Angesicht zu erscheinen für uns; ²⁵auch nicht, um sich selbst viele Male zu opfern, wie der Hohepriester jedes Jahr mit fremdem Blut in das Heiligtum hineingeht; ²⁶sonst hätte er viele Male seit der Erschaffung der Welt leiden müssen. Jetzt aber ist er am Ende der Zeiten ein einziges Mal erschienen, um durch sein Opfer die Sünde zu tilgen.]; 10,5–9 [Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir bereitet; ⁶an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen. ⁷Da sagte ich: Siehe, ich komme – so steht es über mich in der Schriftrolle –, um deinen Willen, Gott, zu tun. ⁸Zunächst sagt er: Schlacht- und Speiseopfer, Brand- und Sündopfer forderst du nicht, du hast daran kein Gefallen, obgleich sie doch nach dem Gesetz dargebracht werden; ⁹dann aber hat er gesagt: Siehe, ich komme, um deinen Willen zu tun. Er hebt das Erste auf, um das Zweite in Kraft zu setzen.].

²³ Vgl. vorerst Mk 12,32–33 [Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm: Sehr gut, Meister! Ganz richtig hast du gesagt: Er allein ist der Herr und es gibt keinen anderen außer ihm ³³und ihn mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist weit mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer.], dann Mt 12,6–7 [Ich sage euch: Hier ist Größeres als der Tempel. ⁷Wenn ihr begriffen hättet, was das heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer, dann hättet ihr nicht Unschuldige verurteilt.] sowie auch Jo 4,21–24 [Jesus sprach zu ihr: Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. ²²Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden. ²³Aber die Stunde kommt und sie ist schon da, zu der die wahren Beten den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. ²⁴Gott ist Geist und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten.].

²⁴ Unter „Beitrag“ verstehe ich hier nicht eine Ergänzung, als wäre Christi Opfer nicht vollkommen, sondern vielmehr als Zuneigung, Hinwendung, völlige Anteilnahme ganz bis zum Selbstaufopfern – im vollen Sinne des Wortes also als „Teil-Nehmen“ und „Anteil-Nehmen“ im und am Leid und Schmerz.

Aber Paulus stellt seinen Tod als „Nebenopfer“ genauso auch neben das „Hauptopfer“ des Lebens der Gläubigen (Röm 12,1; 15,16) und des Glaubens der Gemeinde an den Sohn Gottes (Phil 2,17) ein²⁵. Diese bescheidene Einstellung seines Märtyriums sei zugleich der Stolz von Paulus, da sein Leben als Trankopfer doch ans Altar des wahren und unwiederholbaren Opfers ausgegossen wird.

Bisher betrachteten wir die Frage vom Subjekt, bzw. Objekt des Opfers her. Nun möchten wir untersuchen, für wen dieses Opfer dargebracht wird. Das Opfer Christi wurde im vollen soteriologischen Sinne „für viele“²⁶, „für alle“²⁷ dargebracht, als pures Gnadengeschenk; Paulus' Opfer aber für die Befolger des Evangeliums und für ihren Glauben an Christus²⁸, den sie zur Annahme der Gnade, zum Heil brauchen. Die Rückbindung an das Opfer Jesu Christi ist also die göttliche Gnade und der Glaube an den diese Gnade annehmenden Christus.

Auch die Praxis des antiken Trankopfers kann die vorgreifende paulinische Todesauffassung als Trankopfer erhellen. Denn in der griechisch-römischen Kultur gab es das Trankopfer (*libatio*), es war sogar ziemlich verbreitet, war aber nicht unbedingt an ein anderes Opfer gebunden, sondern konnte gut auch alleine bestehen. Und nicht nur Göttern wurden solche Opfer dargebracht, sondern auch Helden und Toten. Und später sogar beim Segensspruch, beim Schließen eines Vertrages oder beim Treffen eines Abkommens fand Libation statt, d. h. es wurde ein wenig Wein auf die Erde gegossen²⁹. Wenn wir all dessen bewußt sind, und auch noch auf die Meinung von

²⁵ Vö. Hans-Josef Klauck, „Kultische Symbolsprache bei Paulus“ in H. J. Klauck (Hrsg.) *Gemeinde-Amt-Sakrament (Neutestamentliche Perspektiven)*, Würzburg: Echter 1989, 355–356; Ders., „Sacrifice and Sacrificial Offerings“ (New Testament), in David Noel Freedman ed., *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5 O–Sh, 889; Otto Michel „szpendomai“ in Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich eds., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 7, Stuttgart: Kohlhammer 1932, 536 [27–28]. Paulus vollbringt einen priesterlichen Akt am Opferaltar des Glaubens der Gläubigen, wo er zugleich das Trankopfer isei. Schmitz interpretiert das als *nomina actionis* (Otto Schmitz, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr 1910, 232), Johannes Weiss laut Röm 1,9 und 15,16 als den priesterlichen Dienst abschließendes Trankopfer (Weiss, Bernhard, *Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 11. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht⁷ 1902). Lightfoot meint, die Gläubigen in Philippi seien die Priester, ihr Glaube oder ihre aus dem Glauben erwachsenen Taten das Opfer, und Paulus' Lebensopfer die darauf folgende Libation (Joseph Barber Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*. London: Macmillan 1903, 119).

²⁶ Z. B. Mt 20,28; Mk 10,45 [Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.], Mt 26,28; Mk 14,24 [...das für viele vergossen wird] – πολλῶν.

²⁷ Z. B. 2Kor 5,14 [...einer ist für alle gestorben...]; 5,15 [Er ist aber für alle gestorben]; 1Tim 2,6 [der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle]; Hebr 2,9 [es war nämlich Gottes gnädiger Wille, dass er für alle den Tod erlitt] – πάντων.

²⁸ Phil 2,17, Röm 15,16.

²⁹ Vgl. ‚Opferdarbringung‘ in Pecz Vilmos szerk., *Ókori lexikon*. Budapest: Franklin Társulat 1902–1904 (<https://mek.oszk.hu/03400/03410/html/341.html>): Das am meisten dargebrachte blutlose Opfer war das Trankopfer (σπονή, libatio), mit Wein, Wasser, Honig, Milch und Öl. Der Wein

Lorenz Oberlinner hören (demnach Paulus als Vorbild und als Autorität vor der Gemeinde stand, und daß diese Situation literarisch als eine über sich sprechende und ehrende Rückerinnerung dargestellt wird³⁰) und uns auch die Formulierung von Norbert Brox einprägen („Paulus macht sich hier selbst zum Inhalt der Predigt“³¹), dann können wir auf das Lebesntrankopfer (*spendomaí*) des Paulus ganz anders schauen. Uns kann beim Untersuchen der eigenartigen paulinischen Metaphersprache auch der vage Gedanke kommen, daß die „Selbstlibation“ des Paulus zum einen auch die Großartigkeit, die Ehrwürdigkeit seines Todes mitumfaßt, zum anderen auch sein Segen an die Gemeinde, das er durch sein Abschiednehmen, durch sein Testament vermittelt.

Denn „die Zeit meines Aufbruchs [*ἀνάλυσις, -έως*] ist nahe“³². Und in diesem gleichen V6 treffen wir wieder auf einen seltsamen und eigenartigen, nur bei Paulus vorkommenden Ausdruck (genauso, wie beim „Ausgegossenwerden als Trankopfer“). Nicht die Todesstunde sei nahe, sondern die Zeit seines „analysis“. Und sie ist gar nicht einfach nahe, sondern steht bereit, kommt an, ist da – wenn wir möchten: es ist so „verordnet“ –, denn das Verb *ἔφেষτηκεν* steht genauso im Praesens Perfect, wie die drei Verben des nächsten Verses [*ἡγώνισμαι, τετέλεκα, τετήρηκα*]. Nicht vom Tode spricht der Apostol, nicht vom *Abschluß* des Lebens, sondern vom ‚Wegziehen‘ (von einer Stelle auf eine andere), vom ‚Loslösen‘ (des Schiffes im Hafen), von einer ‚Befreiung‘ (vom Joch, von den Fesseln – weg ins freie Leben hinein). Das alles heißt: hier *beginnt* etwas, ein *neues Leben*, das *ewige Leben*; die Hoffnung auf das *Verbleiben bei Christus* strahlt hier uns auf³³. Für den gut gekämpften Kampf und den vollendeten Lauf liegt der Kranz (V8) schon bereit, ja er wird mehr als gehofft: er steht schon sicher.

war oft auch Ergänzung zum Brandopfer, damit die Göttlichkeit nicht nur zu essen, sondern auch etwas zu trinken bekommt. Im Alltag kam das Trankopfer sehr oft vor: am Anfang eines Gastmahles kam es einem christlichen Segen gleich; Trankopfer wurden auch dargebracht vor einer längeren Reise für die glückliche Heimkehr (Hom. Il. 24, 283), für den Erfolg eines Unternehmens (Hom. Il. 9, 177. 16, 225. 24, 306); ein Trankopfer besiegelte auch ein Bündnis, einen Vertrag, einen Waffenstillstand (Hom. Il. 3, 295).

³⁰ Lorenz Oberlinner: *Die Pastoralbriefe, Zweiter Timotheusbrief* [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament XI/2]. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1995, 165.

³¹ Vgl. noch 1Tim 1,12–17; 2,7; 2Tim 1,3.11 in Oberlinner, *s.o.*, 165, Fußnote 47.

³² *ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφেষτηκεν.*

³³ Nach Weiser ist der Ausdruck *analysis* eine einfache, oft gebrauchte Todesmetapher, die Paulus auch hier verwendet. Das soll bei ihm weder die euphemistische Verharmlosung der Todesleiden, noch die Abwertung des irdischen Lebens bedeuten, sondern vielmehr die Aufwertung des „mit-Christus-Seins“ (im Jenseits) (Weiser, Alfons, *Der 2. Brief an Timotheus / zur Beispieleseite 2. Timotheus 2,22–26*. [EKK 16/1] Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag / Neukirchener Verlag 2003, 305–306). Nach White ist die Annahme eines jeden Metaphers hier völlig überflüssig: es geht um nichts anderes, als Todesnähe (Newport J. D. White, *The First and Second Epistles to Timothy and the Epistle to Titus*, The Expositor's Greek Testament IV. New York: George H. Doran Company 1897; repr. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company 1974, 178).

(3) „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue bewahrt.“ Wie ich schon ganz am Anfang klargestellt habe, können wir in diesem Vers eine erstaunlich sichere und selbstsichere Lebenszusammenfassung lesen, obwohl der Sprecher an der Grenze von Leben und Tod steht. Paulus zeigt sich fast makellos³⁴, er kann sich ohne Gewissensbisse auf den Tod vorbereiten, da er alles getan hat und so getan hat, wie es von ihm erwartet wurde.

Die Metapher der eigenen Lebensaufgabe und der anvertrauten Sendung kommen bei Paulus oft vor: Gefecht/Wettkampf³⁵ [kämpfen/am Wettkampf teilnehmen³⁶], (Lauf)bahn³⁷ [erfüllen/laufen³⁸]. Er benutzt sie regelmäßig sowohl um sich selbst zu rechtfertigen³⁹, als auch um seine Lehre zu veranschaulichen oder seine Gemeinden anzuspornen⁴⁰. Diese waren für die Antike völlig selbstverständlich, da das Trainieren des Körpers und die Wettkämpfe in ihrem Alltag eine wichtige Rolle spielten. Man begegnete solchen Bildern damals sowohl in literarischen Werken, philosophischen Gedankengängen, als auch in öffentlichen Reden. So war diese Redeweise sehr nützlich für Paulus bei der Verkündigung des Evangeliums, in der Unterweisung darüber.

In Gal 2,2 und Phil 2,16 hofft erst Paulus darauf, daß sein Laufen, seine Bemühung nicht umsonst sei⁴¹; in 1Kor 9,26, Kol 1,29 und 2,1 berichtet er vom gerade stattfindenden Wettkampf⁴²; in 2Tim 4,7 zeigen aber die Verbformen schon, daß sein Wunsch erfüllt wurde, der Kampf gekämpft wurde und der Sieg erbracht ist⁴³. Aus dem nächsten Vers erfahren wir nämlich: „jetzt liegt für mich der Kranz der Gerechtigkeit bereit“⁴⁴. Und was ist die Frucht dieses seines Sieges? Der Glaube selbst, den der Apostel unter allen Umständen treu bewahrt hat, und gemäß seiner Sendung auch unter den Heiden unter allen Umständen verbreitet hat.

³⁴ Vgl. Oberlinner, *s.o.*, 161–162; nach Brox und Wanke strahlt hier schon der Glanz des am Ziel angekommenen Paulus' (a.a.O. Fußnote 35., 36).

³⁵ ἄγών, -ῶνος.

³⁶ ἀγωνίζομαι.

³⁷ δρόμος, -ου.

³⁸ τελέω, τρέχω.

³⁹ Apg 20,24; 1Kor 9,26; Gal 2,2; Phil 1,30; 2,16; Kol 1,29; 2,1; 1Tess 2,2; 1Tim 4,10; 2Tim 4,7.

⁴⁰ Phil 1,30; 2,16; 1Kor 9,24.25; 1Tim 4,10; 6,12.

⁴¹ μή πως εἰς κενὸν τρέχω [coni. imperf.] ἢ ἔδραμον [ind. aor.]; λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἔμοι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα [ind. aor.].

⁴² ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω [praes. impf.] ὥς οὐκ ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω [praes. impf.] ὥς οὐκ ἄερα δέρων; εἰς ὃ καὶ κοπιῶ [praes. impf.] ἀγωνιζόμενος [part. impf.] κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει; Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω [praes. impf.] ὑπὲρ ὑμῶν...

⁴³ τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσμαι [praes. perf.], τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα [praes. perf.].

⁴⁴ Vorbild dessen kann Phil 3,10–11 sein [Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung ... ¹¹So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen.]

Der „Glaube“ ist ein sehr zusammengesetzter Begriff bei Paulus. Er bezieht sich auf: 1) Gott [seine Kraft, Liebe, Gnade, heilbringende Absicht] (1Thess 1,8: überall ist euer Glaube an Gott bekannt geworden; Kol 2,12: durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat; 1Tim 6,12: ... zu dem du berufen worden bist); 2) die Person Jesu Christi, der Sohn Gottes ist (Röm 3,22: durch Glauben an Jesus Christus; Gal 2,20: Was ich nun im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes); 3) Christus, der Heiland ist (1Tim 1,15: Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten); 4) und der auch Sühneopfer ist im Glauben (Röm 3,25: Ihn hat Gott aufgerichtet als Sühnemal – wirksam durch Glauben – in seinem Blut; Röm 5,2: Durch ihn haben wir auch im Glauben den Zugang zu der Gnade erhalten). 5) die Lehre Jesu, das Evangelium (Röm 10,17: So gründet der Glaube in der Botschaft, die Botschaft aber im Wort Christi; 1Kor 15,14: dann ist unsere Verkündigung leer, leer auch euer Glaube; 2Kor 4,13: in der Schrift heißt: Ich habe geglaubt, darum habe ich geredet. Auch wir glauben und darum reden wir; Phil 1,27: ihr... einmütig für den Glauben an das Evangelium kämpft); 6) das ewige Leben (1Tim 6,12: Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, zu dem du berufen worden bist und für das du vor vielen Zeugen das gute Bekenntnis abgelegt hast!).

(4) Untersuchen wir nun auch die stilistischen Merkmale des Abschiedsbriefes/Testamentes! In unseren drei Versen ist die Schönheit der Komposition in ungewohnter Dichte zu greifen.

Für die als Nachlaß geltenden Abschiedsbriefe sind folgende drei Zeitebenen charakteristisch. 1) Gegenwart: der Verfasser des Briefes liegt im Sterben oder weiß von seinem nahen Tod; das gibt den Grund dafür, sich zu verabschieden und ein Vermächtnis zu machen; 2) die Vergangenheit: Rückblick aufs Leben, Nachlass zusammenstellen; dadurch werden seine Worte gewichtig, das berechtigt ihn zur Übergabe des Nachlasses; 3) die Zukunft: der positive Ertrag wird aufgezeigt, soweit sich die Erben des Nachlasses würdig erweisen; hier kann eine Botschaft, eine Weisheit, ein Segen an die Angesprochenen stehen⁴⁵. In unseren drei Versen aus 2Tim ist es auch nicht anders. V6 ist die Gegenwart: Paulus' ist es klar, daß er bald stirbt, er wird ja eben jetzt als Trankopfer ausgegossen (*praesens imperfectum*), die Zeit seines Umzugs, seiner Ablösung, Befreiung (=Tod) ist da (*praesens perfectum*). V7 ist die Vergangenheit: Paulus hat alles getan, was ihm Jesus zugewiesen hatte, er erfüllte restlos seine Sendung, verrichtete seine Aufgabe, daran sollte nichts und es kann ja auch nichts

⁴⁵ Da wir es stilistisch mit einer Abschiedsrede zu tun haben, bestehen enge Parellelen an App 20,17–35. Die Gemeinsamkeiten stammen aus der „Gattung der testamentarischen Abschiedsrede“ mit den Motiven a) der Sprecher weiß um seinen nahen Tod; b) er blickt auf sein Leben zurück; c) dann schaut er in die Zukunft und erteilt Mahnungen an die ihm Nahestehenden (Oberlinner, *s.o.*, 152.). Laut Weiser sind diese die stilistischen Merkmale der Testamentliteratur (*s.o.*, 304–305).

mehr geändert werden (dreifaches praesens perfectum). V8 ist die Zukunft: der Siegeskranz liegt für Paulus schon bereit, er wird ihn am Ziel angekommen wird er ihn auch bekommen (futurum); aber noch wichtiger ist, daß nicht nur er, sondern alle, die dem Nachlass des Apostels gemäß aufs Kommen des Herrn warten, würdig sein werden, diese Erbe zu bekommen⁴⁶.

