

## DIE GALATER UND DER BRIEF AN DIE GALATER



# DIE GALATER UND DER BRIEF AN DIE GALATER

32. Internationale Bibelkonferenz in Szeged  
von 23. bis 25. August 2021



Szeged 2022

Unterstützung durch NKA, SZNBK, Katholische Diözese Szeged-Csanád



Schirmherren der Konferenz

DR. LÁSZLÓ KISS-RIGÓ Bischof von Szeged-Csanád,

PROF. DR. SZABOLCS ANZELM SZUROMI emeritierter Rektor (PPKE),

PROF. DR. LEVENTE BALÁZS MARTOS, Mitglied des Päpstlichen  
Biblischen Komitees,

PROF. DR. OTTÓ PECSUK Generalsekretär der Ungarischen Bibelgesellschaft.

Herausgegeben von  
GYÖRGY BENYIK

Grafik und Typografie  
ETELKA SZÓNYI

ISBN 978–615–01–5402–2

© Herausgeber und Autoren, 2021  
© SZNBKA, 2022

## CONTENTS

---

Einleitung .....	1
Zoltán OLÁH: Laudatio an Professor Dr. Martin Meiser .....	5
Manabu AKIYAMA: Perspective of “πίστις” in the Letter to the Galatians .....	7
Gábor BALOGH: Wer ist wer, und wen hat Paulus in Antiochien getadelt? .....	21
Károly Bácskai: Carry each other’s burden or carry each other as a burden? Questions and answers on the collective and individual responsibilities of Christians by Gal 6,1–10 (2–5) .....	35
György BENYIK: Möglichkeiten der Interpretation des „stoicheia tou kosmou“ im Galaterbrief .....	43
Attila BODOR: The Use of Old Testament Scriptures in Gal 3:6–14 .....	53
Mario CIFRAK, OFM: „Die Fülle der Zeit“ (Gal 4,4) <i>Kulturanthropologische</i> Perspektive .....	69
Sándor ENGHY: Grammatical solutions of the Epistle of Paul to the Galatians: the text of the Septuagint and the Old Testament .....	85
Erik EYNIKEL: The Usage of Old Testament Quotations and the Portrayal of Abraham in Galatians 3 in Comparison with Two Contemporary Jewish Authors .....	105
Tord FORNBERG: Paul and the Torah in the Light of Gal 3:19–20 and Rom 10:4 .....	119
Endre Horváth: „Gott sandte den Geist seines Sohnes in unser Herz, der ruft: Abba, Vater!“ (Gal 4,6) .....	131
György KOCSI: „Da gibt es nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28) .....	139

Imre KOCSIS: Der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14) in der Interpretation des heiligen Hieronymus . . . . .	153
Erik KORMOS: Rhetorical emphases of the Galatians . . . . .	163
Mihály KRÁNITZ: An unknown Period in Paul's young LifeThe Work of Grace between Conversion and Mission . . . . .	181
György KUSTÁR: The Problem of Paul's teaching in the Letter to the Galatians: Divine Origin and/or Human Authentication? . . . . .	191
Antje LABAHN: Erbe und Annahme der Verheißung als Realisierung des Glaubens – die Rezeption Abrahams durch Paulus in Gal 3 . . . . .	203
Michael LABAHN: Zur Freiheit befreitWeite und Grenze der Freiheit bei Paulus im Galaterbrief . . . . .	221
Lehel LÉSZAI: Paul and Those to Be Reputed Pillars . . . . .	247
Martin MEISER: Lebenswelten in Kleinasien und der Galaterbrief . . . . .	257
Viktor NYÚL: The figure of Peter in the letter to the Galatians . . . . .	275
Zoltán OLÁH: Anti-Judaism in St. Jerome's commentary on Galatians . . . . .	283
György PAPP: The Semantic Field of the Construction “δοκέω + εἶναι” in Gal 2:9 in the Context of the Biblical Terminology . . . . .	293
Ottó PECSUK: Fordítási problémák és érthető magyar megoldásaik a Galata levélben – Translation problems in Galatians and their solutions in Hungarian . . . . .	305
Zoltán ROKAY: Doppelsinnigkeit und Geheimnis des Habakuk im Neuen Testament und in Qumran . . . . .	317
Gottfried SCHIMANOWSKI: Die Bedeutung der Sklavin Hagar für Philo von Alexandrien mit einem kurzen Ausblick auf die paulinische Rezeption im Galaterbrief . . . . .	321