Nicht nur inhaltlich, sondern auch stilistisch ist 2Tim 4,6–8 beachtenswert. Die poetischen Bilder gehen vom Abstrakten in Richtung Konkretes. Die an differenzierte, reiche Assoziationen anspielenden Ausdrücke (spendomai, analysis) – die sehr weite alttestamentliche, antike, hellenistische, urchristliche und frühe gnostische kulturelle Hintergründe haben – starten mit ihrer eigenartigen Todessymbolik, den Gedankengang dramatisch kraftvoll und würdevoll einleiten, an Person, Leben, Abschied und Tod des Paulus' Bezug nehmend⁴⁷. Die Sportbilder des nächsten Verses haben weite literarische Vorläufer und Parallelen, sind aber viel „bodenständiger“ und so leichter zu verstehen, da sie an die alltägliche Praxis anspielen. Die Aussage, „ich habe die Treue (den Glauben) bewahrt“ ist sehr kompakt und ganz konkret: das ist das Wichtigste im Brief, das ist der Höhepunkt, eine eindeutige Nachricht an Timotheus und seine Mitbrüder⁴⁸. Der Glaube und die Treue zum Glauben sind das Vermächtnis des Paulus. Der Glaube kann nicht weiter detailliert werden, es ist nicht mehrdeutig, es ähnelt nichts anderem: der Glaube wird nicht von etwas anderem erleuchtet, er strahlt in sich selbst.

Natürlich hat mein ganzer Gedankengang nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen – im Anschluß an Michael Prior Joachim Jeremias, Gottfried Holtz, Pierre Dornier, Hans-Joseph Klauck –, daß der Verfasser der Verse 4,6–8 des zweiten Briefes an Timotheus der Apostel Paulus selbst sei⁴⁹. Falls es nicht so sei, wenn wir also davon aus

⁴⁶ Vgl. Hebr. 13,7 [Gedenkt eurer Vorsteher, die euch das Wort Gottes verkündet haben! Betrachtet den Ertrag ihres Lebenswandels! Ahmt ihren Glauben nach!]. Als würde das den untersuchten Versen von 2Tim ähnlich klingen.

⁴⁷ Weiser weist darauf hin, daß die gemeinsame Benutzung der beiden Todesmetapher – auch in Phil 21,7 – an beiden Stellen rhetorisch-literarisch ein tiefgründige, dramatisch formulierte Spitzenaussage aussprechen läßt, die zugleich würdevoll und andachtsvoll klingt (s.o., 306).

⁴⁸ Weiser macht uns aufmerksam darauf, daß die drei Verben in Praes. Perfekt und die doppelte Alliteration (ἀγωνά – ἡγωνισμαί, bzw. τετέλεκα – τετήρηκα) die pathetische Stilform weiterhin aufrechterhalten wird (s.o., 308).

⁴⁹ Zur Frage der Authentizität von 2Tim vgl. Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*. Budapest: Szent István Társulat 2019, 545–547; Benyik György: *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*. Szeged: JATEPress 2011, 452–453; Herbert Haag: *Bibliai Lexikon*. Budapest: Apostoli Szentszék Könyvkiadója 1989 (<https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-haag-lexikon-C8B18/p-C9420/pasztoralis-levelek-C944F/>). Robert A. Wild SJ, "The Pastoral Letters" in Raymond E. Brown SS; Joseph A. Fitzmyer SJ; Roland E Murphy Ocarms eds., *New Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall 1990, 891–893. Prior, Michael, *Paul the*

gingen, daß entweder ein Jünger von Paulus den 2Tim verfasst habe (das vertritt N. Brox, L. Oberlinner, U. Schnelle, J. Wanke oder A. Weiser), oder wir auf der Grundlage der paulinischen Urtextüberarbeitungskonzeption stünden (P. Stuhlmacher, U. Wilckens), dann bekommen die hier analysierten Verse eine ganz andere Beleuchtung. Dann wäre aus dem Testament eine sich erinnernde Predigt, aus dem Lebensfazit ein Vorbildstellen, aus den parainätischen Zukunftshinweisen das Ziehen einer Lehre aus dem schon Vergangenen⁵⁰.

LITERATUR

- Benyik György, *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*. Szeged: JATEPress 2011.
- Brox, Norbert, *Die Pastoralbriefe*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet ⁴1969.
- Brox, Norbert, „Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe“ in *Biblische Zeitschrift* 13. Leiden–Padernborn: Brill–Ferdinand Schöningh 1969, 76–94.
- Bulányi György, *Szent Pál teológiája I–VII*. Budapest: Bokorliget Kiadó 1995–1998.
<https://mek.oszk.hu/16600/16682>.
- Dornier, Pierre, *Les Épîtres Pastorales* [Sources bibliques 6]. Paris: Gabalda 1969.
- Dornier, Pierre, „Paul au soir de sa vie. 2Tim 4,6–8.16–18“ in *ASeign* 61 (1972): 60–65.
- Haag, Herbert, *Bibliai lexikon*. Budapest: Apostoli Szentszék Könyvkiadója 1989 (<https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-haag-lexikon-C8B18/p-C9420/pasztoralis-levelek-C944F/>).
- Häfner, Gerd, „Die Pastoralbriefe (1 Tim/2 Tim/Tit)“ in Martin Ebner, Stefan Schreiber (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament*. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2008, 450–473.
- Hanson, Anthony T., *The Pastoral Epistles*. (New Century Bible Commentary). Grand Rapids: Eerdmans 1982.
- Holtz, Gottfried, *Die Pastoralbriefe*. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986.
- Jeremias, Joachim, *Die Briefe an Timotheus und Titus*. (Das Neue Testament Deutsch 9) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁸1963.

Letter-Writer and the Second Letter to Timothy [JSNTS 23]. Sheffield: Sheffield Academic Press 1989, 91–112.

Jeremias, Joachim, *Die Briefe an Timotheus und Titus* [Das Neue Testament Deutsch 9]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁸1963; Holtz, Gottfried, *Die Pastoralbriefe* [Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13]. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986; Dornier, Pierre, „Paul au soir de sa vie. 2Tim 4,6–8.16–18“ in *ASeign* 61 (1972); Klauck, Hans-Josef, „Kultische Symbolsprache bei Paulus“ in H. J. Klauck (Hrsg.) *Gemeinde-Amt-Sakrament (Neutestamentliche Perspektiven)*, Würzburg: Echter 1989, 348–358; Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*. (The New Testament in Context. Valley Forge, PA: Trinity Press 1996, 1–36, 141–149.

Brox: Pastoralbriefe, Regensburg: Pustet 1969, 22–60; Anthony T. Hanson: *The Pastoral Epistles*, New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans 1982, 2–11.

Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe* [Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13]. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986.

⁵⁰ Vgl. das Zitat von Wanke, in Weiser s.o., 310, Fußnote 582.

- Johnson, Luke Timothy, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*. (The New Testament in Context. Valley Forge, PA: Trinity Press 1996.
- Keresztény bibliai lexikon I–II. Szerk.: Barthá Tibor. Budapest: Kálvin Kiadó 1995. (<https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztien-bibliai-lexikon-C97B2/>).
- Klauck, Hans-Josef, „Kultische Symbolsprache bei Paulus“ in H. J. Klauck (Hrsg.) *Gemeinde-Amt-Sakrament (Neutestamentliche Perspektiven)*, Würzburg: Echter 1989, 348–358.
- Klauck, Hans-Josef, „Sacrifice and Sacrificial Offerings“ (New Testament), in David Noel Freedman ed., *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5: O–Sh, New York: Doubleday 1992, 886–891.
- Kocsis Elemér, „Timóteus, Titusz levelek magyarázata” in *Jubileumi Kommentár*. Budapest: Kálvin Kiadó 1974, 287–306.
- Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*. Budapest: Szent István Társulat 2019.
- Lightfoot, Joseph Barber, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*. London: Macmillan 1903.
- Michel, Otto „szpandomai” in Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich eds., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 7, Stuttgart: Kohlhammer 1932, 536[27–28].
- Oberlinner, Lorenz, *Die Pastoralbriefe – Zweiter Timotheusbrief*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament XI/2/2. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1995.
- Pecz Vilmos (szerk.), *Ókori lexikon*. Budapest: Franklin Társulat 1902–1904 (<https://mek.oszk.hu/03400/03410/html/>).
- Prior, Michael, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy* [JSNTS 23]. Sheffield: Sheffield Academic Press 1989.
- Schmitz, Otto, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr 1910, 232.
- Schnelle, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*. UTB. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1999, 341–377.
- Wanke, Joachim, „Der verkündigte Paulus der Pastoralbriefe“ in W. Ernst u.a. (Hrsg.) *Dienst der Vermittlung*, EThSt 37, Leipzig 1977, 165–189.
- Weiser, Alfons, *Der 2. Brief an Timotheus / zur Beispielseite 2. Timotheus 2,22–26*. EKK 16/1. Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag / Neukirchener Verlag 2003.
- Weiss, Bernhard, *Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 11. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht ⁷1902.
- Wild, Robert A. SJ, „The Pastoral Letters” in Raymond E. Brown SS; Joseph A. Fitzmyer SJ; Roland E. Murphy Ocar. (eds.), *New Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall 1990, 891–902.
- White, Newport J. D., *The First and Second Epistles to Timothy and the Epistle to Titus*, The Expositor's Greek Testament IV. New York: George H. Doran Company 1897; repr. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company 1974.

LITURGICAL DISCIPLINE AT THE EARLY COUNCILS AND THEIR EFFECT ON THE CANONICAL COLLECTIONS UP TO THE *DECRETUM GRATIANI* *

I. HISTORICAL INTRODUCTION

From the second half of the 2nd century, the institution of council got an important role in the activity of the Church. This type of the meeting of bishops originally dealt with various dogmatic theological teachings and some liturgical questions (which are in the center of this analysis). Besides these two major areas there arose themes of administrative and juridical decisions, of sacraments (including the obligations and rights of the different degrees of the Holy Order), of the clerical state and the mandatory knowledge of clerics.¹

The technical term of *concilium* can be found firstly in Tertullianus' work *De Ieiunio* (215) referring to the assembly of bishops, which gathering represents the entire ecclesiastical community according to his interpretation.² Naturally, we use this expression to the Apostolic "Clerics" of Jerusalem (49) too, but it is a re-projection of a later term.³ About the councils/synods of the second half of the 2nd century we have only indirect information, through Eusebius of Caesarea's great work (†339) "*Historia Ecclesiae*".⁴ The list of these synods is the following: Hieropolis, Anchiale, Palestina, Rome, Pontus, Gallia, Osroene, Ephesos. These mentioned councils had no influence on the text of the later canon law collections. Only Eusebius' 5th *Homily after Easter*

* This paper has been written at the *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Ciencias Jurídicas Básicas* (Las Palmas), in the British Library (London), and in the *International Canon Law History Center* (Budapest). It was presented at the 31st *International Biblical Conference* (Szeged, August 25th 2020).

¹ GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris 1985. 55–56.

² LUMPE, A., *Das „concilium“ als „reresentatio totius nominis Christiani“ bei Tertullian*, in *Festgabe Hubert Jedin zum 75. Geburtstag* (Annuaire Historiae Conciliorum 7), I. Paderborn 1975. 79–81.

³ In detail: FISCHER, J. A. – LUMPE, A., *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn–München–Wien–Zürich 1997. 7–22; cf. ERDŐ, P., *Lo spirito del presbiterio. Alcuni precedenti disciplinari e dottrinali dell'idea di "sinodalità"*, in *Ius Missionale* 13 (2019) 165–179, especially 167.

⁴ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, V, 19; BARDY, G., *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique* (Sources chrétiennes 41), Paris 1955. 59–60.

made effect much later on the great work of Petrus Lombardus (†1160): “Sententiae in IV libris distinctae”⁵ (then on D. 2 c. 78 de cons.⁶).

Within this early period (until the end of the 6th century) the synods/councils were mainly provincial⁷ (N.B. canonical terminology on precise distinction between *concilium* [council] and *synodus* [synod] was defined by the Council of Lateran IV [1215], Chapter 6)⁸, therefore the bishops of the province assembled because the convocation by the local metropolitan (i.e. Africa, Gallia, Hispania).⁹ Nevertheless, must be mentioned the lower level of synods – as compared with the provincial one – as an official consultative forum of the bishop with his local clergy, namely the so-called “territorial” or “particular synod” (*particularis*)¹⁰, but shall be indicated a type of synods which covered a territory of an entire state as a “national synod” (with various representatives from different degrees of the Holy Order, and from different ecclesiastical offices and titles)¹¹, moreover the “curial synod” – originally named as “synodus endemusa” – which was a special title of the synod of the Constantinople Patriarchal See in the 4th century.¹² The type of “curial synod” had become similar important in the West since the 5th century regarding the Roman synods (or councils).¹³ The category of the “over-provincial” councils extended to several provinces, which sometimes did not cover an entire ecclesiastical administrative unit, but several times covered all of the larger administrative territory as higher forum for recourse in administrative processes within the Church. Naturally we can speak on those councils which extended to the entire Eastern or the entire Western part of the Roman Empire, like the Council of Seleucia (359), Council of Arles (314) and council of Rimini (359).¹⁴ The highest level of this hierarchical system for discussion of ecclesiastical dignitaries and theological experts – and still is – the “ecumenical” or “general” council (*σύννοδος ὀικουμενική*) which elaborated and made normative decisions (canons or chapters) for all of the Catholic

⁵ EVANS, G. R. (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, I. Leiden-Boston-Köln 2002. ROSEMAN, PH. W. (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, II. Leiden-Boston 2010.

⁶ FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; hereafter: FRIEDBERG I) 1346.

⁷ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 73–74.

⁸ SZUROMI, SZ. A., *The Constitutions of the Fourth Lateran Council (1215) according to its Theological, Canonical and Historical Aspects*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 15 (2004) 185–199.

⁹ PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien-München 1960.² I. 150–152.

¹⁰ PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 147–150.

¹¹ PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 149.

¹² PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 149.

¹³ PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 150; cf. GISAR, H., *Rom beim Ausgang der antiken Welt*, Freiburg im Breisgau 1901. 520–521.

¹⁴ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 74.

Church¹⁵ (like within the analyzed period: Council of Nicaea I [325]¹⁶, Council of Constantinople I [381]¹⁷, Council of Ephesus [431]¹⁸, Council of Chalcedon [451]¹⁹, Council of Constantinople II [553]²⁰).

Besides the usual referred Oriental and African councils (Council of Nicaea I (325), Council of Ancyra (314), Council of Neocesarea (314–319), Council of Antioch (331), Council of Gangra (about 340), Council of Serdica (342–343), Council of Laodicea (second half of the 4th century), Council of Constantinople I (381), Council of Chalcedon (451), and Council of Carthage (419); according to Jean Gaudemet (†2001) work in 1977 (repr. 2008) can be reconstructed, not only how frequently assembled the clergy for council at the bishop see during this early epoch of Christian history at the West, but can be precisely identified the discussed topics of the meetings too.²¹ From these conciliar sources can be also seen well the strong and expressive intention to form a unified canonical discipline, testified by those decrees, decisions, etc. which issued at different councils but with the same contents. Gaudemet did not omit the summary of the list of those councils which were held in the same time in Africa, in Italy, in Hispania, at Anglo-Saxon territory and even Dalmatia (The entire list: Cesarea of Mauritania, Carthage, Uthina, Utique, Thuburbo, Pocofelta, Numidia; Syracuse, Capoua, Roma, Milano, Cagliari, Beniata, Porto, Centumcellae, Ostia, Salapia; Merida, Osunam Tarragona, Saragossa, Ecija; York, London, Lincoln; Aquilea).²²

If we take a glance at the corpus of the councils of Gallia, we must mention the following places in chronological order: Arles (314, extended to the entire Western part of the Roman Empire), Colonia Agrippina (346), Arles (353), Béziers (356), Paris (360/361), Bordeaux (384–385), Trèves (386), Nîmes (396), and finally Turin (398). The importance of the above listed councils and their disciplinary influence had been much more exceeded the agglomeration of the concrete episcopal sees. As we already mentioned, Council of Arles (314) belonged to a special category of councils regarding its territorial competence, therefore its decisions – and the manuscripts, which registered their elaboration – made direct influence on the decisions of Corbie, Lyon, Lorsch, Cologne, Albi, Saint Maur, Reims, Saint Amand, and even on the decisions

¹⁵ GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église*, 37–56. L'HUILLER, P., *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, NY 1996.

¹⁶ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (hereafter: COD) 1–19.

¹⁷ COD 21–35.

¹⁸ COD 37–74.

¹⁹ COD 75–103.

²⁰ COD 114–119.

²¹ GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IV^e siècle* (Sources chrétiennes 241), Paris 1977 (repr. Paris 2008).

²² GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IV^e siècle*, 9–14.

of Oxford. It is true regarding the material of Council of Valence in 374, which also made effect on legislation of the above listed episcopal sees, except on Oxford.²³

Nevertheless, we cannot forget the councils in Hispania, which thanks to the precise scholarly work of Antonio García y García (†2013)²⁴, Gonzalo Martínez Díez and Félix Rodríguez²⁵, including the famous council of Elvira (before 300) and those three councils of Toledo which are within our analyzed epoch (I. 400; II. 527; III. 589).²⁶

The early councils intended to express the unity and the improvement of stability in every single case, beside those other questions, which were the principal reason for their convocation. There were numerous circumstances, which made influence on their decisions' territorial effects. Therefore, they had fundamentally different disciplinary emissions. We can discover within their activity the very clear realization at the particular and provincial councils of that mentality what we frequently call nowadays "collegiality".²⁷ The basis for that was obvious: to fulfill that mission which sprang from the bishop consecration, i.e. the participation in function of the successors of Apostles. The defense of the ecclesiastical decisions against the influence of the secular ruler had a similar importance, which signs that this particular question caused constant problem within the Western Church too. It testifies well by the decisions regarding liturgical instructions, rules on administration of sacraments of initiation and also the sacrament of reconciliation (i.e. sacrament of penance), those exclusively were reserved to the bishop, except in case of necessity or in mortal danger (this concept had remained even within the Gregorian reform collections too (late 11th century).²⁸

Gregory the Great (590–604) was the one who firmly clarified on Roman law basis the right for free decision of the Church regarding internal ecclesiastical affairs, including bishop nomination and regulation of duties and rights of the clergy.²⁹ The councils dealt with questions of administration of sacraments, liturgical rules, regulations on fasting, ecclesiastical feasts, dogmatic problems, day-to-day pastoral work,

²³ About the analysis of the relevant manuscripts cf. GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IV^e siècle*, 37, 100–101.

²⁴ GARCÍA Y GARCÍA, A., *De las escuelas visigóticas a las bajomedievales. Punto de vista histórico-jurídico*, in IGLESIA DUARTE, J. I. (dir.), *La enseñanza en la edad media, X: Semana de estudios medievales, Nájera (2 al 6 de agosto de 1999)*, Logroño 2000. 39–59.