Thomas SCHUMACHER: Plurality in Early Christianity? The Relevance of Religious Sociological Differentiations for the Question of the Opponents in Galatians .....	343
József SZÉCSI: “Ordained by Angels...” Rabbinical Notes to Galatians 3,19 ..	357
Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.: Doctrinal and Disciplinary Meaning of ‘anathema’ in the First Centuries of Christian Communities .....	365
Vadim WITTKOWSKY: Das lukanische „Apostelkonzil“ vor dem Hintergrund eines Paulusbriefes .....	373
György BENYIK: Exklusivinterview mit Professor Martin Meiser, dem Gnilka-Preisträger 2022 .....	385
Bibliographie .....	389
Contributors .....	399





# EINLEITUNG

---

Der Brief an die Galater des heiligen Paulus wird auch als Entwurf des Briefes an die Römer angesehen, und wird von den Experten mit Sicherheit als authentischer Brief des Paulus angesehen. In einer sehr komplexen geografischen und ethnischen Gemeinschaft stehen die Probleme der bereits begonnenen christlichen Mission und der theoretischen Debatten über Gemeinschaftstrends, sowie die Debatten der frühchristlichen Gemeinschaft mit der jüdischen Diasporagemeinschaft hinter dem Brief. Die Konferenz versucht in erster Linie die philosophischen und historischen Fakten hinter dem Text des Briefes zu untersuchen. Wir interessieren uns für die Rezeption des Briefes in der frühchristlichen Literatur und die Parallelen seiner Thesen, die sich in der hellenistischen Philosophie widerspiegeln. Traditionell basiert jede Vorlesung unserer Konferenz auf spezifischen Textanalysen, und das Zitieren von Sekundärliteratur ist eine Erwartung.

32 Referenten haben sich für die 32. Internationale Bibelkonferenz in Szeged beworben. Aufgrund der Covid-Gefahr konnten einige Referenten nicht persönlich erscheinen, aber einige von ihnen haben ihre Präsentationen auf Video geschickt und ihre schriftlichen Vorträge zum Band eingereicht. So wurden am Ende 29 Vorträge in diesen Tagungsband aufgenommen. Ich bin dankbar, dass viele ungarische und ausländische Hochschulen an dieser ökumenischen Bibelkonferenz teilgenommen haben. Die Vortragenden kamen aus 17 Universitäten aus sieben Ländern zur Konferenz.

Pázmány Péter Catholic University, Debrecen Reformed Theological University, a Episcopal Theological College of Pécs, Evangelical-Lutheran Theological University, Universität Tübingen, Humboldt-Universität zu Berlin, Gál Ferenc University Szeged, Sásrospatak Theological Academy of the Reformed Church, Catholic University of Croatia Zagreb, University of Tsukuba Japan, Seminarium Incarnatae Sapientiae Alba Iulia, Archiepiscopal Theological College of Veszprém, Karoli Gaspar University of the Reformed Church in Hungary.

Der Gnilka-Preis wurde dieses Jahr an Prof. Dr. Mario Cifrák OFM verliehen, der an der Katholischen Universität von Kroatien in Zagreb lehrt und seit vielen Jahren ein Besucher und begeisterter Redner auf unserer Konferenz ist.

Dieser Band wurde zu Ehren unseres Hauptreferenten, Prof. Dr. Martin Meiser, Professor des Saarlandes, zusammengestellt, dem das Kuratorium den Gnilka-Preis

2022 verleiht. Der Professor der Universität des Saarlandes hat fleißig an Bibelkonferenzen im osteuropäischen Raum teilgenommen, um Kollegen auf vielfältige Weise zu helfen: er möge diesen Band als einen Dank von uns entgegennehmen. Er hat nicht nur in der Septuagintaforschung, sondern auch in zahlreichen wissenschaftlichen Beiträgen über den Galaterbrief wichtige Feststellungen gemacht.

In den letzten 32 Jahren wurden 534 Vorträge auf den jährlichen Treffen der Internationalen Bibelkonferenz von Szeged gehalten, wir hatten 4424 Besucher und wir haben 283 Professoren von ausländischen Universitäten in Szeged empfangen. Unsere Konferenz gilt als das größte Fachforum in Mitteleuropa: mit über 70 Hochschulen pflegen wir einen fortlaufenden wissenschaftlichen Kontakt.

Dr. György Benyik PhD  
Direktor der Internationalen Bibelkonferenz von Szeged



Martin Meiser



Zoltán OLÁH

## LAUDATIO AN PROFESSOR DR. MARTIN MEISER

---

Grenzgänger wäre vielleicht der richtige Begriff, der am besten das ausdrückt, wofür Prof. Dr. Martin Meiser steht.

Zunächst ist er im wahrsten Sinne des Wortes ein Grenzgänger. Unter den Gelehrten Innen der Bibelwissenschaft gibt es vermutlich kaum jemanden, der oder die sich so gut mit der Bahn auskennt. Es mag sein, dass viele die Bahn in Deutschland, Österreich und in der Schweiz gleich gut oder sogar besser kennen als er, aber seine Bahnkenntnisse gehen über die Grenzen dieser drei Länder in Richtung Mittleres und Östliches Europa hinaus. In Ungarn, Rumänien, Serbien und wer weiß noch wo, ist er oft ein gefragter, anwesender und für die Forschung begeisternder Teilnehmer an zahlreichen biblischen Konferenzen. Durchschnittlich kann man bei ihm im Jahr mit etwa 4–5 osteuropäischen Reisen rechnen. In den letzten zwei Jahren musste er zu unserem und seinem Bedauern – nicht wegen nachlassender Begeisterung für die Bahn, sondern Coronapandemie-bedingt – einige Reisen absagen.

Geboren wurde er 1957 im bayerischen Bamberg in eine evangelische Pfarrerrfamilie. Seine Schulzeit verbrachte er mit der Familie in Regensburg, wo er auch den Oberpfälzer Dialekt erlernte, den er immer wieder, wenn er auf Dialektsprecher trifft, gerne mal bei einem Fassbier aufleuchten lässt.

Professor Martin Meiser besuchte als Theologiestudent mehrere Universitätszentren Deutschlands, von Neuendettelsau über Hamburg und Tübingen bis München. Nach einem achtjährigem Pfarrdienst hat er in 1992 beim Prof. Dr. Otto Merk in Erlangen promoviert. Er hat sich im Fach „Neues Testament“ habilitiert. Seit 2007 ist er Professor für Evangelische Theologie an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken.

Martin Meiser ist aber vor allem ein Grenzgänger auch in seiner wissenschaftlichen Arbeit. Seine bibelwissenschaftliche Leidenschaft gesellt sich mit einem unermüdlichen Interesse für die altkirchliche und altjüdische Schriftauslegung. Mit seinem Galaterkommentar (2007) hat er den Auftakt der neuen Reihe *Novum Testamentum Patristicum* gesetzt. Weil er gerne über den Tellerrand seines Fachgebietes schaut, beteiligte er sich erheblich an dem sehr erfolgreichen Projekt *Septuaginta Deutsch* mit Sitz an der

Kirchlichen Hochschule zu Wuppertal. Er hat unter anderem die Samuelbücher ins Deutsche übersetzt, und eine Großzahl der Veröffentlichungen dieses Projektes selbst als Mitarbeiter und Mitherausgeber betreut und mitgestaltet.