²⁵ MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (dir.), *La Colección Canónica Hispana*, I–IV. Madrid 1966–2002.

²⁶ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Note sulle decisioni dei concili di Toledo dei secoli VI–VIII nella disciplina ecclesiastica della «Hispania»*, in *Folia Theologica et Canonica* VII (29/21) [2018] 113–122, especially 114.

²⁷ SZUROMI, SZ. A., *Institutes of Presbyteral "Synodality" in the Constantinian and Barbaric Epoch of Church History*, in *Ius Missionale* 13 (2019) 115–133, especially 118–122.

²⁸ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (Adnotationes in *Ius Canonicum* 34), Frankfurt am Main 2006. 67–77.

²⁹ SZUROMI, SZ. A., *Megjegyzések a Collectio Canonum Anselmi Lucensis III. könyvének néhány római jogi részletet tartalmazó 90. kánonja kapcsán*, in *Kánonjog* 4 (2002) 79–83.

worthy priestly life, and issues of bishop consecration and his authority, including his relationship with the other member of the clergy.³⁰

In the earlier times, the authority of councils depended on the number of bishops who were present there, as is well proved by the contemporary written records. This characteristic gave special emphasis to the over-provincial councils (i.e. Council of Seleucia [359], Council of Arles [314], and Council of Rimini [359])³¹; and also – elaborating and making normative decisions on the highest level – to the general councils (i.e. Council of Nicaea, Council of Constantinople I, Council of Ephesus, Council of Chalcedon). The councils which were arranged in Rome received distinguished position among the other synods and councils from the earliest time.³² Besides Rome the most affected territories – as we could see above – were Gaul and “Hispania”.

From the afore-mentioned long list and its contents is quite clear, that beside the defense of the teaching and the independent status of the Church, the most significant topics were the liturgical questions, several times in correlation with the administration of sacraments. This is the reason, why within the most influential pre-Gratian canonical collections *Collectio Dionysiana* (end of 5th century, beginning of 6th century)³³, its enlarged version is the *Collectio Dyonisio-Hadriana*, 774)³⁴, *Decretales Pseudo-Isidorianae* (847–852)³⁵, *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008–1022)³⁶, *Collectio Canonum Anselmi Lucensis* (1081–1083)³⁷, Ivo of Chartres’ canonical work and its textual fami-

³⁰ GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IV^e siècle*, 50–53.

³¹ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 74.

³² GISAR, H., *Rom beim Ausgang der antiken Welt*, Freiburg im Breisgau 1901. 520–521.

³³ GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris 1985. 134–137.

³⁴ FIREY, A., *Dionysio-Hadriana*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, III. Pamplona 2012. 350–352. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18), Berlin 2014. 25.

³⁵ SCHON, K.-G., *Zur Frühgeschichte der Falschen Dekretalen Pseudoisidors*, in ERDÖ, P. – SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano 2010. 139–148. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 35–44.

³⁶ HOFFMANN, H. – POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. AUSTIN, G., *Shaping church law around the year 1000. The Decretum of Burchard of Worms* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2009. SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the Discipline about Bishops and their Duties*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014) 493–506.

³⁷ SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the ‘Collectio Canonum Anselmi Lucensis’) [Adnotationes in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006. SZUROMI, SZ. A., *Anselm de Lucca [Collectio]*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012. 353–355.

lies (1093–1095)³⁸, we can find the majority of these liturgical regulations. If we analyze the sources and the text of the *Decretum Gratiani* (around 1140)³⁹, we can recognize a clear-out concept on liturgical rules on the stable basis of the early liturgical discipline of the Church.

II. PRELIMINARY CONSIDERATIONS

Before I list those conciliar canons, which dealt with liturgical – sacramental rules, then later on took place in the Occidental canonical collections, is necessary to make some basic statements:

- 1) The early councils discussed in complex form the discipline of the Church and the true fulfillment of the Great Mission Command of Jesus Christ (Mt 28:19).⁴⁰
- 2) Therefore, the rules on sacraments, liturgy, honest Christian life, regulation on the clergy regarding the different degrees of the Holy Order, etc. were in close connection to each other.
- 3) The most influential early sources of the universal canon law collections on liturgy – up to the *Decretum Gratiani* – were not the ancient councils, rather the *Apostolic Canons* (4th century – the first 50 of the 85 canons)⁴¹ and the *Statuta Ecclesiae Antiqua* (Marseilles, between 442 and 485)⁴². The last one was basically dedicated the

³⁸ SZUROMI, SZ. A., *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivoian Work* – (Aus Recht und Religion 14), Berlin 2010. ROLKER, CH., *Canon Law and Letters of Ivo of Chartres*, Cambridge, UK. 2010. SZUROMI, SZ. A., *Chartres-i Ivo kánonjogi kézikönyve. Megfontolások a legújabb kutatási eredmények tükrébe* [The Canon Law Handbook of Ivo of Chartres – Considerations in the Light of the Recent Scientific Results], in HENDE, F. – KISDI, K. – KORONDI, Á. (ed.), *„Mestereknek gyengyének”. Ünnepi kötet Madas Edit hetvenedik születésnapjára*, Budapest 2020. 519–532.

³⁹ LANDAU, P., *Gratian and the Decretum Gratiani*, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX* (History of Medieval Canon Law 5), Washington DC. 2008. 22–54. VIEJO-XIMÉNEZ, J.M., *Decreto de Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. Pamplona 2012. 954–972. PENNINGTON, K., *The Biography of Gratian, the Father of Canon Law*, in *Villanova Law Review* 59 (2014) 659–706.

⁴⁰ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood in the Early Canonical Discipline (An Overview based on the First Centuries)*, in SZUROMI, SZ. A. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (ed.), *Becoming a Priest. Canonical Discipline and Criteria on Suitability for Candidates* (Aus Religion und Recht 22), Berlin 2019. 15–38, especially 18.

⁴¹ MÜHLSTEIGER, J., *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung* (Kanonistische Studien und Texte 50), Berlin 2006. 168–171. SZUROMI, SZ. A., *The Canones apostolici as a common disciplinary source for the Eastern and Western Church*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 19 (2008) 269–279; 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, especially 156–159.

⁴² BOTTE, B., *Le rituel des ordinations dans les «Statuta ecclesiae antiqua»*, in *Revue Théologique ancienne et médiévale* XI (1979) 212–229. DE NAVASCUÉS, P., *Statuta Ecclesiae Antiqua*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII. 409–411.

liturgical form and rules of every single sacrament, sacramental. I intentionally do not mention here the *Apostolic Tradition* (about 215; written in Rome), which contains mainly liturgical prescriptions, because this pseudo-Apostolic collection did not take place later in the Western canonical collections.⁴³

- 4) Even so, numbers of canons of early councils took place in general or universal canonical collections of the middle of the 11th century. From the Oriental legislation: *Council of Ancyra* (314): cc. 1, 10, 11, 15, 19, 22, 23, 28; *Council of Neocaesarea* (314–319): cc. 1, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14; *Council of Nicaea I* (325): cc. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20; *Council of Antioch* (331): cc. 3, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25; *Council of Gangra* (about 340): cc. 1, 2, 3, 4, 6, 9–20; *Council of Serdica* (342–343): cc. 4, 5, 7, 8, 13, 17, 18, 19; *Council of Laodicea* (second half of the 4th century): cc. 2, 5, 11, 12, 13, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 40, 41, 42, 46, 50, 52, 54, 55, 56, 57; *Council of Constantinople I* (381): cc. 2, 3, 4, 5; *Council of Chalcedon* (451): cc. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12–27. From the African synods: *Carthage I* (348): cc. 4, 6, 8, 11; *Carthage II* (390): cc. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 12; *Carthage III* (397): cc. 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 48, 49; *Carthage V* (401): cc. 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 48; *Carthage X* (407): cc. 92, 102; *Carthage XV* (419): cc. 1, 2, 3, 4, 5. From the Councils of Hispania: *Elvira* (before 300): cc. 5, 9, 13, 20, 24, 48, 52, 54, 72, 73, 75, 80; *Saragossa* [Caesaraugusta] (380): c. 2; *Toledo I* (400): cc. 2, 7, 8, 11, 13, 15, 16, 17; *Tarragona* (516): cc. 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12; *Toledo II* (527): cc. 1, 5, 10; *Lerida* (546): cc. 1, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 16; *Braga I* (561): cc. 1, 6, 16; *Braga II* (572): cc. 1, 2, 3, 6, 8, 9; *Toledo III* (589): cc. 4, 6, 7, 10, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23. From Gallia: *Arles I* (314): cc. 1, 8, 12, 25, 28; *Arausica I* (441): cc. 1, 2, 3, 4, 5, 10, 12, 13, 23, 27; *Vaison* (442): cc. 4, 8; *Arles II* (506): cc. 2, 7, 19, 22, 24, 25, 43, 51; *Agde* (506): cc. 2, 3, 4, 6, 7, 8, 12–23, 25–37, 39–47, 49, 51, 53–57, 59, 61, 64, 66, 67; *Orléans I* (511): 2, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 17, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 30, 31; *Épône* (517): cc. 4, 10, 22, 26, 27, 28; *Arles IV* (524): cc. 3, 4; *Orléans III* (538): cc. 7, 10, 15, 17, 21, 23; *Orléans V* (549): cc. 2, 17; *Arles V* (554): cc. 2, 6, 8; *Mâcon I* (581–583): cc. 8, 16, 17.
- 5) Finally, I like to make distinction between the early canonical collections – using the discipline of the ancient councils –, those collections of councils which intended to collect the discipline of a particular region (e.g., North Africa [*Registri*

⁴³ ERDÖ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2), Venezia 2008, 20–21. BOTTE, B., *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction*, Münster 1963. STEWART-SYKES, A., *Hippolytus: On the Apostolic Tradition* (Popular Patristic Series 54), Yonkers, N.Y. 2015.² 28–47.

*ecclesiae Carthaginensis excerpta*⁴⁴], Hispania, Gallia, Law Countries, Anglo-Saxon territory), and those important canon law collections (i.e. *Collectio Dionysiana*, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, *Decretum Burchardi Wormatiensis*, *Collectio Canonum Anselmi Lucensis*, Ivo of Chartres' canonical work and its textual families, and the *Decretum Gratiani*) which defined the discipline of the universal Church, concluding into the *Corpus iuris canonici*. Here I would like to emphasize, that regarding the influence of early Oriental conciliar discipline the *Dionysiana*, regarding the Hispanic and Gallic influence the *Decretales Pseudo-Isidorianae* was primarily significant.

III. LITURGICAL CONTENTS AND ITS INFLUENCE

Because within the liturgical and sacramental tradition of the early councils are our central themes in correlation between "Sacrifice and Rite", I would like to summarize the concrete early (2nd – 6th century) conciliar regulations about it. Firstly, listing the conciliar material in chronological order, then its appearance in the already mentioned main Western canon law collections.

I. CONCILIAR TEXTS

a) Council of Elvira⁴⁵

This council (or rather a compilation of synods from the middle of the 3rd century) regulates two major disciplinary fields: the preparation for baptism and the honest life after that; also, the appropriate life of the clergy, including their sanctifying acts. However, we can find some rules about the dignity of the Church-building wherein the Holy Sacrifice is offered. Can. 17 speaks about those priests and all who serve at the altar and do fornication. They cannot return into the communion even at the end of their life because the sacrilegious scandal what they have done. Similar protection of the worthy altar service is that norm, which makes forbidden the deacon ordination of that baptized man who after the baptism did fornication (Can. 30). Can. 38 is very important rule, because it let every baptized people to administer the baptism in case of necessity. "Necessity" means according to the text, if during a voyage where is no church, a catechumen becomes sick. The canon supplies this permission with a further condition: if the sick catechumen survives the mortal danger and his bishops available again, the bishop is the competent to receive him properly in the community by im-

⁴⁴ ERDŐ, P., *Storia delle Fonti*, 36.

⁴⁵ HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002. 40–42. SOTOMAYOR, M. – BERDUGO, T., *Valoración de las actas*, in SOTOMAYOR, M. – URBIÑA, F. (dir.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005. 94–114. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem*, 73–76, 373. SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood in the Early Canonical Discipline*, 24–26.

position of his hands, externally expressing the new faithful belonging to the community. About celebration of the solemnity of Pentecost, there is a strict rule against some false movements within the Church, when it says: The Pentecost must be celebrated on the 50th day after Easter, not on the 40th day, because the last one is a heretic practice (i.e. Can. 43).⁴⁶

b) Council of Arles (314)

Among the regulations, there is only one (Can. 1), which deals in strict sense with liturgical question. This one is very high and future-oriented: The Solemnity of Easter must be celebrated on the very same day around the whole world, expressing the unity in the Lord's Pascha for the entire Church.⁴⁷

c) Council of Ancyra (314)

The text of Ancyra testifies the internal conflict within the Church with those who by temptation, pressure, or fear offered or participated in a pagan sacrifice. The majority of the canons deals with this problem from different aspects, regarding different faithful or clerics. Among these canons is significant Can. 12, which points out: if anyone offered sacrifice to pagan idols, but after was baptized, they can even promote into the Holy Order, because the baptism cleanses all sins.⁴⁸

d) Council of Neocesarea (314–319)

This council basically deals with marriage cases, the moral character of deacons and priests, chorbishops. However, it contains a significant text on those who received the baptism while they were sick. Can. 12 declares about those who was seriously ill when he was baptized, cannot be ordained a priest, because his proclamation of faith (i.e. creed) happened without free will. If his later – after when he has healed – devoutness, faith or the lack of applicant for priesthood approves his creed or the Church need him in the clergy, notwithstanding can be ordained a priest.⁴⁹

e) Council of Nicaea I (325)

As we well know, this is the first ecumenical council, which still nowadays made a significant effect on the canonical and liturgical discipline of the Church, through

⁴⁶ MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (dir.), *La Colección Canónica Hispana*, IV. 233–268.

⁴⁷ MUNIER, CH., *Concilia Galliae. A. 314 – A. 506* (Corpus Christianorum, Series Latina 148), Turnholt 1963. 3–25. GAUDEMET, J., *Conciles Gaulois du IV^e siècle*, 40–63.

⁴⁸ JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes Particuliers* (Discipline générale antique, IV^e – IX^e s. I/2) [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, IX], Grottaferrata 1963. 56–73.

⁴⁹ JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 75–82.

indirect ways. The council which was convoked presiding by Emperor Constantine the Great (†337) lists twenty canons, and intended to regulate the entire life of the Catholic Church – Constantine’s strong conviction was to make a religious unity within a shakable Roman Empire, and he tried to use this council for this goal –. The text explains rules on clerics, bishops, arranging councils, metropolitan rights (we can see the gradual institutionalization process in that), some heretic movements (Catharism, Paul of Samosata), apostates. Nevertheless, there are two considerable canons regarding distribution of the Holy Eucharist and about genuflection. Can. 18 underlines that liturgical abuse must be rejected, when deacons distributes the Holy Eucharist to priests (presbyters). According to the explanation, there is no canonical or theological basis or custom, which allows this act. It means that those who incapable to offer the Holy Sacrifice – deacons – have no authority to distribute the Holy Eucharist to those who do offer. The council points at another theological – liturgical abuse, when the deacons receive the communion before the bishops. For conclusion, the text clarifies that deacons must keep their place in the canonical order, and even do not allowed to seat among ordained priests.⁵⁰

The second interesting canon is the very last (Can. 20), which is dedicated to certain liturgical acts on Sundays and Pentecost. The council orders for the faithful to remain standing during the prayers within the Holy Mass on these days.⁵¹

f) Council of Antioch (331)

This council is also focusing on the duty and rights of bishops, in detail; together with the effect on celebrating the Holy Eucharist by excommunicated clerics. Already the first canon calls our attention. It emphasizes that the offering of the Holy Sacrifice and celebrating the Holy Mass cannot be under personal initiatives, breaking up the unity of the Church and that communion which we inherited from Jesus Christ. Therefore, the liturgy of the Holy Mass is not a place to express independent concepts and ideas, which are not proved by the Church, based on the Holy Tradition. It is particularly true regarding celebration of Easter, “a Sacred solemnity which promotes the salvation”. Very similar theme arises in Can. 5 about those priests and deacons who separate themselves from their bishop, establishing an independent community, reject to follow the liturgical and teaching instructions of their bishop. These clerics must be removed from their service and offices because were acting against the unity of the Church.⁵²

⁵⁰ COD 14.

⁵¹ COD 16.

⁵² JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 102–126.

g) Council of Gangra (about 340)

A very special disciplinary material is composed in this particular council. The texts are really brief and focusing on community problems of the Christian faithful. Every single canon concludes in: “be excommunicated”. Regarding our topic, there is a unique rule (Can. 5) which says: “If anyone teaches that Lord’s House (means: Church-building) can be contemned, and those gathering within that (which are teaching, sacrifice, and ritual of thanksgiving), be excommunicated.” The condemnation of a similar attitude can be read in Can. 20 on those who because pride or antipathy outrages those assemblies which are held at the burial place of martyrs and those liturgies which remember the memory of the martyrs.⁵³

h) Council of Serdica (342–343)

This council is indispensable for the institutional history regarding bishops and metropolitan, particularly considering their duties and rights (including the Roman Pontiff exclusive rights). There is no text in its material, which is basically a strict disciplinary list about liturgy, sacraments or sacramentals.⁵⁴

i) Council of Laodicea (second half of the 4th century)

This text is semisynthetic. Among the topics can be found marriage cases, criteria on suitability for candidates of priesthood, condemnation some heresies, temporary goods of the Church, etc. Nevertheless, there are considerable liturgical rule too. The first – Can. 9 – speaks on those who are going to cemetery of heretics in order to pray or to celebrate Christian liturgy. This act sanctioned with excommunication. Can. 15 establishes who can sing from the “ambo”: only those, who are registered among the singers and sing properly from the liturgical book (other people’s singing is forbidden). Regarding the reading of Saturday Can. 16 prescribes that in the Church-building Gospels and other Sacred Readings have to be read. Concerning Psalms there is also a rule in Can. 17, which reminds the readers of the pauses among the Psalms, and points out: do not read continuously the Psalms after each other, but insert a little silence after every Psalm in the liturgical assembly. Regarding the afternoon prayer (*nona*) and the evening prayer (*vespers*) the same council declares in Can. 18, that always the same prayer-liturgy must be done for these parts of the Liturgy of Hours.⁵⁵ About the prayers after the episcopal homily the text of Can. 19 makes clear, that after that the prayers have to be over the catechumens; then after them over the penitents

⁵³ JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 85–99.