Professor Martin Meiser durften wir oft an der Fakultät für Römisch-Katholische Theologie der Babeş-Bolyai Universität in Alba Iulia zu Gast haben. Seine gründlichen und breiten Kenntnisse nicht nur der zeitgenössischen, sondern der antiken christlichen Schriftauslegung haben es ihm ermöglicht auch katholischen Priesteramtskandidaten anregende Gastvorlesungen zu halten. Neben der Darstellung moderner Diskussionen der Bibelwissenschaft hat er immer wieder Probleme angesprochen und Ratschläge gegeben, die in der konkreten Pastoralarbeit der angehenden Priester von großem Nutzen sein können.

Martin Meiser ist als Bibelwissenschaftler kein Unbekannter im ungarischen Sprachraum. Neben zahlreichen Beiträgen und Aufsätzen wurden zwei Büchern von ihm ins Ungarische übersetzt. Das erste erschien unter dem Titel *Septuaginta: Inkulturation und Bewahrung der Identität* (Septuaginta. Inkultúráció és az identitás őrzése, Kolozsvár 2017) und das zweite unter dem Titel *Judas Iskariot. Einer von Uns. Biblische Gestalten 10*, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2004. (A Karióti Júdás, egy közülünk, Szeged: JATEPress 2021) Das noch andere biblischen Studien übersetzt und folgen werden, steht aus Frage.

Lieber Martin, dein Namenspatron, der berühmte Martin von Tours ist in Savaria (Szombathely / Stein am Anger) in Pannonien, im heutigem Ungarn geboren. In der Ikonographie wird er am häufigsten als ein römischer Legionär dargestellt, der seinen Mantel mit dem frierenden Bettler teilt. Seinem Beispiel folgend teilst du nicht den Mantel, aber dein Wissen, deine Zeit und Freundschaft immer wieder selbstlos mit denen, die dich darum bitten. Zu deinem 65. Lebensjahr ehrt dich die Szegeder Bibelkonferenz mit dem wohlverdienten Gnilka–Preis. Er ist die Krönung, aber nicht der Abschluss, und soll die Fortsetzung deiner Freundschaft mit den Bibelwissenschaftlern des ungarischen Sprachraums anregen.

Wir wünschen Dir Gottes reichen Segen, viel Kraft und Gesundheit, auf dass Du noch oft nach Mittel- und Osteuropa Bahn fahren kannst.

Ad multos annos!

Manabu AKIYAMA

## PERSPECTIVE OF “πίστις” IN THE LETTER TO THE GALATIANS

---

### I. INTRODUCTION

In the beginning part of the fourth chapter of the *Letter to the Galatians*, Saint Paul continues the argument from the third chapter for the inferiority of the condition under Law, with the use of the illustration of guardianship (Burton 1980: lxxiii). In this context, abruptly appears, instead of the Mosaic “Law”, an expression of “the elemental principles of this world” (“τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου”, Gal 4:3). In relation to this expression, *NJB* comments that “Paul is here regarding the Law and all its works as part of the material world” (*NJB* 1985:1929). The *NJB* continues to refer to Col. 2:8 “we were slaves to the elements that make up the physical universe, the field in which the Law operates” (cf. 2:20). In the following passage, the apostle says: “how can you now turn back again to those powerless and bankrupt elements (“τὰ ... στοιχεῖα”) whose slaves you now want to be all over again?” (Gal 4:9).

We can interpret in a more concrete context the element of these “principles of this world” («τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου») as “a heavenly body, star, sun, constellation, etc.” (Burton 1980: 512) or “a spirit or demon” (ibid., 513). Therefore, it can be surmised that it is because Saint Paul keeps in mind the inclination of the Galatians to return to venerate these “principles”, that he refers to them in Gal 4:3a. The apostle takes up again the theme of the reconversion of the Galatians to these “principles” in Gal 4:8–11, as indicated above. We suppose that this re-thematization is because he thinks that the Law and the “principles of this world” can be told in the same context (Miyamoto 2019: 338–339). Namely, we can regard the “principles of this world” here as the object both of the reverence of the Galatians’ paganism and of the Jews who subordinate themselves to the Mosaic Law.

In Japan, traditionally pantheistic religions (e.g., Buddhism, especially the esoteric one) have been familiar to the Japanese people up to the present time. One of the essential doctrines of this esoteric Buddhism is “ṣaḍ dhātavaḥ (Skt. “the six elements”). In this doctrine, these six elements (viz. earth, water, fire, wind, space, and consciousness) are the basic stuff of the universe; they exist in an uncreated form eternally, yet they are subject to the laws of causality. The concept of identity, which is held in this Esoteric

Buddhism, between temporary phenomena and unchanging ultimate reality is based upon the theory of these six elements (*Japanese-English Buddhist Dictionary* 1965:237).

This doctrine of the Esoteric Buddhism may be compared to the paganism to which the Galatians had been devoted before the arrival of Saint Paul. He converted them once to Christianity; however, some opponents of Saint Paul appeared, and they maintained that the Galatians should accept circumcision as well as should keep the whole Law (Gal 5:2). The Esoteric Buddhism mentioned above shares the same tendency with the Judaism in the fact that both of them have “Law” or “rules” as their basic principles; in Buddhism, their rules are called “vinaya” (Skt.; the rules of discipline that Buddha set forth for monks and nuns) and “śīla” (Skt.; Buddhist rules of moral conduct”). These Buddhists do not express in general any hostile attitude to the Christians, and we live our daily life in close cooperation with each other in Japan.

What kind of attitude should we take towards them, to the Buddhist faithful, today in a peaceful discussion? We would like to refer to the text of Saint Paul and make a new proposal of interpretation on a text of the 2<sup>nd</sup> chapter of his *Letter to the Galatians*, especially based on a liturgical practice of the Eastern Christianity. As a result of our new interpretation, Saint Paul’s attitude toward the Mosaic Law will be reinterpreted afresh. We are going to conclude that neither the Law of Torah nor the pantheism of the esoteric Buddhism will be in conflict with the Christianity. According to our perspective, Jesus Christ is the only figure who eschatologically came to accomplish the Law and the existing religions.

## 2. INTERPRETATION ON GAL 2:16

In the previous chapter, we said that Saint Paul’s attitude toward the Mosaic Law will be newly reinterpreted. The text on which we are going to treat is Gal 2:15–16:

“Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἀμαρτωλοί· εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πάντα σάρξ”.

We find a conditional conjunction ἐὰν μὴ in Gal 2:16. Just as a paradigm shown by Das clarifies well (Das 2000:530), there are three standpoints in relation to the translations of this ἐὰν μὴ and to the interpretations on the relation between justification by faith and by the Law: 1) adversative-antithetical, 2) exceptive-antithetical, and 3) exceptive-complementary. 1) is held by many researchers, 2) is supported by Walker (Walker 1997: 515–520), and 3) is advocated by Dunn (Dunn 1983:95–122). Ac-



According to the translation of *NJB*, which represents the interpretation of the majority (1), for example:

“15) We who were born Jews and not gentile sinners 16) have nevertheless learnt that someone is reckoned as upright **not** by practicing the Law **but** by faith in Jesus Christ; and we too came to believe in Christ Jesus so as to be reckoned as upright by faith in Christ and not by practicing the Law: since no human being can be found upright by keeping the Law” (*NJB* 1985:1926).

However, in the text of Gal 2:16, we do not find »ἀλλὰ« (“but”), but »ἐὰν μή«. According to the translation of Dunn (Dunn 1983:104), who translate the meaning of this phrase »ἐὰν μή« in the “exceptive” significance (3), Gal 2:15–16 reads as follows:

“15) We who are Jews by nature and not Gentile sinners, 16) know that a man is not justified by works of Law **except through** faith in Christ Jesus. And we have believed in Christ Jesus, in order that we might be justified by faith in Christ and not by of works of Law, because by works of Law shall no flesh be justified”.