⁵⁴ JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 159–189.

⁵⁵ In detail cf. SZUROMI, SZ. A., *The Psalms and the Development of the Liturgy of Hours until the 6th century*, in HIDVÉGI, M. (ed.), *Oriental Studies and Interfaith Dialogue. Essays in Honour of József Szécsi*, Budapest 2018. 337–345, especially 341–343.

(with hands imposition), after that the three prayers for the faithful. Only the ordained priest can go to the altar to receive the Holy Eucharist, for others it must be outside of the sanctuary. There is also a strict rule on subdeacons, who cannot leave the gate of the Church-building during the sacred liturgy, they must participate in the prayers at the doors of the sacred place, as Can. 43 instructs. Here, we need to underline, that no woman can attend to the altar during the sacred liturgy as Can. 44 establishes. About the Holy Mass Can. 56 instructs the priests, that they no enter and seat down within the sanctuary before the bishop stepped in. A very important essential canon is Can. 59, which regulates the songs and readings in the Church-building during the holy Mass. These songs and readings cannot be folk texts, but only from the canonical books of the Old and the New Testament. We can read the exhaustively list: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomy, Josue, Judges, Ruth, Ester, King I–IV, Chronicles I–II, Book of 150 Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Job, Twelve Prophets, Isaiah, Jeremiah, Bharuch, Lamentations and letters, Ezekiel, Daniel. From the New Testament: Mathew, Mark, Luke, John, Acts of Apostles, the seven canonical letter (Jacob, Peter I–II, John I–III, Jude), and fourteen letters of St. Paul. Besides the Holy Sacrifice, the Council of Laodicea deals also with the baptism. According to its rule those who are preparing themselves to be baptized, ought to applicate for the sacrament at the latest during the second week of Lent, otherwise, they cannot be let for baptism (Can. 45). The catechumens, who prepare themselves for baptism, shall memorize the creed and present it from memory to the bishop (or priests) on Holy Thursday (Can. 46). After the baptism, the new members of the Church shall be anointed by “heavenly” chrism in order to participate in the Kingdom of Christ (Can. 48).⁵⁶

j) Council of Chalcedon (451)

It contains 27 canons, mainly on dogmatic theological questions regarding Jesus Christ, the Blessed Virgin Mary; moreover, about disciplinary rules concerning bishops, priests and monks, deaconesses. There is an important canon on parishes, as an early conciliar canonical witness of developing the parish system, which – besides other administrative obligations – must fulfill the liturgical service and the administration of sacraments, in particular: to celebrate the Holy Eucharist, for the good of the faithful of the city (Can. 17).⁵⁷ The text of “Tomus ad Flavianum” – addressed to the council by Pope Leo the Great and took place in the text of the council – also contains numerous references to the administration of baptism, besides the precise explanation of the true faith.⁵⁸

⁵⁶ JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 130–155.

⁵⁷ COD 95.

⁵⁸ COD 77–82.

2. TEXTUAL COMPARISON BETWEEN THE CONCILIAR REGULATIONS AND THE CANONICAL COLLECTIONS

a) In order to summarize the overview about the early Oriental conciliar legislation's influence on the later Western universal canonical collections (supplemented with Council of Elvira and Council of Arles), we make distinction between the chronological and systematical collections.⁵⁹ Obviously, those chronological canon law collections, which contain the above listed councils, they conserve the entire text of them, including the above highlighted canons regarding liturgy, sacraments and sacramentals. The most important of them is the *Collectio Dionysiana* (*Dionysio-Hadriana*) and the *Decretales Pseudo-Isidorianae*.

b) The systematic collections however are different, because those thematically select the canonical material and for the early 11th century, the liturgical and sacramental discipline had developed a lot. A detailed description of this particular theme took place in independent liturgical books (e.g., *Sacramentarium Leonianum* [between 5th and 7th centuries]⁶⁰, *Liber sacramentorum Romanae* = *Sacramentarium Gelasianum* [around 750]⁶¹), which sometimes were bound together with canonical collections. Nevertheless, the early Oriental material made a strong influence on the *Decretum Burchardi Wormatiensis*, on the *Collectio Anselmi Lucensis* and Ivo's canonical work (*Decretum, Panormia, Tripartita*).⁶² Through these indicated collections, several mentioned canons have taken place in the *Decretum Gratiani*, but mainly not in its third part: *de consecratione*.

Based on the two lists above, I can describe those explained liturgical canons, which became part of the systematic collections, up to the *Decretum Gratiani*: Arles I (c. 12)⁶³; Neocesarea (c. 12)⁶⁴; Nicaea I (cc. 18, 20)⁶⁵; Gangra (c. 20)⁶⁶; Laodicea (cc. 46, 56)⁶⁷; Chalcedon (c. 17)⁶⁸.

⁵⁹ Cf. MARTÍN MARTÍNEZ, I., *La terminología de las fuentes de la norma jurídica. La norma en el derecho canónico* (Actas del III Congreso Internacional del Derecho Canónico, Pamplona, 10–15 octubre 1976), I. Pamplona 1979. 799–816.

⁶⁰ FELTOE, C. L. (ed.), *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge 1896.

⁶¹ WILSON, H. A. (ed.), *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford 1894.

⁶² Cf. SZUROMI, SZ. A., *A snapshot from the process of the textual – development of Ivo's works* (Comparative analysis of Angers, Bibliothèque Municipale, Ms. 369 with BAV Reg. lat. 973 and other textual witnesses), in *Ius Ecclesiae* 18 (2006) 217–238.

⁶³ C. 14 q. 4 c. 2: FRIEDBERG I. 736.

⁶⁴ D. 57 c. 1: FRIEDBERG I. 224.

⁶⁵ C. 14 q. 4 c. 7: FRIEDBERG I. 737; D. 3 c. 10 de cons.: FRIEDBERG I. 1355.

⁶⁶ D. 30 c. 9: FRIEDBERG I. 108.

⁶⁷ D. 4 c. 58 de cons.: FRIEDBERG I. 1383; D. 95 c. 8: FRIEDBERG I. 334–335.

⁶⁸ C. 16 q. 3 c. 1: FRIEDBERG I. 788.

CONCLUSION

The 7–9 century legislation (e.g., *Collectio Hibernensis*⁶⁹) made a fundamental influence on the systematic canonical collections' liturgical and sacramental discipline. Nevertheless, the gradually growing number of patristic texts – supplied with some important papal decrees – have become those sources (i.e. St. Cyprian, St. Ambrose, St. Augustine and St. Gregory the Great), which defined the contents of this particular disciplinary field (i.e. liturgy) much more precisely, within the major Western canon law collections – including the *Decretum Gratiani* – as compared with the early conciliar sources. It is also true regarding the pseudo-Apostolic collections.

⁶⁹ FOWLER-MAGERL, L., *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 21), Hannover 2005. 46–50.

ΘΥΩ / ΘΥΣΙΑ IN DEN EVANGELIEN UND IN DER APOSTELGESCHICHTE

I. JESUS CHRISTUS ALS „OPFER“ IM NEUEN TESTAMENT: EINE BESCHRÄNKT WIRKENDE (PAULINISCHE) IDEE

Paulus sagt in seinem 1. Korintherbrief (5,7), dass Christus „als unser Passa(-Lamm) geopfert wurde (ἐτύθη)“. Der Zusammenhang dieses paulinischen Satzes erinnert durch den Vergleich der Menschen mit dem Sauerteig deutlich an einige Evangelienpassagen:

οὐκ οἶδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; 7 ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· **καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός**. 8 ὥστε ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας ἀλλ' ἐν ἄζυμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας (1Kor 5,6b–8).

Die Jahrzehnte später entstandenen Evangelienschriften enthalten jedoch zwar die Sauerteig-Sprüche Jesu, sind dabei aber hinsichtlich des Gebrauchs von θύω / θυσία bemerkenswert zurückhaltend:

Mk 8,15: καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων· ὁράτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου.

Mt 16,6: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὁράτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.

Lk 12,1b: ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον προσέχετε ἐναντοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις, τῶν Φαρισαίων.

In anderen neutestamentlichen Schriften, insbesondere in der deuteropaulinischen Literatur findet man freilich die Verbindung zwischen dem Kreuzestod und dem Opferitus.

Eph 5,2: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας. Hebr 10,12: οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ.

Christian Eberhart bemerkt jedoch im „Wissenschaftlichen Bibellexikon im Internet“ (2011): „Im Gegensatz zu der vielfachen Rede vom ‚Opfer‘ Jesu in der modernen christlichen Theologie und Kirche mag es erstaunen, dass diese konkrete Ausdrucksweise im Neuen Testament auf den Epheser- und Hebräerbrieff beschränkt ist“.¹

2. GEBRAUCH VON ΘΥΩ / ΘΥΣΙΑ IN DEN EVANGELIEN UND IN DER APOSTELGESCHICHTE

Es ist klar, dass die Analyse des Gebrauchs einzelner *Lexeme* in einzelnen Texten (auch NT-Texten) nicht alles über die *Theologeme* berichten kann, da es für die Letzteren noch jeweils andere lexikalische Ausdrucksmöglichkeiten gibt. Und doch sind auch diese, rein lexikalische, Zeugnisse aussagekräftig genug, um über die Benutzung der *auf der Hand liegenden Möglichkeiten* zu informieren. Wenn die Wörter wie „Opfer“ oder „opfern“ im Hinblick auf Jesus bestimmte Assoziationen wecken, wie kann man dann erklären, dass dieselben Wörter genau dort, wo sie in engster Verbindung mit Jesus stehen, gar nichts zu tun mit „Opfer Christi“ zu haben scheinen? Wir besprechen hier einige Stellen, an denen θυσία und θύω im ersten Teil des neutestamentlichen Corpus erscheinen, d.h. in den vier Evangelien und in der Apostelgeschichte, die ja ebenfalls von einem Evangelisten verfasst wurde. Da diese Stellen nicht sehr zahlreich sind, können wir sie fast alle hier besprechen.

2.1 Mk 12,33 – Mt 9 (u. 12) – Hos 6,6

Hos 6,6 διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα.
Mk 12,33b καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσώτερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσίων.

Mt 9,13 πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν· οὐ γὰρ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλ’ ἁμαρτωλούς.

Mt 12,7 εἰ δὲ ἐγνώκετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἁναιτίους.

Der berühmte Hosea-Satz „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer“ wird schon in der berühmten Stellungnahme eines Jerusalemer Schriftgelehrten in Mk 12,33 deutlich angespielt: „und seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer (θυσίαι)“.

Zitiert wird der erste Teil des Satzes dann doppelt im Matthäusevangelium (Mt 9,13; 12,7), beide Male sind die Worte Jesus selbst in den Mund gelegt.

¹ C. Eberhart, Opfer. NT. S. 4–5, s. unter https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Opfer_NT___2018-09-20_06_20.pdf.

Wir haben hier mit negativen Stellungnahmen hinsichtlich des Opferritus zu tun, welcher als normaler Bestandteil des jüdischen Kultus wahrgenommen wird, der an sich keineswegs schlecht ist, im ethischen Sinne aber als völlig ungenügend bewertet werden soll. Dieser ethische Sinn ist aber der wichtigste im Gesetz – so nach Mk 12. Nach Mt 9 und 12 bedeutet dies auch, dass die Menschen nicht vorschnell verurteilt werden sollen, so dass hier genau der Gedanke von Mk 12,33² weitergeführt zu werden scheint: ἔλεος wird an den beiden matthäischen Stellen, die Hos 6,6 zitieren, als Barmherzigkeit gegenüber den zugehörigen – und im gewissen Sinne schwächeren – Mitmenschen (= „die Nächsten“) gedeutet („Zöllner und Sünder“ in Mt 9,10–13; Jünger Jesu in Mt 12,1–8).

2.2 Mk 14 – Mt 26 – Lk 22 (– Joh 6 / 10)

Die nächste, sehr wichtige Stelle, die alle drei Synoptiker bringen, gehört zur Passionsgeschichte. Es wird darüber berichtet, wie Jesus mit seinen Jüngern Passa feiern will. Das letzte gemeinsame Mahl findet am Abend des Tages statt, an dem (nach Ex 12,6) die Pascha-Lämmer kurz davor geopfert wurden, was in Mk 14,12 auch ausdrücklich erwähnt wird. Hier lesen wir „als man das Passalamm opferte“, was Lukas in 22,7 übernimmt („an dem man das Passalamm opfern musste“), Matthäus aber weglässt: Mk 14,12 Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων, **ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον**, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἐτοιμάσωμεν ἵνα φάγης τὸ πάσχα; Lk 22,7 Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἁζύμων, **[ἐν] ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα**.

Beim Passa-Abendmahl wurde das Fleisch der geopfert Lämmer gegessen (und zwar in recht großen Mengen, da es noch in der Nacht aufgegessen werden sollte, wie Ex 12,7–10 besagt³). Aber zur Symbolik des Mahls gehört dieses (*Opfer*-)Fleisch interessanterweise gerade nicht. Denn es ist *Brot*, was Jesus mit seinem Leib identifiziert.

Dieselbe Identifikation finden wir auch in der chronologisch, literarisch und theologisch völlig anders ausgestalteten Darstellung des Johannesevangeliums. In Joh 6,30–58 werden „Brot vom Himmel“ und Fleisch Jesu (hier tatsächlich σὰρξ/Fleisch, nicht σῶμα/Leib wie in den Einsetzungsworten bei Paulus und den Synoptikern) gleichgesetzt, was die Zuhörenden staunen lässt (6,52). Auch hier wird eine Verbin-

² Der erste Teil des doppelten Gebotes ist selbstverständlich wichtiger als die sowieso untergeordneten Opfer; daher ist die Aussage des zweiten Teils („Den Nächsten zu lieben wie sich selbst ist weit mehr als alle Brandopfer und (andere) Opfer“) die gewichtigere.

³ Ex 12,7–10: „Und sie sollen von seinem Blut nehmen und beide Pfosten an der Tür und die obere Schwelle damit bestreichen an den Häusern, in denen sie's essen, 8 und sollen das Fleisch essen in derselben Nacht, am Feuer gebraten, und ungesäuertes Brot dazu und sollen es mit bitteren Kräutern essen. 9 Ihr sollt es weder roh essen noch mit Wasser gekocht, sondern am Feuer gebraten mit Kopf, Schenkeln und inneren Teilen. 10 **Und ihr sollt nichts davon übrig lassen bis zum Morgen; wenn aber etwas übrig bleibt bis zum Morgen, sollt ihr's mit Feuer verbrennen**“.

dung zum Exodusbuch hergestellt, diesmal mit Manna-Geschichte, Ex 16⁴ – vgl. freilich schon dort die offensichtliche Verbindung zwischen 16,19–20 und 12,10!). Θύω kommt im Vierten Evangelium nur im Kap. 10 vor, wo es auch in Verbindung mit der *Schlachtung* der Schafe (aber nicht Lämmer!) verwendet wird (θύση in 10,10). Jesus wird aber auch hier nicht mit einem Schaf identifiziert, sondern zuerst mit der *Tür*, durch welche die Schafe gehen können (10,7–9), und dann mit deren *Hirten* (10,11–18, vgl. aber schon das Gleichnis 10,1–6).

Joh 1,29b: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

Joh 18,28: Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον· ἦν δὲ πρωΐ· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγῳσιν τὸ πάσχα.

Joh 19,31–33.36: Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευῇ ἦν, ἵνα μὴ μεῖνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν Πιλάτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν. 32 ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατέαξαν τὰ σκέλη καὶ τοῦ ἄλλου τοῦ συσταυρωθέντος αὐτῷ· 33 ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον ἤδη αὐτὸν τεθηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη (...) 36 ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὅστον οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ (Ex 12,10).

Das alles unbeschadet dessen, dass schon im Kap. 1 Johannes der Täufer den Messias Jesus mit dem „Lamm Gottes“ (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) gleichgesetzt hatte (1,29, dann wieder 1,36), das „der Welt Sünde trägt / hinwegnimmt“!⁵ Und auch unbeschadet dessen, dass Jesus gerade im Johannesevangelium genau am Tag der Lämmerschlagung am Kreuz stirbt (vgl. 18,28) und seine Glieder dabei unversehrt bleiben (19,31–33.36 mit Verweis auf Ex 12,10^{LXX}6)! Es scheint, dass die markinische Tradition, die die unmittelbare Assoziation mit der Schlachtung der Lämmer voraussetzt, auch im späteren Johannesevangelium wirkt, dessen Autor schließlich doch nicht wagt, den Tod Jesu als eine Opferschlachtung darzustellen, so gern er dies offensichtlich tun möchte.

Eine völlig logische Entwicklung derselben Tradition ist die Nichterwähnung der zu schlachtenden Lämmer im Matthäusevangelium (26,17). Der Autor konnte diesen Satz in seinem Mk-Prätext wohl nicht wirklich zuordnen, weil das Lammfleisch im Weiteren – insbesondere in der Abendmahlszene (26,26–29) – keine Rolle spielt und auch der Kreuzestod Jesu nicht als Opferritus dargestellt wird.

⁴ Ex 16,18b–20: „Jeder hatte gesammelt, soviel er zum Essen brauchte. 19 **Und Mose sprach zu ihnen: Niemand lasse etwas davon übrig bis zum nächsten Morgen.** 20 Aber sie gehorchten Mose nicht. **Und etliche ließen davon übrig bis zum nächsten Morgen; da wurde es voller Würmer und stinkend.** Und Mose wurde zornig auf sie“.

⁵ Die Rolle(n) des eschatologischen ἀρνίον aus der Johannesapokalypse kann (können) hier nicht besprochen werden (auch 1 Petr 1,18–19).

⁶ Und Num 9,12^{LXX}.