Dunn’s translation is based on the ordinary meaning of »ἐὰν μή« (“except”). In the Latin translation of Saint Jerome in the Vulgate version, too, we can find the following text:

“Nos natura Judaei, et non ex gentibus peccatores. Scientes autem quod non justificatur homo ex operibus legis, **nisi** per fidem Jesu Christi: et nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi, et non ex operibus legis: propter quod ex operibus legis non justificabitur omnis caro”.

Our views are closest to Dunn’s interpretation and to the Vulgate interpretation. We would like to think the roles of “faith” and “works of Law” complementary: the former should be the first, the latter should come next to this “faith”. We do not think that the intention of Saint Paul was the abolishment of the Law.

However, we are going to take one step from the interpretation of Dunn. According to our interpretation, the intention of Saint Paul is: Except for Jesus, who is the faithfulness itself to the Father, no one of us cannot be regarded as “upright” by fulfillment of the demands of Law. In other words, behind the Greek word »πίστις«, we would like to suppose the figure of resurrected Jesus, who is called »ἀμήν«.

The first reason is: according to our interpretation, Jesus Christ is the only one human being who could be justified by the works of Law, because he was even cursed to death under the prescription of the Law for our sake (Gal 3:10; Dt 27:26). Except for Jesus, no one of us cannot fulfill the demands of the Law.

The second reason is: we believe in the resurrection of Jesus, which is of course the doctrine supported by Saint Paul. If we translate the phrase of “πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ” as “faith in Jesus Christ” (objective genitive) or “faith of Jesus Christ” (possessive genitive), probably we are to limit this “Jesus” in the historical level, that is, as the “historical Jesus”. When we interpret this “πίστις” as the resurrected Jesus, who dwells in us, the preposition “διὰ” will be understandable without any difficulty.

### 3. MEANING OF THE GENITIVE »Ἰησοῦ Χριστοῦ« (GAL 2:16)

We would like to hypothesize that the apostle identified “πίστις” with Jesus Christ, using “Ἰησοῦ Χριστοῦ” in the meaning of “merely formal genitive, or genit. explicativus or exegeticus, genit. appositionis” (Gesenius-Kautzsch 1988:416), that is, for “explanation”. Therefore, our translation of the expression “ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” will be: “except through the incarnated figure of faithfulness to the Father, Jesus Christ”. In this context, the word »πίστις« means “faithfulness to the Father”. This interpretation of the word »πίστις«, according to us, will hold good throughout the *Letters of Saint Paul*, including Gal 3:23, 3:25, where this word means Jesus Christ himself most clearly (Keener 2018, DeSilva 2018: ad loc.).

In the third chapter of the *Letter to the Galatians* (Gal 3:26), in this connection, we find a following passage: „Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ” (“For all of you are the children of God, through faith, in Christ Jesus”; *NJB* 1985:1928). In this case, however, we regard the expression »ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ« as the supplementary remark of the phrase »υἱοὶ θεοῦ«, as the translation above shows.

Why can we identify the word »πίστις« with Jesus himself? First of all, the word »πίστις« was chosen to translate the Hebrew noun »’emûnâ« in the LXX, e.g., in Hab 2:4. This passage of the prophecy is quoted in Gal 3:11 and Rom 1:17 by Saint Paul as “ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται”, though neither this phrase of Saint Paul was identified with the Greek translation of the LXX, nor the Greek version of the LXX was an exact translation of the original Hebrew text. We will treat this problem below.

The Hebrew noun »’emûnâ« (“fidelity”, “steadfastness”) mentioned above derives from the verbal root »’āman« (“confirm”, “support” in Pā’al form), just like the adverb »’āmēn« (“verily”, “truly”). This word »’āmēn« is made noun and used as a name of Jesus in Rev 3:14:

“Τάδε λέγει ὁ ἀμίν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.”  
 (“Here is the message of the Amen, the trustworthy, the true witness, the Principle of God’s creation”).