2.3 MK 9 – LEV 2 (VGL. MT 5 / LK 14)

Eine sehr interessante Stelle, wo es anscheinend um Opfer gehen sollte und wo der Begriff nach den besten Handschriften trotzdem unerwähnt bleibt, ist Mk 9,49.⁷

Mk 9,47–50

Καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν· καλὸν σέ ἐστὶν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν,⁴⁸ ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. **49 Πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται.** 50 καλὸν τὸ ἄλας· ἐὰν δὲ τὸ ἄλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἄλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

Mk 9,49 in drei Hs.-Versionen

B (8): πᾶς γὰρ (ἐν) πυρὶ ἀλισθήσεται

A Ψ (C) M: πᾶς γὰρ (ἐν) πυρὶ ἀλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἀλλὶ ἀλισθήσεται

D: πᾶσα γὰρ θυσία ἀλλὶ ἀλισθήσεται

Lev 2,13 καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἀλλὶ ἀλισθήσεται

Ausweislich der in der Nestle–Aland-Edition angenommenen Lesart des Vaticanus wird „jeder mit Feuer gesalzen werden“. Die mit größter Deutlichkeit angespielte AT-Stelle ist Lev 2,13, wo es um Opfern geht, bei Markus bleibt jedoch genau dieses Thema offenbar auf der Strecke! Das, was daraus in der handschriftlichen Tradition des Mk-Textes später gemacht wurde, lässt sich am ehesten so verstehen, dass zunächst dem ursprünglichen Satz 9,49 ein (fast genaues) Zitat aus Lev 2,13 hinzugefügt, später (im „westlichen Text“ des Mk) der echte Satz dann überhaupt getilgt wurde.

Die matthäisch-lukanische Parallele, die oft einer „Logienquelle“ zugeschrieben wird, ist das sog. „Salzwort“ Jesu, das jedoch weder mit Feuer noch mit Opfer etwas zu tun zu haben scheint (Mt 5,13 / Lk 14,34–35). Möglicherweise geht es freilich bei der Mt-Version um eine kreative Überarbeitung der uns interessierenden Mk-Stelle, bei der Lk-Version aber um eine noch spätere Kombination von Mk 9,49 mit Mt 5,13.

Im Mk-Text ist eine Anspielung auf Lev 2,13, wie gesagt, noch am leichtesten erkennbar. Aber welchen Sinn hat diese, wenn die Rede eigentlich nicht vom Salzen *eines Opfers*, sondern vom „Salzen“ *jedes einzelnen Menschen* „mit Feuer“ – d.h. im übertragenen Sinne – ist?

Im Zusammenhang von Mk 9,42–49 (Schlüsselwort: Gottes Reich) ist das im ursprünglichen Text nicht vorkommende aber (wegen der Verknüpfung mit Lev 2) wohl doch gemeinte Wort θυσία auch eschatologisch zu deuten. In diesen letzten Worten, die wir aus dem Munde Jesu in Galiläa hören, klingt nahes Ende an: πᾶς in 9,49 ist

⁷ Neuerdings wurde wieder ein spezieller Aufsatz zur Stelle veröffentlicht, dessen Autor freilich für eine in diesem Mk-Zusammenhang m.E. völlig unwahrscheinliche Deutung des Verbs ἀλίζω plädiert, und zwar „(ver-)sammeln“: R. Doran, „‘Salting with Fire’ (Mark 9:49)“, *NovTest* 62 (2020), 361–74.

jeder, der verurteilt wird und somit zu *Opfer* fällt!⁸ Für unser Thema ist wichtig, dass während das Wort „Salz“ in allen Textvarianten von Mk 9,49 sowie – selbstverständlich – im matthäisch-lukanischen „Salzwort“ im Gebrauch ist,⁹ ist „Opfer“ nur in den späteren Mk-Lesarten und nur wegen der Wiederherstellung des AT-Zusammenhangs (Lev 2,13) da, nicht aber bei den drei Synoptikern selbst.

2.4 LK 15 – MT 22 (– LK 14); VGL. GEN 18

Der markinische Kontext (Mk 9) behandelt das Thema „Frieden in der Kirche“. In diesem Zusammenhang wird sowohl das Salzwort als auch dessen „Einleitung“ mit Erwähnung des Feuers eingefügt. Wenn keine direkte Ursache, so ist dies doch symptomatisch für die Entwicklung im Dritten Evangelium.

Bei Lukas begegnen wir dem Substantiv *θυσία* einmal im Kontext der Kindheitsgeschichte, in Lk 2,24, mit Verweis auf einen jüdischen Brauch, festgesetzt in Lev 12,8.¹⁰

Von besonderem Interesse ist für uns jedoch das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), wo das Verb *θύω* dreimal in ein und derselben Funktion vorkommt: damit wird nämlich auf die Schlachtung eines „gemästeten Kalbs“ hingewiesen:

15,22–24 εἶπεν δὲ ὁ πατήρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ· ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας, 23 καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, **θύσατε**, καὶ φαγόντες εὐφρανθώμεν, 24 ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὗρέθη. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι.

15,27 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἤκει, καὶ **ἔθυσεν** ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν.

15,30 ὅτε δὲ ὁ υἱός σου οὗτος ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, **ἔθυσας** αὐτῷ τὸν σιτευτὸν μόσχον.

Vielleicht ist das eine der (z.T. auch sonst dreifachen) Wiederholungen, durch die Lukas besonders Wichtiges markiert.¹¹

15,22 erinnert durch die Erwähnung des Ringes (δακτύλιος) an die Joseph-Geschichte des Genesisbuches (Gen 41,42a), worauf die Nestle-Aland-Edition am Seitenrand hinweist.¹²

⁸ Unter „Salzen“ ist, wie die Forschung schon geahnt hat, vielleicht „Vernichtung“ zu verstehen, vgl. dazu: W.W. Fields, „‘Everyone Will Be Salted With Fire’ (Mark 9:49)“, *Grace Theological Journal* 6 (1985), 299–304.

⁹ Jedenfalls als Verbform (ἀλισθήσεται).

¹⁰ Noch eine Stelle bei Lukas ist Lk 13,1 (in einer Pilatus-Geschichte).

¹¹ Vgl. vor allem die dreifache Petrus-Cornelius-Episode Apg 10–11 (Joppe Apg 10,1–23; Cäsarea 10,23–48; Jerusalem 11,1–18) oder die Erscheinungen des Auferstandenen vor Saulus (Apg 9; 22; 26). S. zu Apg 10–11 noch unten, 2.5.

¹² καὶ περιελόμενος Φαραὼ τὸν δακτύλιον ἀπὸ τῆς χειρὸς αὐτοῦ περιέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν χεῖρα Ἰωσήφ.

Es wäre aber auch interessant, den daran anschließenden Text mit einer anderen Stelle im selben atl. Buch zu vergleichen, und zwar mit Gen 18,7: καὶ εἰς τὰς βόας ἔδραμεν Ἀβραὰμ καὶ ἔλαβεν μοσχάριον ἀπαλὸν καὶ καλὸν καὶ ἔδωκεν τῷ παιδί, καὶ ἐτάχυνεν τοῦ ποιῆσαι αὐτό. Es ist zwar nicht die Akedah-Erzählung aus Gen 22, aber deren unmittelbarer Vorläufer – die Ankündigung der Geburt Isaaks. Wir haben zumindest ein mittelalterliches Zeugnis dessen, dass die Stellen zusammengesehen werden konnten. Denn in der Version der byzantinischen Palaea Historica (9. Jh.) finden wir eine Kombination des hier nacherzählten 18. Genesis-Kapitels ausgerechnet mit Lk 15,23. Abraham sagt zu seiner Frau Folgendes:¹³ Ἐγὼ δὲ πορεύσομαι ἐν τῷ βουκολίῳ καὶ ἐνέγκας μόσχον θύσας εὐφρανθῶ μετὰ τῶν ἀνδρῶν.

Die drei hervorgehobenen Wörter finden sich alle in Lk 15,23, keines von ihnen aber in Gen 18;¹⁴ in der Palaea Historica stehen sie dabei eines nach dem anderen.¹⁵

Was mögliche NT-Prätexte des Lukas angeht, ist an Mt 22,4 zu denken: οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα καὶ πάντα ἔτοιμα.

Dieser Satz steht zwar im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl im letzten Teil des Mt-Evangeliums, dessen Entsprechung findet sich bei Lukas jedoch schon im Reisebericht, kurz vor dem Gleichnis vom verlorenen Sohn, und zwar im Gleichnis vom großen Festmahl, Lk 14,16–24. Drei lukanische Gleichnisse in den einander folgenden Kapiteln 14, 15 und 16 behandeln das Thema „Gastmahl“ und weisen untereinander auch sonst interessante Affinitäten auf (das dritte ist das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, das ich hier übergehe¹⁶).

Für unser Thema ist der Umstand relevant, dass Einiges in der matthäischen Version des Gleichnisses vom großen Mahl von Lukas zwar im Kap. 14 übergangen, dann aber im Kap. 15 anscheinend nachgeholt wurde. Der letzte Teil (Mt 22,11–14), in dem es sich um einen unangemessen gekleideten Gast handelt, fehlt bekanntlich in Lk 14, es gibt dort jedoch auch einen dritten Teil (VV. 22–24), über die Menschen „von Landstraßen und Zäunen“, die mit Sicherheit nicht wohlgekleidet zum Gastmahl kommen und doch – ganz anders als bei Matthäus! – willkommen geheißen werden. Sehr ähn-

¹³ A. Vassiliev (Hg.), *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior*, Mosquae 1893, 215.

¹⁴ Das Kalb heißt in Gen 18,7 μοσχάριον (nicht μόσχος), es wird nicht „geschlachtet“ (sondern nur allgemein „gemacht“), Abraham nimmt am Gastmahl selbst nicht teil (sondern stellt sich – so 18,8 – den Gästen „zur Verfügung“).

¹⁵ Der Autor der Palaea Historica hat auch sonst NT-Anspielungen gern; s. hierzu V. Wittkowsky / M. Vitkovskaya, „Neither Pseudo-Athanasius nor Palaea: Historia de Melchisedech as a Part of the Slavonic Abraham's Cycle“, *Scrinium* 14 (2018), 351–68.

¹⁶ Zum Vergleich zwischen Lk 15,11–32 und 16,19–31 s. H. Roose, „Umkehr und Ausgleich bei Lukas: Die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15.11–32) und vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16.19–31) als Schwestergeschichten“, *NTS* 56 (2010), 1–21.

lich verhält es sich aber auch mit dem verlorenen Sohn, der wohl auch nicht sehr schön aussehend und möglicherweise übelriechend zurück nach Hause kommt (vgl. insbesondere Essen zusammen mit Schweinen in 15,16). Der gemeinsame Nenner scheint in Lk 14 und in Lk 15 „Zusammenkunft mit Unreinen“ zu sein – ein sehr wichtiges Thema für Lukas! Die Unreinen sind willkommen – das wäre also die lukanische Botschaft gegenüber der Kritik des matthäischen Gleichnisses.

Und diese Zusammenkunft bedeutet natürlich auch gemeinsames Essen, für welches unter anderem auch Tiere geschlachtet werden können, und wenn es um ein Festmahl geht, wohl auch *müssen*. Genau davon ist in Mt 22,4 die Rede: die gemästeten Tiere (τὰ σιτιστά) sind in der Tat dafür geschlachtet worden (τεθυμένα).

Ein solches Kalb (ὁ μόσχος ὁ σιτευτός¹⁷) wird auch in Lk 15,23 geschlachtet. Genau hier fällt zum ersten Mal das Wort θύω, das dann, wie bereits gesagt, noch zweimal wiederholt wird.

Wenn es kein Zufall ist, dass dieses Verb im Gleichnis vom verlorenen Sohn dreimal vorkommt (sonst im Lk nur einmal – 22,7^{Mk}, s. oben), dann welchen Sinn hat es hier? Wir können mit großer Wahrscheinlichkeit mehr davon erfahren, wenn wir nun auch den zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes zum Vergleich ziehen. Denn auch in der Apostelgeschichte sind die beiden Wörter θύω und θυσία zu finden.

2.5 Apg 10–11 MIT Apg 7 UND 14: „HEIDNISCHE OPFER“?

Θύω / θυσία kommt in der lukanischen Apostelgeschichte an drei Stellen vor, und zwar jeweils doppelt: 7,41.42 (θυσία); 10,13 und 11,7 (θύω); 14,13.18 (θύω). Bezeichnenderweise handelt es sich um je eine Szene mit entscheidender Beteiligung von Stephanus, Petrus und Paulus (mit Barnabas), und zwar um die große Stephanusrede, die Vision des Petrus in Joppe und das Heilungswunder des Paulus (und Barnabas) in Lystra.

Apg 7,41–43 (vgl. Lk 15,23) καὶ ἐμοσχοποίησαν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἀνήγαγον θυσίαν τῷ εἰδώλῳ καὶ εὐφραίνοντο ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν. 42 ἔστρεψεν δὲ ὁ θεὸς καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεῖν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ καθὼς γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν· μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηνέγκατέ μοι ἔτη τεσσαράκοντα ἐν τῇ ἐρήμῳ, οἶκος Ἰσραὴλ; 43 καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μόλοχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ [ὑμῶν] Ραϊφάν, τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς, καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος.

Apg 14,13 ὃ τε ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως ταύρους καὶ στέμματα ἐπὶ τοὺς πυλῶνας ἐνέγκας σὺν τοῖς ὄχλοις ἤθελεν θύειν.

Apg 14,18 καὶ ταῦτα λέγοντες μόλις κατέπαυσαν τοὺς ὄχλους τοῦ μὴ θύειν αὐτοῖς.

¹⁷ Mit Artikel – wiederum wie bei Matthäus.

Die Apg-Texte 7,41–43 und 14,11–18 weisen mehrere Ähnlichkeiten auf – auch über die doppelte Erwähnung der Opfer hinaus.¹⁸ Das Problem des Götzendienstes steht in den beiden im Mittelpunkt. (Vgl. dazu sofort auch Mk 14,58; worauf Lukas hier offensichtlich anspielt, ist Am 5,25–27). An Gottes statt soll Menschen bzw. dem Werk der Menschshände oder den Gestirnen geopfert werden (vgl. insb. θυσία in 7,41 und θυσίαι in 7,42 mit θύω in 14,13.18). Die σκηνή ist nun die des Moloch (7,43) wie auch der ἱερεὺς kein jüdischer, sondern ein heidnischer ist (14,13). Gott lässt die Menschen, die diese Arten von Anbetung betreiben, auf ihren Wegen wandeln (7,42 – 14,16). Und doch zeigt der Übergang von 7,43 zu 7,44, dass Gott die Heiden nicht verlässt, wo doch die „Hütte“ sofort danach zu der σκηνή τοῦ μαρτυρίου wird – genau dies heben auch Paulus und Barnabas in ihrer Ansprache explizit hervor (14,17).

Was die Analogien zwischen Apg 7,41 und Lk 15,23 angeht, zeigen diese, dass Lukas die Stellen, wo θύω / θυσία im Sinne „opfern“ und „schlachten“ benutzt werden, trotz dieses semantischen Unterschieds gewissermaßen parallelisieren kann. Hinter der Beschreibung des Götzendienstes in der Wüste (unter Aaron – so 7,40) steht der Gedanke eines freudigen Mahls, auch wenn Stephanus dieses „törichte“ Feiern anscheinend verurteilt (was übrigens auch der älteste Bruder in Lk 15 tut).

Noch eine wichtige, vielleicht sogar die wichtigste Apg-Stelle mit dem Verb θύω ist die doppelt erzählte Petrus-Vision (und -Audition) auf einem Hausdach in Joppe. Apg 10,13 καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστάς, Πέτρε, θύσον καὶ φάγε. Apg 11,7 ἤκουσα δὲ καὶ φωνῆς λεγούσης μοι· ἀναστάς, Πέτρε, θύσον καὶ φάγε.

Sie wird nur einmal – in Jerusalem – von Petrus nacherzählt, denn in Cäsarea (vgl. die Rede 10,34–43) sollte der Apostel wohl Bedenken haben, die Nichtjuden um Cornelius über seine frühere, nun überwundene, „skeptische“ Position gegenüber den Heiden zu informieren.

Der Sinn des Verbs ist hier „schlachten“ wie in Lk 15. Es geht um eine Handlung, die dem Essen vorausgeht, das – wegen verschiedenartigen (reinen *und unreinen* Tieren) – als Essen (auch) mit *unreinen Menschen* gedeutet wird (vgl. Apg 10,28!); logisch, weil sofort nach der Vision drei Nichtjuden zu Besuch kommen (10,17) und Petrus diese beherbergt (10,23a), d.h. wohl auch mit ihnen speist (vgl. Hunger und Essenzubereitung in 10,10). Es sei am Rande bemerkt, dass es wiederum ein mit Gen 18 vergleichbarer Besuch ist!

¹⁸ V. Wittkowsky, *Komposition und synoptische Vorlagen des lukanischen Doppelwerkes*, 329–30 (Kap. BVI.2).

Petrus soll also – so die Botschaft der Audition – nicht nur zum gemeinsamen Essen, sondern auch zum gemeinsamen *Opfern* mit den Heiden bereit sein, auch wenn dies (zunächst) symbolisch gemeint ist.

3. ERGEBNISSE

Wie schon oben gesagt, können die Ergebnisse in Bezug auf die Opferthematik als Ganzes nur als beschränkt gültig bewertet werden, denn sie beziehen sich ausschließlich auf die Stellen, an denen die Wortgruppe $\theta\acute{\upsilon}\omega$ / $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ in den Evangelien und der Apostelgeschichte vorkommt. Die Ergebnisse sollen trotzdem, soweit es geht, an dieser Stelle zusammengefasst werden.

1. Die Evangelisten kennen sich in der jüdischen Opferpraktik genügend gut aus, zeigen aber wenig Interesse für den jüdischen Ritus als solchen.
2. Die Benutzung des Satzes Hos 6,6 bei Markus und Matthäus besagt, dass aus der Sicht jedenfalls dieser beiden Evangelisten der Opferritus ein wichtiger Bestandteil des jüdischen Kultus ist, jedoch war für den Messias Jesus dieser Ritus keineswegs das Wichtigste im Gesetz.
3. Der Tod Jesu wird sowohl durch Markus als auch durch die ihm folgenden Evangelisten Matthäus und Lukas nicht als Opfer interpretiert, und der Leib Jesu mit Brot und nicht mit Fleisch identifiziert. Davon zeugt auch der ursprüngliche Text von Mk 9,49 über die Salzung mit Feuer. Wie schon der chronologische Gegenentwurf des Johannes zeigt, sieht der Vierte Evangelist das deutlich anders. Deswegen bezeichnet er Jesus als Lamm Gottes, dessen Knochen – nach einer Toraregel – nicht gebrochen werden dürfen. Und doch kennt auch Johannes die seinerzeit schon verbreitete synoptische Deutung und hat vielleicht aus diesem Grunde Hemmungen, den Kreuzestod als Opfer expliziter darzustellen.
4. Insbesondere der lukanische Wortgebrauch zeigt, dass die Lexeme $\theta\acute{\upsilon}\omega$ und $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ eher im ekklesiologischen als im kultischen Sinne verwendet werden. Indem Lukas eine Brücke zwischen den Bedeutungen „opfern“ und „schlachten“ baut, macht er die Begrifflichkeit für sein Hauptthema „Heidenmission“ fruchtbar. $\theta\acute{\upsilon}\omega$ und $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ können nun in Bezug auf die heidnische Religiosität verwendet werden, die auch dadurch (in Apg 14) gewissermaßen rehabilitiert wird (auch auf der Folie der jüdischen Religiosität, die ja auch nicht immer monotheistisch war – so Apg 7). Im Umgang mit dem Thema der „heidnischen Unreinheit“ kann Lukas nun von anderen Mitteln als etwa Mk 7 Gebrauch machen: das „Schlachten“ wird zum Teil des Freudenmahls, das gemeinsam mit den ehemals „unreinen“ Nichtjuden genossen werden kann, die Gott selbst rein gemacht hat (schon Lk 15 und dann Apg 10–11).

INTERVIEW MIT MARIO CIFRAK OFM

1. Ihre Kindheit und Ihre schulische Ausbildung verbinden Sie stark mit dem Franziskanerorden. Welche Rolle spielen die Franziskaner in der kroatischen Hochschulbildung, und was für welche theologischen Institutionen haben sie?

Ich bin in Virovitica geboren, wo die Pfarrkirche St. Rochus seit Jahrhunderten von den Franziskanern betreut wird. Franziskaner spielen eine große Rolle in unserer Geschichte. Sie waren nicht nur Seelsorger, sondern auch Lehrer und Hochschullehrer, besonders in ihren Klöstern vor allem für die eigenen Priesteramtskandidaten. Heute hat keine der Provinzen in Kroatien mehr eine eigene Hochschule, aber als Professoren sind viele Patres an den katholisch-theologischen Fakultäten in Zagreb und Split tätig. Nur die Franziskanerprovinz von Sarajevo hat eine eigene theologische Hochschule, die mit unserer Fakultät in Zagreb affiliert ist.

2. Wo haben Sie Theologie studiert, und welche Lehrer hatten den größten Einfluss auf die Entwicklung Ihrer Einstellung?

Ich habe Theologie in Zagreb studiert. Die Professoren waren Leute die als Promotoren des II. Vatikanischen Konzils galten: Vjekoslav Bajsić (1924–1994), Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923–1999), Josip Turčinović (1933–1990), Bonaventura Duda (1924–2017), Jerko Fućak (1932–1992) etc. Und das alles zu kommunistischen Zeiten!

3. Ich weiß, dass Sie in Rom am Pontificio Instituto Biblico studiert haben. Wer waren dort Ihre Lehrer? Und was war das Wichtigste an Ihrer dortigen Abschlussarbeit?

Ans Bibelinstitut kam ich gleich nach der Priesterweihe. Man mußte sich im Studium den Sprachen widmen. P. Karl Plötz SJ (1932–2013) unterrichtete Hebräisch. Er ist mir als sehr verständnisvoller Lehrer in Erinnerung geblieben. Ich hatte Glück, das letzte Semester von P. Luis Alonso Schökel SJ (1920–1998) am Bibelinstitut besuchen zu dürfen. Es ging um biblische Theologie des AT: „Salvezza e liberazione“. P. Ugo Vanni SJ (1929–2018) hat uns im Seminar immer betont, daß wir in der Diskussion alle gleich sind, man muß nur Argumente haben. Für das Lizenziat mußte man ein Fach wählen und mit dem Professor das Thema vereinbaren. P. John Kilgallen (1934–2019) las damals über die Apostelgeschichte, genauer über die Petrusreden, so daß ich mich dann für die Petrusreden und ihre Christologie entschieden habe.

4. Wo und seit wie vielen Jahren unterrichten Sie Bibelwissenschaften?

Ich unterrichte Bibelwissenschaft an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität in Zagreb seit fast 20 Jahren.

5. Welche andere kroatischen, slowenischen und mazedonischen Bibelstellen sind auf dem Balkan in der kirchlichen Hochschulbildung bekannt?

Man unterrichtet Bibelwissenschaft an allen theologischen Fakultäten/Hochschulen/Instituten wie z.B. in Rijeka, Split, Đakovo, Zadar, Pula, Sarajevo, Mostar, Ljubljana, Maribor und Skopje.

6. Was ist der grundlegende Unterschied zwischen katholischem und orthodoxem Bibelstudium? Gibt es einen Dialog, liest man gegenseitig die Studien?

Was der grundlegende Unterschied wäre, weiß ich nicht. Ich kenne einige Kollegen, und sie haben an den katholischen oder protestantischen Fakultäten studiert oder promoviert. Wir haben an der Fakultät für Orthodoxe Theologie „St. Kliment von Ohrid“ der Universität „St. Kyrill und Method“ in Skopje ein Dokument über die Zusammenarbeit unterzeichnet.

7. Was für einen Respekt haben Cyril und Methodius in Kroatien und Slowenien?

Die Erbschaft dieser zwei heiligen Männer ist für uns Slawen eine große Aufgabe. Sie haben die Bibel ins Slawische übersetzt. Die glagolitische Schrift oder auch Glagoliza ist die älteste slawische Schrift. Die Glagoliza ist eine Buchstabenschrift und wurde von Kyrill erdacht. Wir haben an unserer Fakultät Altslawisch als Fach. Die Franziskaner des Dritten Ordens (TOR) pflegen altslawische Liturgie.

8. Welche Einrichtungen für Bibelbildung und -förderung haben Sie in Kroatien, und was für welche Periodica haben Sie?

An unserer Fakultät in Zagreb gibt es ein Bibelinstitut, und die Mitglieder sind kroatischsprachige Bibelwissenschaftler. Sie arbeiten zusammen mit UBS an einer neuen Bibelübersetzung und organisieren alle zwei Jahre Bibelsymposien. An diesem Institut bin ich Sekretär.

Die Kroatische Bischofskonferenz hat das Kroatische Katholische Bibelwerk gegründet, das verschiedene Bibelseminare, Fernkurse, Exerzitien organisiert, und kümmert sich auch um die Bibelpastoral. Ich war der Leiter des Bibelwerks seit der Gründung in Kroatien.

Beide Institutionen geben die Zeitschrift „Bibel heute“ als Quartalschrift heraus.

9. Wie viel Studenten hat die katholisch-theologische Fakultät Zagreb? Welche Doktorandenprogramme laufen dort?

Wir haben etwa 450 Studierende. An unserer Fakultät gibt es das Studium des Lizentiats und des Doktorats in der Theologie. Dieses Studium besteht aus 7 Modulen:

- zeitgenössische Perspektiven der Beziehung der Philosophie und der Theologie
- Konzilsforschungen und Kirchenerneuerung
- Systematische Theologie *vor signa temporum*
- ethisch-moralische und gesellschaftliche Relevanz der Theologie und der Kirche
- ökumenische Theologie und Dialog der Religionen, Weltanschauungen und Kulturen
- zeitgenössische Herausforderungen der Pastoraltheologie zwischen Theorie und Praxis
- Kirche und Theologie im Laufe der Geschichte.

10. Welche Formen der Zusammenarbeit oder Kooperation hat die katholisch-theologische Fakultät mit anderen katholischen Universitäten und theologischen Fakultäten?

Unsere Fakultät gehört zur Universität in Zagreb. Die Zagreber Universität hat viele Kooperationsvereinbarungen in der ganzen Welt, so daß wir als Fakultät viele Möglichkeiten für Zusammenarbeit haben. Als mitteleuropäisches Land sind wir eng verbunden mit den theologischen Fakultäten in Ljubljana, Graz, Wien, Fulda, Krakau, Warschau, Toruń, Bratislava, Sarajevo und Skopje.

11. Was ist Ihr Lieblingsforschungsgebiet?

Ich beschäftige mich gerne weiter mit der Apostelgeschichte, d.h. mit dem lukanischen Doppelwerk, aber auch mit der Hermeneutik des Alten Testaments im Neuen Testament.

12. Wer sind derzeit die wichtigsten oder berühmtesten Bibelprofessoren in Kroatien?

Bei uns Kroaten sind als Bibelwissenschaftler sehr produktiv Mato Zovkić (1937), Ivan Dugandžić (1943), Božo Lujić (1946), Marijan Vugdelija (?), Anto Popović (-) und Marinko Vidović (?-). Für die Bibelpastoral hat sich Nikola Hohnjec (1944) sehr viel engagiert.

13. Was sind Ihre wichtigsten biblischen Veröffentlichungen, auf die Sie sehr stolz sind?

Ich bin den Herrn Professoren Thomas Söding (1956) und Georg Fischer SJ (1954) sehr dankbar, dass meine Dissertation „Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der

Apostelgeschichte“ in der Reihe „Forschung zur Bibel“ veröffentlicht wurde. Für Studierende habe ich das *Arbeitsbuch des neutestamentlichen Griechisch* verfasst und in der Reihe „Manualia Universitatis Studiorum Zagradiensis“ publiziert. Meine Übersetzung des Lukasevangeliums wurde veröffentlicht. Die Apostelgeschichte als kerygmatische Historiographie behandle ich im Buch „Und das Wort Gottes breitete sich aus. Vom Kerygma zum Evangelium“.

14. Wie ist die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen theologischen Fakultäten und den biblischen Abteilungen in den südosteuropäischen Staaten?

Wir arbeiten mit den Kollegen in Sarajevo an allen Projekten unseres Zagreber Bibelinstituts zusammen. Letztes Jahr waren wir in Nordmazedonien und nahmen an der internationalen Konferenz „St. Sophia – ‚Wisdom has built her House‘“ teil.

15. Was möchten Sie noch erwähnen?

Ich möchte mich bei Ihnen für die herzlichen Einladungen zu den Szegeder Bibelkonferenzen bedanken. Jede Konferenz war interessant. Man konnte viele Kollegen treffen und Gastfreundschaft genießen. Möge der liebe Gott diese Initiative segnen und weiterführen! Köszönöm szépen.

György Benyik

BIBLIOGRAPHIE VON MARIO CIFRAK OFM

A) BÜCHER:

Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte, FzB 101; Würzburg 2003.

Početak evanđelja Isusa Krista. Hermeneutske pretpostavke, Zagreb 2009.

Vježbenica grčkoga jezika Novoga zavjeta, Zagreb 2012.

Ta u vjeri hodimo, a ne u gledanju. Egzegetski doprinos moralnoj poruci Novoga zavjeta, Zagreb 2013.

I riječ je Božja rasla. Od kerigme do evanđelja, Zagreb 2016.

Evandjelje po Luki, Sarajevo 2017.

B) BEITRÄGE IN ZEITSCHRIFTEN UND SAMMELWERKEN

„Neka se odrekne samoga sebe ili neka zaniječe samoga sebe (Mk 8,34bß)!!”, *Bogoslovska smotra* 69 (1999) 155–162.

„A Isus spavaše (Mk 4,38)”, *O kraljevstvu nebeskom – novo i staro* (FS. B. Duda; Zagreb 2001) 125–136.

„‘Pattern’: Juda Galilejac – Kvirinijev popis bez Kvirinija u Dj 5,37”, *Bogoslovska smotra* 72 (2001) 147–152.

„Nasljeduj Krista po Marku”, *Bogoslovska smotra* 74 (2004) 35–50.

„...da ne činite to što budete htjeli” (Gal 5,17)”, *Bogoslovska smotra* 74 (2004) 635–651.

„Moljenje s vjerom (Mt 7,7–11)”, *Govor na gori* (Split 2004) 271–289.

„Vjera praotaca u Poslanici Hebrejima 11”, *Stari zavjet – vrelo vjere i kulture* (Rijeka 2004) 192–207.

„Slika o Bogu ili etika (Lk 18,9–14)!!”, *Bogoslovska smotra* 75 (2005) 541–555.

„Hrvatske tiskane Biblije od Katančića do danas u virovitičkoj samostanskoj knjižnici”, *725 godina franjevacu u Virovitici.* Zbornik radova međunarodnog simpozija (Zagreb – Osijek 2006) 221–231.

„Dom molitve za sve narode” (Iz 56,7). Analiza masoretskog teksta i Septuaginte kao hermeneutskog preduvjeta novozavjetne recepcije Iz 56,7”, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 29–46.

„Bog slave je/i Bog Abrahamov. Abraham u Djelima apostolskim”, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 617–632.

„Biblija u pastoralnom radu prema Dokumentu *Tumačenje Biblije u Crkvi*”, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 881–900.

„Péter és Jákab az ún. ‘apostoli zsinaton’ Jeruzsálemben (ApCsel 15)”, *Mózes törvénye, Krisztus törvénye.* Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia. Szeged, 2006. augusztus 27–30. (Szeged 2007) 61–68.

- „Pavlov govor u Ateni (Dj 17,22–31). Stjecište evanđelja i helenizma”, *Bogoslovska smotra* 77 (2007) 103–119.
- „Ps 110(109) u Poslanici Hebrejima”, *Neka iz tame svjetlost zasine!* (FS. A. Rebić; Zagreb 2007) 453–466.
- „Važnost pitanja o povijesnom Isusu danas”, *U službi riječi i Božjega naroda* (FS. M. Zovkić; Sarajevo 2007) 553–572.
- „Nova pravednost ili pravednost u obilju više (Mt 5,20)!”, *Bogoslovska smotra* 78 (2008) 109–125.
- „Dometi katoličke egzegeze danas”, *Poslanje egzegeze u Katoličkoj Crkvi*. Od Drugog vatikanskog sabora do danas (Zagreb 2008) 37–53.
- „'Benedictus' (Lk 1,68–79)”, *Zsoltárok, himnuszok, imádságok*. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia. Szeged 2008. augusztus 31. - szeptember 2. (Szeged 2009) 153–160.
- „Osvrt na velike ivanovske slike u knjizi Josepha Ratzingera – Benedikta XVI. 'Isus iz Nazareta'”, *Teološka promišljanja o knjizi Isus iz Nazareta Josepha Ratzingera / Benedikta XVI.* (Zagreb 2009) 165–172.
- „Načelo supsidijarnosti u Novom zavjetu”, *Bogoslovska smotra* 79 (2009) 165–182.
- „Kristovo kraljevstvo”, *Regnare Dei servire est – Božje kraljevanje je služenje* (in memoriam K.Z. Šojat; Zagreb 2009) 65–75.
- „'Benedictus' (Lk 1,68–79)”, *Antonianum* 84 (2009) 431–440.
- „Perikopa o takozvanom čišćenju Hrama (Mk 11,15–19)”, *Teologijom svjedočiti i naviještati – Theologia testimonium dicere et nuntiare* (FS. T. Ivančić; Zagreb 2010) 147–160.
- „Savez u izvještajima Posljednje večere”, *Bogoslovska smotra* 80 (2010) 231–244.
- „Petrus und Jakobus bei dem sog. Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15)”, *Antonianum* 85 (2010) 9–18.
- „Hrvatski latinički lektionari. Pohrvaćenje poslanica i evanđelja“, *Biblija – knjiga Mediterana par excellence*. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog od 24. do 26. rujna 2007. u Splitu (Split 2010) 407–422.
- „Izdavačka djelatnost Kršćanske sadašnjosti kao vrijeme teologije. Sinteza”, *Nastanak i razvitak Kršćanske sadašnjosti*. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija o 40. obljetnici djelovanja (Zagreb 2010) 53–69.
- „'Hagyd a holtakra, hadd temessék el halottaikat' (Q 9,60). A vonakodás motívuma Jézus követésében”, „*Testben élönnk*”. XXII. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia. Szeged 2010. szeptember 9–11. (Szeged 2011) 47–57.
- „Postaje Kristove muke i smrti. Ivanov izvještaj”, *Služba Božja* 51 (2011) 32–55.
- „Religioznost i kršćanski identitet. Novozavjetni pogled u hrvatsko društvo”, *Bogoslovska smotra* 81 (2011) 913–929.
- „Slavonski lektionari”, *Zbornik – 300 godina visokog školstva u Osijeku* (Osijek 2011) 61–72.
- „Zagrebačka Biblija (1968.)”, *Riječ Božja u riječi hrvatskoj*. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog simpozija prigodom 175. obljetnice prvoga hrvatskog tiskanog prijevoda Biblije 1831.–2006. (Đakovo 2011) 233–251.
- „Odmah pohiti u susret ... da bude s njim (Mk 5,1–20). Kršćanska eudaimonia”, *Posvećeni život* 15 (2011) 36–46.
- „Nerazrješivost ženidbe (Mk 10,1–12)”, *Služba Božja* 51 (2011) 297–326.
- „Idi, pa i ti čini tako! (Lk 10,25–37)”, *Bogoslovska smotra* 82 (2012) 575–588.