Not only in the *Revelation to John*, but also in the first chapter of the *Second Letter to the Corinthians* (2Cor 1:19–20) of Saint Paul, we find an example in which Jesus is regarded as the “Yes” (“ναὶ” i.e., “ἀμήν”) to all God’s promises or to the intention of the Father:

“Ο τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς, ..., οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὐ ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν. ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δι’ αὐτοῦ τὸ ἀμήν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι’ ἡμῶν”.

“The Son of God, Jesus Christ, ... who was never Yes-and-No; his nature is all Yes. For in him is found the Yes to all God’s promises and therefore it is “through him” that we answer “Amen” to give praise to God”.

In the latter part of this citation, it is confirmed that Saint Paul thought that our answer “Amen” should be given *through* Jesus Christ; thus, for Saint Paul, Jesus personifies the “Amen” to the Father.

#### 4. ABRAHAM AND THE JUSTIFICATION

In the foregoing chapter we discussed why it is conjecturable that the word «πίστις», which was used to translate the Hebrew noun »emûnâ«, can be identified with Jesus himself, on the basis of Hab 2:4. There is another reason for us, which is based on Gen 15:6:

“he<sup>c</sup>mîn ba<sup>a</sup>dônāy wayyahšebhā lô š<sup>c</sup>dāqâ”.

“καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην”.

“Abram put his faith in Yahweh, and this was reckoned to him as uprightness”.

Here the Hebrew verb »he<sup>c</sup>mîn« is used, which derives from the same verbal root »āman«. This verb is used generally in the meaning of “believing” or “trusting” in this Hiph’îl form. Also in this case, this verb was translated with the Greek verb »πιστεύειν« (“to believe”) in the LXX.

This passage from the *Book of Genesis* is quoted by Saint Paul both in the third chapter of the *Letter to the Galatians* (Gal 3:6) and in the fourth chapter of the *Letter to the Romans* (Rom 4:3). This scene of Abram-Abraham is used by Saint Paul as the main basis of his theory of “justification” (“δικαιοσύνη”).

As we have confirmed in the precedent chapter, Saint Paul thought that our answer “Amen” i.e., the act of faith, should be taken through Jesus. In the case of Abraham, too, though he lived before Jesus, we can typologically say that this act of Abraham was took through Jesus, since Abraham took an act of faith. In fact, Saint Paul writes in the third chapter of the *Letter to the Galatians* (Gal 3:13–14):

“Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ..., ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως”.

“Christ redeemed us from the curse of the Law by being cursed for our sake, ..., so that the blessing of Abraham might come to the gentiles in Christ Jesus, and so that we might receive the promised Spirit through faith”.

We interpret the phrase “blessing of Abraham might come to the gentiles in Christ Jesus” in the significance that the justification spreads itself to the gentiles through their acts of faith if they recognize this faith as an act of Jesus (cf. 1Cor 12:3). Moreover, in the passage cited above Saint Paul declares that what we might receive is the “Spirit”.

### 5. ṢADDÎQ – ΔΙΚΑΙΟΣ – RIGHTEOUS (LK 23:47)

In the precedent chapter, we have confirmed that Abraham was justified by God in his faith (Gen 15:6). Just as Saint Paul quoted, “the upright (δικαίος) will live through faith” (“ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς ζήσεται”; Gal 3:11, cf. Hab 2:4). In fact, this declaration of the prophet Habakkuk was true of Abraham. However, how about the historical Jesus himself?

We would like to find out an answer to this question in the description of Jesus by the evangelist Luke, a disciple of Saint Paul (Col 4:14). According to the *Gospel of Luke* (Lk 23:47), a centurion, who saw Jesus to have died on the cross, said: “Truly, this was an upright man (»δικαίος«)”. We may hypothesize that under the influence of Saint Paul the evangelist wrote this statement of the centurion. According to our view, Jesus manifested his faithfulness to the Father through his life, so he became “upright” on the cross.