- „Problem metoda i pristupa biblijskim tekstovima u (srednjo)školskom vjeronauku. Isusova smrt u Jeruzalemu”, *Crkva u svijetu* 47 (2012) 185–209.
- „‘Sin Čovječji’ u raspravi M. Caseyja s P. Owenom i D. Shepherdom”, *Diacovensia* 20 (2012) 385–401.
- „Helenistička kultura u Novom zavjetu. Kršćanstvo prema Knjizi Otkrivenja”, *Služba Božja* 52 (2012) 10–20.
- „Die sog. Tempelreinigung (Lk 19,45–48) im Vergleich zu Lk 13,34f.”, *Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat.* 23. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2011. szeptember 8–10. (Szeged 2012) 59–66.
- „Ivan Evangelist Šarić i ‘zagrebačka’ Biblija. Tekstualno-kritički problemi prijevoda”, *Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka* (FS. B. Odošić; Sarajevo–Zagreb 2012) 383–392.
- „Zagrebačka Biblija (1968.). Novi prijevod cijele Biblije na hrvatski, zajedničko djelo teologa, filologa i književnika”, *Apparatus Biblicus* (FS. J. Schmatovich; Győr 2012) 27–36.
- „‘Lass die Toten ihre Toten begraben’ (Q 9,60). Das Motiv der Zögerung in der Nachfolge Jesu”, *Antonianum* 87 (2012) 11–24.
- „Duhovni identitet. Dvoznačnost oponašanja/nasljedovanja Krista”, *Victor quia victima.* Nada za Hrvatsku (Zagreb – Vukovar 2012) 83–95.
- „Duhovi – događaj i navještaj. Petrov(i) govor(i) u Djelima apostolskim”, *Biblija i književnost.* Zbornik za simpozij Biblija i književnost Rijeka i Zagreb, 26. i 27. rujna 2012. (Rijeka 2012) 164–189.
- „ἐὐδοκία ili ipak εὐδοκία (Lk 2,14b)? Indikativna doksologija”, *Zbornik radova Celestin Tomić* (Zagreb 2013) 133–145.
- „Posreduje li Božja riječ vjeru i danas?”, *Bogoslovska smotra* 83 (2013) 513–528.
- „Jesus als ΑΠΧΗΘΟΣ (Apg 3,15; 5,31)”, *Jézustól Krisztusig.* 24. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2012. augusztus 21–23. (Szeged 2013) 55–63.
- „Molitva u Getsemanskome vrtu (Mk 14,32–42)”, *Riječki teološki časopis* 21 (2013) 493–526.
- „Je li Isusova smrt bila plod krivoga razumijevanja i besmislenog udesa?”, *Diacovensia* 22 (2014) 255–266.
- „Vjera u Djelima apostolskim”, *Vrhbosnensia* 18 (2014) 61–79.
- „‘... deiner Almosen wurde gedacht vor Gott’ (Apg 10,31). Reinheit und ‘wahres’ Israel”, *The Bible and Economics.* International Biblical Conference XXV. Szeged, 22nd–24th August 2013 (Szeged 2014) 81–89.
- „Pavlova teologija u Djelima apostolskim”, *Da istina evanđelja ostane kod vas (Gal 2,5).* Zbornik u čast prof. dr. sc. Ivana Dugandžića, OFM, povodom 70. godine života, (Zagreb 2014) 151–167.
- „Povratak riječi Božje od *Dei Verbum* do *Verbum Domini*”, *50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugoga vatikanskog koncila (1962. – 2012.).* Zbornik radova teološkog simpozija održanog u Zagrebu od 15. do 17. studenoga 2012. (Zagreb 2015) 105–125.
- „Mesija – graditelj Hrama (Iv 2,13–22)”, *Bogoslovska smotra* 85 (2015) 465–484.
- „aganakto – ‘wütend sein’. Eine Reaktion bei der Tempelreinigung (Mt 21,15)”, *Gyűlölet és kiengesztelődés a Bibliában.* 26. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2015. augusztus 27–29. (Szeged 2016) 53–61.

- „Benediktinska Biblija i lekcionar Marijana Lanosovića, OFM”, *Bogu – gospodaru i ljubitelju života* (Mudr 11,26). Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života (Zagreb 2016) 539–546.
- „Danas ćeš biti sa mnom u raju” (Lk 23,43), *Bogoslovska smotra* 87 (2017) 377–390.
- „Biblijski modeli dijaloga i pomirenja. Novozavjetna perspektiva”, *Bogoslovska smotra* 87 (2017) 599–615.
- „Perikopa o kamenu ugaonom i narodu Božjem – kraljevskom svećenstvu u Prvoj Petrovoj poslanici (1 Pt 2,4–10)”, *Diacovensia* 25 (2017) 75–99.
- „Der Aufbau und die Identität der multikulturellen Gemeinde. Hos 6,6 im Matthäusevangelium”, *Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban*. 27. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2016. augusztus 29–31. (Szeged 2017) 59–67.
- „Kršćansko iskustvo Boga. Motiv Isusova sustolništva”, *Znat će da prorok bijaše među njima!* (Ez 33,33). Zbornik u čast prof. dr. sc. Bože Lujica, OFM, povodom 70. godine života (Zagreb 2018) 343–358.
- „In Te, Domine, speravi (Ps 30,2)”, *Da život imaju*. Zbornik povodom 70. rođendana kard. Josipa Bozanića (Zagreb 2019) 753–764.
- „Nikolaiten (Offb 2,6.15)”, *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*. 29th International Biblical Conference Szeged 27–29 August, 2018 (Szeged 2019) 61–68.
- „Wisdom and Miracles. The New Testament Perspective”, *St. Sophia – „Wisdom has built her House”*, International Conference Ohrid – Struga, 11–13 October 2019 (Skopje 2020) 31–45.
- „'freut euch an jenem Tag und hüpf' (Lk 6,23). Das Verb 'skirtao' bei Lukas”, *Virtue or Obligation*. 30th International Biblical Conference Szeged 26–28 August, 2019 (Szeged 2020) 79–88.

C) KLEINERE BEITRÄGE

- „Biblija – knjiga Božja”, *Živa je Riječ Božja*. Seminar za voditelje biblijskih skupina (Zagreb 2003) 7–19.
- „Gdje je kraljevstvo Božje?”, *Vesperae sapientiae christianae*. Tribine 1 (Zagreb 2003) 52–74.
- „Nova evangelizacija i Biblija”, *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 134/5 (2006) 431–435.
- „Uzašašće – Kristov ulazak u slavu Očevu. Novozavjetna teologija Kristova uzašašća”, *Živo vrelo* 24/4 (2007) 34–37.
- „Dar Duha Svetoga i život Crkve. Novozavjetna teologija silaska Duha Svetog”, *Živo vrelo* 24/5 (2007) 34–37.
- „Biblija i molitva”, *Sveti Rok* 8 (2007) 9–10.
- „Biblija i povijest njenih učinaka”, *Lada* 3 (2007) 16–29.
- „Liturgijski hvalospjevi preuzeti iz Lukina evanđelja”, *Živo vrelo* 24/9 (2007) 36–37.
- „Matejevo evanđelje. Teološki nacrt”, *Pet minuta s Matejem evanđelistom* (Zagreb 2011) 5–18.
- „Predgovor”, *Sveto evanđelje po Marku*. Duhovna razmatranja (Zagreb 2011) 5–15.
- „Benediktinska Biblija i lekcionar Marijana Lanosovića, OFM”, *Republika* 67 (2011) 47–53.
- „Markovo evanđelje. Kratki uvod”, *Pet minuta s Markom evanđelistom* (Zagreb 2012) 5–26.
- „Predgovor”, *Pet minuta s Lukom evanđelistom* (Zagreb 2012) 5–24.
- „Predgovor”, *Sveto evanđelje po Luki*. Duhovna razmatranja (Zagreb 2013) 5–13.

- „Pogovor”, *Oče naš* (Karlovac 2014) 109–114.
 „Isus i preljubnica (Iv 7,53 – 8,11)”, *Biblija danas* 14/21 (2016) 3–23.
 „Nadahnuće i istina Svetoga pisma. Riječ koja dolazi od Boga i o Bogu govori da spasi svijet (22. veljače 2014.)”, *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije* 146/1 (2018) 3–11.

D) HERAUSGEBERSCHAFTEN

- O kraljevstvu nebeskom – novo i staro*, FS. B. Duda; Zagreb 2001.
Živa je riječ Božja. Seminar za voditelje biblijskih skupina, Zagreb 2003.
A evo ovdje i više od Jone! Seminar za voditelje biblijskih skupina 2, Zagreb 2004. (gemeinsam mit Nikola Hohnjec)
 J. FUČAK, *Prepoznavatelj riječi Božje*. Biblija u našim rukama, Zagreb 2005.
 Dokumenti katoličke biblijske federacije – *Sveto pismo u životu Crkve*. Četrdeset godina Dogmatske konstitucije „Dei Verbum” o božanskoj objavi, Zagreb 2005.
 Biskupske konferencije Engleske, Walesa i Škotske, *Sveto pismo – dar Božji*, Zagreb 2006.
Neka iz tame svjetlost zasine!, FS. A. Rebić; Zagreb 2007. (gemeinsam mit Nikola Hohnjec)
Regnare Dei servire est – Božje kraljevanje je služenje, in memoriam K.Z. Šojat; Zagreb 2009. (gemeinsam mit Antica Nada Čepulić)
Da istina evanđelja ostane kod vas (Gal 2,5). Zbornik u čast prof. dr. sc. Ivana Dugandžića, OFM, povodom 70. godine života, Zagreb 2014. (gemeinsam mit Dario Tokić)
50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugoga vatikanskog koncila. Zbornik radova teološkog simpozija održanog u Zagrebu od 15. do 17. studenoga 2012., Zagreb 2015. (gemeinsam mit Tonči Matulić, Ružica Razum, Nenad Malović und Andrea Filić)
Znat će da prorok bijaše među njima! (Ez 33,33), FS. B. Lujčić; Zagreb 2018. (gemeinsam mit Stipo Kljajić)
Da život imaju. Zbornik povodom 70. rođendana kard. Josipa Bozanića, Zagreb 2019. (gemeinsam mit Ružica Razum, Nenad Malović und Anto Barišić)
Katolički bogoslovni fakultet, Sveučilište u Zagrebu = Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb: 350 [godina]: 1669. - 2019., Zagreb 2020. (gemeinsam mit Vanda Kraft Soić, Daniel Patafta und Davor Šimunec)

E) REZENSIONEN

- VUGDELIJA, M., *Očenaš – Molitva Gospodnja (Mt 6,9–13)*. Egzegetsko-teološka obrada, Split 2007.
 HOHNJEC, N., *Središnje teme Knjige Otkrivenja*. Novost u komunikaciji Boga i Krista, Zagreb 2008.
 „Nikola HOHNJEC, *Središnje teme Knjige Otkrivenja*. Novost u komunikaciji Boga i Krista, Glas Koncila, Zagreb 2008., 187 str.”, *Bogoslovska smotra* 78 (2008) 491–493.
 „Werner ECK, Augustus und seine Zeit”, *Bogoslovska smotra* 79 (2009) 409–10.
 MATAUŠIĆ, M. – GRAČNER, V., *Ranjeno dijete i ja*, Zagreb 2009.
 MATULIĆ, T., *Nevjera i vjera u četiri oka*. Maske bogova u svjetlu vječne mladosti Božjega lica, Zagreb 2012.
 VUČKOVIĆ, A., *Vrtlog grijeha*. O Davidovu grijehu s Bat-Šebom, Zagreb 2012.

- ŠIMIĆ, K., *Ime Riječi*, Osijek 2012.
- SLAVIĆ, D. (Hrsg.), *Zbornik Biblija i književnost*. Rijeka i Zagreb 2014.
- STEPINAC, A., *Katehetske propovijedi*. Svezak I i II, Zagreb 2015.
- SANADER, M., *Ranokršćanska arheologija*. Od početaka do konstantinskog obrata, Zagreb 2016.
- LUJIĆ, B. – TEPERT, D. (Hrsg.), *Bogu – gospodaru i ljubitelju života (Mudr 11,26)*. Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života, Zagreb 2016.
- LUJIĆ, B., *Svijet i čovjek s gledišta Biblije*, Sarajevo 2016.
- ČATIĆ, I., *Kratka analiza Evanđelja po Ivanu*. Materijal za internu upotrebu studenata, Đakovo 2016.
- ČATIĆ, I., *Crkva – novo društvo usred staroga imperija*. Obris Pavlove političke teologije, Zagreb 2016.
- POPOVIĆ, A., *Grčko-hrvatski rječnik Novoga zavjeta sa statistikom grčkih riječi*, Zagreb 2016.
- Španjolsko barokno slikarstvo – izbor iz Zbirke Wüllner*, Vukovar 2016.
- MRAKOVČIĆ, B., *Biblijska pitanja*, Zagreb 2018.
- Franjevci u Vukovaru - povijest, duhovnost i baština*, Vukovar – Zagreb 2020.

Rezensionen für die Zeitschriften: *Bogoslovska smotra*, *Crkva u svijetu*, *Obnovljeni život*, *Diacovensia*, *Vrhbosnensia*, *Riječki teološki časopis*, *Služba Božja*, *Posvećeni život*.

Oda WISCHMEYER

DAS HANDBUCH DER BIBELHERMENEUTIKEN. KONZEPT UND ERFAHRUNGEN

I. HISTORISCHER ZUGANG UND GEGENWÄRTIGER STAND

Bibelhermeneutik als Lehre vom Verstehen und von der methodischen Anwendung dieser Lehre auf die biblischen Texte entstand in der Antike im Zusammenhang der Interpretation klassischer bzw. kanonischer Schriftencorpora. Philologische Textbewahrung und Texterklärung (Exegese) einerseits und die Auslegung der Texte im Horizont der jeweiligen Zeit und ihrer allgemeinen Kultur (Hermeneutik) andererseits entwickelten sich nebeneinander. Das Grundmotiv der Hermeneutik ist das Verstehen und die Anwendung solcher Texte, die als kanonisch bzw. normativ eingestuft werden und daher jeweils neue Formen der Aktualisierung oder Applikation im Kontext der jeweiligen Gegenwart und ihrer Institutionen brauchen. Für die *juristischen* Textcorpora wurden applikative Texthermeneutiken entwickelt. Für *nichtjuristische* Texte wurde die Allegorese das zentrale methodische Instrument adaptiver bzw. applikativer Textinterpretation, zuerst entwickelt für die Homerinterpretation, später von den alexandrinischen jüdischen Exegeten, vor allem von Philon von Alexandria umfangreich auf die Tora angewendet.

Origenes steht am Anfang der *christlichen* Bibelhermeneutik. Origenes ist gleichzeitig Bibelphilologe bzw. Exeget („Hexapla“ und Kommentare) und Bibelhermeneutiker (Peri archōn/De principiis IV). In seiner Verstehenslehre übernimmt er die allegorische Methode. Er fügt aber ein zweites Element zur Allegorese hinzu: die *Typologie*, die es erlaubt, alttestamentliche Texte christologisch zu interpretieren und damit eine innere Verbindung zwischen den beiden Teilen der christlichen Bibel auszuarbeiten (schon bei Paulus und im Matthäusevangelium angelegt und seit dem Hebräerbrieff theologisch ausgearbeitet). Auf dieser Basis: Philologie als methodisch geleiteter Umgang mit Texten (in der Forschung oft mit den Vertretern der „antiochenischen Exegese“ verbunden) und Hermeneutik als Allegorese und Typologie (in der Forschung oft auf die Vertreter der alexandrinischen Exegese zurückgeführt), entwickelte sich die christliche Bibelhermeneutik.

Dieser grobe Rückblick zeigt Eines: christliche Bibelhermeneutik ist als Interpretationsinstrument der kanonischen Schriftensammlung der christlichen Kirche im Rahmen antiker Verstehens- und Auslegungskonzepte entstanden und fast zweitausend

Jahre hindurch weiterentwickelt worden. Sie hat sich den Veränderungen allgemeiner hermeneutischer Theorien und den Entwicklungen des akademischen Literatur-, Sprach- und Textverständnisses über die großen Epochenumbrüche westlicher Geschichte kontinuierlich angepasst und diese über weite Strecken maßgeblich mitbestimmt. Die Reformation hat das Thema der Bibelinterpretation nachhaltig gefördert (lutherische und reformierte Bibelhermeneutik einerseits und katholische Bibelhermeneutik andererseits). Aufklärung und Historismus haben die Kategorie der historisch-kritischen Lektüre *aller* historischen Texte zur hermeneutischen Schlüsselkategorie gemacht. Spätestens seit dem letzten Jahrhundert nimmt die westliche akademische Bibelinterpretation Fragestellungen und Interpretationsmuster aus den politischen, sozialen, religiösen und kulturellen Kontexten des *Global South* auf. Hier werden aktuelle Notstände, Probleme und kritische Analysen an die biblischen Texte herangetragen, zugleich werden Lösungen aus „der Bibel“ gesucht.

In den letzten Jahrzehnten werden interkonfessionelle und interreligiöse Zugänge erprobt (orthodoxe Bibelhermeneutik, jüdische Bibelhermeneutik, Koranhermeneutik [Georges Tamer]).

Im Verhältnis zwischen Exegese und Hermeneutik haben sich besonders seit Humanismus und Aufklärung starke Gewichtsverschiebungen ereignet. Die Exegese der alt- und neutestamentlichen Schriften hat sich zunächst im Instrument des Kommentars, später dann sprach-, text- und themenbasiert zu den Wissenschaften vom Alten und Neuen Testament entwickelt. Leitdisziplinen wurden Alte Geschichte und klassische Philologie. Das Paradigma war und ist historisch-kritisch, oft ganz auf die historische Rekonstruktion bezogen. Der institutionelle Bezugsrahmen ist vor allem in Europa und Nordamerika nicht die Welt der christlichen Kirchen, sondern die *Universität*. Der kirchliche Bezug verlor stetig an Bedeutung. Die genuinen Beziehungen zur theologischen „Schriftlehre“ einerseits und zur Homiletik andererseits sind, was die Exegese betrifft, größtenteils abgerissen. Die Hermeneutik ihrerseits ist von philosophischen und sprach- und kulturtheoretischen Positionen bestimmt, und Beziehungen zur Schriftlehre müssen in den verschiedenen konfessionellen Zusammenhängen neu konstruiert werden.

Hier liegt eine große Aufgabe gegenwärtiger und zukünftiger Bibelhermeneutik. Eine neue thematische und historische Beschäftigung mit der Bibelhermeneutik wird die genannten Zusammenhänge und Entwicklungen dokumentieren und interpretieren. Zwei Tendenzen verdienen besondere kritische Aufmerksamkeit: *erstens* eine Neigung, Ergebnisse historischer Rekonstruktionen als solche *biblizistisch-normativ* zu instrumentalisieren, d.h. die notwendige hermeneutische Reflexion zu überspringen.

Beispiel: Röm 1,26.27 werden entweder mit den Mitteln historischer Exegese als explizite Verurteilung jeder Homosexualität interpretiert und ohne hermeneutische Reflexion direkt normativ appliziert: Homosexualität ist Sünde und daher nicht nur in paulinischen

Gemeinden, sondern auch den heutigen christlichen Kirchen verboten.

Oder: in Röm 1 denkt Paulus (nur) an bestimmte Formen erniedrigender Sexualität, besonders zwischen Männern und Jugendlichen, nicht aber an das, was gegenwärtig als gleichberechtigte homosexuelle Beziehung gelebt wird und rechtlich gesichert ist. Daher ist Paulus nicht „gegen Homosexualität“, d.h. diese ist –wieder ohne weitere hermeneutische Reflexion – als eine mögliche Form christlich verantworteten Zusammenlebens biblisch gerechtfertigt und anzuerkennen.

In die entgegengesetzte Richtung weist eine *zweite* Tendenz der gegenwärtigen alt- und neutestamentlichen Exegese: hermeneutische Fragen werden als „theologische“ Fragen gänzlich vernachlässigt, und die biblischen Texte werden ausschließlich als Quellen für religionsgeschichtliche, sozialgeschichtliche und allgemeinhistorische Rekonstruktionen benutzt. Dabei wird übersehen, dass die biblischen Texte „lebendige“ Texte sind, die weltweit in den christlichen Kirchen und mindestens in der westlichen gesellschaftlichen Welt als religiöse und normative Texte fungieren und daher eine eigene Hermeneutik benötigen. Das ist für alt- und neutestamentliche Exegeten und Exegetinnen der Anlass, Bibelhermeneutiken zu schreiben und dies Thema nicht den systematischen Theologinnen und Theologen zu überlassen. Auf diesem Feld haben sich unterschiedliche Typen von Hermeneutiken herausgebildet, die ihrerseits die vielfältigen Beziehungsfelder der Bibelhermeneutik spiegeln: theologisch basierte Hermeneutiken (z. B. Ulrich Luz¹), applikative Hermeneutiken (z. B. Elisabeth Schuessler Fiorenza²), methodisch geleitete und textbezogene Hermeneutiken (z. B. Oda Wischmeyer³). Die Beziehungsfelder stelle ich im Folgenden schematisch dar.

2. DAS THEMA IM ZUSAMMENHANG BENACHBARTER THEMEN

Bibelhermeneutik als **Lehre vom Verstehen und von der Interpretation der zweiteiligen Bibel der christlichen Kirchen** findet im Schnittpunkt folgender Disziplinen statt:

(1) antike Voraussetzungen:

- (a) philosophische Hermeneutik (allgemeine Lehre vom Verstehen)
- (b) Philologie (Sammeln, Kommentieren=Erklären und Edieren von Texten, methodischer Umgang mit Texten)

(2) Nachbardisziplinen aus den modernen Geisteswissenschaften:

- (a) literaturwissenschaftliche Methodik und Literaturtheorie
- (b) Sprachtheorie

¹ *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen 2014.

² *Bread Not Stone*, Boston 1984.

³ *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch*, Tübingen/Basel 2004 (NET 8).

- (c) kulturwissenschaftliche Hermeneutikkritik
 - (d) Jüdische Bibelhermeneutik
 - (e) Koranhermeneutik
- (3) Theologische Nachbardisziplinen:
- (a) dogmatische Schriftlehre (de sacra scriptura)
 - (b) Homiletik (Übersetzung des biblischen Textes in Predigt und Katechese)
- (4) Wissenschaftsgeschichte:
- (a) Geschichte der Wissenschaft vom Alten Testament/Neuen Testament/Geschichte der Exegese
 - (b) Rezeptionsgeschichte der Bibel (Encyclopedia of the Bible and Its Reception: De Gruyter 2009 ff., bisher 17 Bde.)

Daneben steht die schon erwähnte Benutzung der Bibel im kirchlichen, individuellen und öffentlichen Bereich.

Bibelhermeneutik im Sinne der Definition ist mit allen genannten Aspekten befasst und zum Teil von deren jeweiligen Ergebnissen oder Bewusstseinsständen abhängig. Sie bezieht diese Aspekte in Adaption, Weiterentwicklung und Kritik in ihre eigene Thematik ein. Dabei ist die Arbeit der Abgrenzung bzw. die Herausarbeitung des eigenen Gegenstandes besonders wichtig.

3. BIBELHERMENEUTIK UND BIBELHERMENEUTIKEN

Im HBH haben wir zwischen Bibelhermeneutik (Disziplin) und Bibelhermeneutiken (wissenschaftliches Format) unterschieden. Damit werden zwei Ziele verfolgt. *Erstens* entgehen wir der Versuchung, eine weitere Geschichte der Bibelauslegung zu schreiben.⁴⁴ *Zweitens* unterscheiden wir zwischen der impliziten Hermeneutik, die alle Exegeten und Exegetinnen leitet, und theoretisch und methodisch ausgearbeiteten und verantworteten thematischen Beiträgen seit Origenes. Wie Beides zusammenhängt, hat die obige schematische Darstellung gezeigt.

⁴⁴ W.G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg/München 1970. H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, 4 vol., München 1990–2001. Englisch: History of Biblical Interpretation, 4 vol., Atlanta 2009–2010 (dazu: U. Köpf, Zur Geschichte der Bibelauslegung, in: International Journal of the Classical Tradition, 15, 2008, 98–126). M. Sæbø (ed.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, 3 vol., Göttingen 1996–2015. W. Baird, History of New Testament Research, 3 vol., Minneapolis 1992 (dazu die Rezension von E.-M. Becker in: ThLZ 140, 2015, 387–390). P.R. Ackroyd/C.F. Evans (ed. et alii), The Cambridge History of the Bible, 3 vol., Cambridge 1963–1980. C.H. Kannengiesser (ed. et alii), Bible de tous les temps, 8 vol., Paris 1984–1989.

Das Herausbergremium hat besonderen Wert darauf gelegt, das Format der thematisch fokussierten Bibelhermeneutiken von der allgemeinen Geschichte der Bibelauslegung zu unterscheiden oder innerhalb dieser größeren Geschichte als eigene Thematik herauszuarbeiten. Bibelhermeneutiken sind in besonderer Weise methodengeleitet, textnah und mit der Exegese der biblischen Schriften verbunden. Sie leisten daher seit Origenes einen besonderen Beitrag zum Verstehen der Bibeltexte im akademischen Rahmen wie zu ihrer Anwendung in Kirchen, Gesellschaft und persönlichem Leben.

Der Beitrag von Arie B. Zwiep zu den Bibelhermeneutiken der 2. Hälfte des letzten Jahrhunderts weicht von dieser Regel ab. Das Herausbergremium betrachtet diesen Zeitabschnitt als für nach vorn in die direkte Gegenwart offen und wollte eine vorschnelle „Kanonisierung“ einzelner Hermeneutiken vermeiden. Hier liegt eine besondere Aufgabe für weitere Darstellungen.

Martin MEISER

LAUDATIO FÜR GYÖRGY BENYIK

Es ist mir eine Ehre und Freude, die Laudatio für unseren allseits geschätzten Professor Monsignore Benyik György halten zu dürfen – es hätte weitaus Würdigere gegeben, aber ich danke Ihnen für das Vertrauen, an dieser Stätte seines jahrzehntelangen Wirkens einige Worte zu sagen, deren Inhalt Sie alle, wie es bei der epideiktischen Gattung, bei der Gattung der Lobrede zu erwarten ist, besser kennen als der Redner, aber doch vielleicht gerne hören.

Wenn man fragt, was Benyik György ist, könnte man die Gegenfrage stellen, was Benyik György nicht ist – da fiel mir nicht sehr viel ein. Bevor ich mich aber auf das Glatteis der Sprachphilosophie begeben, konkretisiere ich lieber, was ich meine, bei ihm wahrgenommen zu haben.

1. Er ist ein vielseitiger Forscher, temperamentvoller Archivar und rastloser Großimporteur

Seine exegetischen und hermeneutischen Arbeiten umfassen Studien zum Epheserbrief, zu Maria in der apokryphen Literatur und zur Pneumatologie, dann überhaupt Arbeiten zur biblischen Exegese, das ganze Feld der biblischen Bücher betreffend. Ich nenne neben einer Einführung in das Alte Testament (1998) und einem Beitrag zu „Charakteristika der zwischentestamentlichen Literatur“ (2000) mehrere Arbeiten, die im weitesten zum Verhältnis der christlichen Kirchen zum Alten Testament gehören, wie etwa „der Jude Jesus“ (2003), „Moses in den jüdischen und christlichen Bibeln“ (2003), „Interpretation der Tora in der frühchristlichen Tradition“ (2005), „Melchisedek und das Priestertum Christi“ (2011). Aber auch die „Interpretation der Bibel auf hellenistischem Hintergrund und ihre Auswirkungen auf das Christentum“ kommt nicht zu kurz, wie eine gleichnamige Veröffentlichung von 2014 beweist.

Mit dem Stichwort „Temperamentvoller Archivar“ spreche ich seine zahlreichen Veröffentlichungen zur Geschichte der Bibelwissenschaften im ungarischen Sprachraum an, aber nicht nur diese. Diese forschungsgeschichtliche Verankerung der Bibelwissenschaften ist ihm ein Anliegen seit seiner Lizentiatsarbeit über die ungarischen Bibelübersetzungen und seiner Dissertation über die Geschichte der Bibelwissenschaft in Ungarn im 19. und 20. Jhd. Hier nenne ich vor allem das Magyar Bilikusok Lexikona von 2016 mit seinen vier Teilen, einer sortierten Bibliographie der bis dahin auf Un-

garisch veröffentlichten bibelwissenschaftlichen Literatur, einer kurzen Geschichte der Bibelwissenschaften in Ungarn, einer Übersicht über die im ungarischen Sprachraum vorhandenen Bibliotheken, Forschungseinrichtungen und Organisationen und dem großen Teil der Personenbeschreibungen, die u.a. mit Löw Immanuel, Löw Liót, Scheiber Sándor und Schöner Yoel Alfréd auch Rabbinen als Teil der Gemeinschaft der Bibelwissenschaftler begreift. Auch zeitlich ist ein großer Rahmen gespannt, von Gellért püspök, gestorben 1046, bis in die Gegenwart. Neben diesem Lexikon will ich auch eine Übersetzung des Matthäus-Teiles in der Catena Aurea des Thomas von Aquin erwähnen (2000), aber auch Einzelarbeiten zu Beda Venerabilis und Johannes Calvin (2010).

Benyik György ist zudem Großimporteur, nämlich Bearbeiter ausländischer Bibelkommentare und anderer exegetischer Literatur, und Übersetzer aus dem Lateinischen, dem Italienischen, dem Deutschen und dem Englischen.

2. Er ist unermüdlicher Organisator, ein Perpetuum Mobile. Die biblische Konferenz in Szeged hat sich nach ihrem Anfang in Jahr 1988 recht bald zur wichtigsten biblischen Konferenz im ungarischen Sprachraum entwickelt, zu einem Ort der Begegnung, zu einer Leistungsschau, zu einer Messe für die Bibelwissenschaften. Für viele unter uns ist es selbstverständlich: Wenn man kann, kommt man Ende August nach Szeged. Alt- und neutestamentliche Wissenschaft, aber auch Judaistik, Altertumswissenschaft und Philosophie sind vertreten und sorgen für ein reiches Spektrum an interdisziplinär in Angriff genommenen Themen. Beispiele müssen genügen. Teils sind es innertheologische Themen wie „Göttliche Weisheit – menschliche Erfahrung“ (23. Konferenz 2011), teils sind es theologisch-religionsgeschichtliche Themen etwa zu Qumran (11. Konferenz 1999) oder zur hellenistischen bzw. zur hellenistischen und jüdischen Umwelt (29. Konferenz 2018). Teils sind es noch weiter gefasste Themen wie „die Bibel und der Quran“ (19. Konferenz 2007), aber auch „The Bible and Economics“ (25. Konferenz 2013) oder auch „Identität und kulturelle Konflikte in der Bibel und ihrer Umwelt“ (27. Konferenz 2016).

Teilnehmende an dieser Konferenz kommen aus dem gesamten ungarischen Sprachraum, darüber hinaus jedoch aus vielen Ländern Europas, und sie kommen gerne, sehr gerne. Die biblische Konferenz in Szeged steht, wie es Ulrich Luz 2014 formuliert hat, für „ein offenes Ungarn, das mitten in Europa liegt!“ Ihre offene Gastfreundschaft, lieber Herr Benyik, und die stets funktionierende Organisation der Konferenz sind die Voraussetzung, auf der diese Konferenz das werden konnte, was sie ist, und eine Ausstrahlung auf den gesamten ungarischen Sprachraum und weit darüber hinaus entwickelt hat.

Diese Ausstrahlung ist auch an anderer Stelle nicht verborgen geblieben. Die internationale Gemeinschaft der Neutestamentlerinnen und Neutestamentler, die Societas

Studiorum Novi Testamenti, hat seine Einladung gerne angenommen, die Jahreskonferenz SNTS 2014 in Szeged abzuhalten.

3. Er ist mit großem Ernst Priester (Weihe am 29. Juni 1975) und seit 19. September 1994 päpstlicher Kaplan, seiner eigenen Kirche treu, aber ökumenisch aufgeschlossen, so dass auch Christinnen und Christen anderer Nationen und Konfessionen, ja Angehörige anderer Religionen bei der biblischen Konferenz in Szeged zu Gast sein können. Allein die Tatsache, dass ich als Protestant von außerhalb Ungarns hier vor Ihnen stehen darf, beweist das. Das gemeinsame Hören auf das Wort Gottes, das gemeinsame Lesen in der Heiligen Schrift und die Feier der Heiligen Messe verbindet uns alle während dieser Konferenz. Benyik György baut nicht nur Brücken zwischen Gott und dem Menschen, sondern Brücken zwischen den Menschen selbst. So hat man ihn für sein Wirken zur Förderung des jüdisch-christlichen Dialogs 2001 auch mit dem Scheiber-Sándor-Preis geehrt. Seiner Heimat ist er ebenfalls verbunden, wie die Gedenkmedaille für Szeged 1996 beweist.

Der Ausblick auf die Zukunft kann eigentlich nur heißen, dass, so „Gott will und wir leben“ (Jak 4,15), ihm und uns allen noch viele weitere Jahre in Szeged vergönnt sein mögen. Von der Zukunft aber noch in die Gegenwart – es gibt ein Buch ungarischer und befreundeter nicht-ungarischer Bibelwissenschaftler, das Benyik György nicht kennt, noch nicht kennt, noch nicht kennen kann...

CONTRIBUTORS

Dr. Károly BÁCSKAI PhD

Univ. prof. or researcher. Evangelical-Lutheran Theological University, Budapest, HU

E-mail: karoly.bacsikai@lutheran.hu

Dr. Gábor BALOGH PhD

Retired associate professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: 51bgabor@gmail.com

Dr. György BENYIK PhD

Retired associated professor. Gál Ferenc University, Szeged, HU

E-mail: benyik.gyorgy@gmail.com

Dr. Emese BERZSENYI PhD

Assistant professor. Eötvös Loránd University, Budapest, HU

E-mail: emese@berzsenyi.com

Dr. Szabolcs CZIRE PhD

Associate professor. Protestant Theological Institute of Cluj-Napoca, RO

E-mail: cziresa@yahoo.com

Dr. Balázs CSERNAI PhD

Associate professor. Archbishopal Theological College of Veszprém, HU

E-mail: csernaib@gmail.com

Prof. Dr. habil. Sándor ENGHY

Professor. Sárospatak Theological Academy of the Reformed Church, HU

E-mail: sandor.enghy@gmail.com

Dr. Katalin Renáta ERŐS SSND PhD

Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: renata.nover@gmail.com

Dr. Endre HORVÁTH PhD

Assistant professor. Institute of Theology and Catechesis, Subotica, SR

E-mail: hendre.ef@gmail.com

Dr. György KOCSI

Assistant professor. Gál Ferenc University, Szeged, HU

Associate professor. Archbishopal Theological College of Veszprém, HU

E-mail: kocsigy@gmail.com

Prof. Dr. Habil. Imre KOCSIS

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: kocsis.imre@vaciegyhazmegye.hu

Dr. Habil. Viktor KÓKAI-NAGY

Associate professor. Debrecen Reformed Theological University, HU

E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu

Associate professor. J. Selye University (Reformed Theological Faculty), Komarno, SL

E-mail: kokainagyv@uj.s.sk

Dr. Erik KORMOS PhD

Associate professor. Adventist Theological College, Pécel, HU

E-mail: kormoserik@adventista.hu

Prof. Dr. Mihály KRÁNITZ

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: kranitz.mihaly@htk.ppke.hu

Dr. György KUSTÁR PhD

Assistant professor. Sárospatak Theological Academy of the Reformed Church, HU

E-mail: kugyorgy@yahoo.com

Dr. Antje LABAHN PhD

Research Fellow of the University of the Free State Bloemfontein, ZA (South Africa)

Privatdozentin. Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, DE

E-mail: labahn.pfarramt@gmx.net

Dr. Michael LABAHN PhD

Apl. Professor. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, DE

Research Fellow of the University of the Free State Bloemfontein, ZA (South Africa)

E-mail: am.labahn@t-online.de

Dr. Virgil LÁSZLÓ PhD

Univ. prof. or researcher. Evangelical-Lutheran Theological University, Budapest, HU

E-mail: virgil.laszlo@lutheran.hu

Dr. Lehel LÉSZAI PhD

Associate professor. Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, RO

E-mail: lleszai@rt.ubbcluj.ro

Dr. Ottilia LUKÁCS PhD

Assistant professor. Episcopal Theological College of Pécs, HU

E-mail: lukacsottis@yahoo.com

Prof. Dr. Martin MEISER

Professor. Universität des Saarlandes, Saarbrücken, DE

E-mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Dr. György PAPP PhD

Assistant professor. Protestant Theological Institute of Cluj-Napoca, RO

E-mail: pgyvdm@yahoo.co.uk

Prof. Dr. Imre PERES

Professor. Debrecen Reformed Theological University, HU

E-mail: peres.theoluni@drhe.hu

Prof. Dr. Gottfried SCHIMANOWSKI

Professor. Universität Tübingen, DE

E-mail: gschimanow@gmx.de

Dr. József SZÉCSI PhD

Religious philosopher. University of Jewish Studies, Budapest, HU

E-mail: drszecsi.jozsef@gmail.com

Etelka SZÖNYI

Editor-in-chief. JATEPress, University of Szeged, HU

E-mail: szonyi@press.u-szeged.hu

Prof. Dr. Szabolcs Anzelm SZUROMI O.Praem.

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: anzelm_szuromi@yahoo.com

Dr. Vadim WITTKOWSKY PhD

Privatdozent. Humboldt-Universität zu Berlin, DE

E-mail: wittkovx@hu-berlin.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Oda WISCHMEYER

Friedrich-Alexander Universität, Erlangen-Nürnberg, D

E-mail: oda.wischmeyer@fau.de

Edited by



H-6722 Szeged, 30-34 avenue Petőfi Sándor.
www.jatepress.hu

Chief editor: Szőnyi Etelka
Size: B/5, job number: 20/2021.