On the other hand, in the quotation from the prophecy of Habakkuk cited above, the Hebrew original text runs thus:

»w<sup>c</sup>ṣaddîq be<sup>c</sup>mûnâto yihye(h)«.

“(but) the upright will live by *their* faithfulness”.

Here, in the English translation the word »emûnâ« is translated with the word “faithfulness”. The original Hebrew adjective corresponding to the “upright” is »ṣaddîq«. This word »ṣaddîq«, a derivative from the supposed verbal root »ṣādaq«\* (Brown-Driver-Briggs 1906:841), has this root in common with the noun »ṣēdāqâ« (“uprightness”), which is used in the Hebrew text as the original of Greek »δικαιοσύνη« (Gen 15:6) in the LXX:

»w<sup>c</sup>he<sup>c</sup>mîn ba<sup>c</sup>ḏônây wayyah<sup>c</sup>behâ lô ṣēdāqâ”.

“καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην”.

“(Abram) put his faith in Yahweh and this was reckoned to him as uprightness”.

In the passage above, expressing the essential message of the prophet Habakkuk, too, we can find the word »šaddîq« (“upright”). This word »addîq« is used in relation to the properties of God, for example, in a Psalm on which we will discuss later:

“šaddîq ’attâ ’adōnāy w’γāšār mišpāteykā”  
 “You are *upright*, Yahweh, and your judgements are honest” (Ps 119:137).

Therefore, between the description of Jesus in the *Gospel of Luke* (“δίκαιος ἦν”: “he was upright”) and that in the *Gospel of Matthew-Mark* (“υἱὸς θεοῦ ἦν”: “he was Son of God”; Mt 27:54, Mc 15:39), there is no difference. God is truly “upright” and “righteous”. And we may correctly evaluate the importance of the word “δίκαιος” in the utterance of the centurion, when we admit that no one of us cannot be regarded as “upright” except Jesus.

## 6. INTERPRETATION ON HAB 2:4

In the precedent chapter, we said that the text of the prophet Habakkuk quoted by Saint Paul in Gal 3:11 and Rom 1:17 (“ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται”) is neither identified with the Greek translation of the LXX, nor the Greek version of the LXX was an exact translation of the original Hebrew text.

The Hebrew text, on the one hand, runs thus:

»w’šaddîq be’ē mûnâto yihye(h)«.

In this passage the word »’emûnâ« (“faithfulness”) is modified by the pronominal suffix expressing the third person masculine singular (“ō”). So, the literal translation of this Hebrew text will be:

“(but) the upright will live by *their* (lit. his) faith”.

The text of the LXX Greek version runs on the other hand:

“ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται”.

The Greek personal pronoun in the genitive case (»μου«), which modifies the word »πίστις« (“faith”), however, is not that of the third person, but of the first person. It will be certain that “ἐκ πίστεώς μου” means “by the faithfulness to me”, since this is one of the statements expressed by God. Therefore, we may translate the last part of the LXX Greek version:

“The upright live by the faithfulness *to me*”.

Saint Paul, however, in his quotation based on the LXX version, omitted the genitive form of the first-person pronoun (»μου«) from the Greek text. According to him:

“ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται” (Rom 1:17, Gal 3:11).

On the basis of this translation, Saint Paul established his theory of justification, which is realized not by the Law, but through Jesus himself. The translation of the LXX, if interpreted typologically, will make it clear that Jesus is the only Son of the Father God. However, it is probably because Saint Paul wanted to liberate God from the Jewish nationalism that he omitted the genitive (»μου«) from his quotation.

It seems to us that the prophecy of Habakkuk made clearer the universality of the “faith” beyond the limit of nationalism. In this sense, when we associate with pagan people in the present world, the message of the prophet in the Old Testament might be appreciated. The message of the apostle, on the other hand, should be “evangelical”. He emphasized the importance of the eschatological, i.e., the spiritual arrival of Jesus, who is the incarnated figure of the “faith” in place of the Mosaic Law.

In conclusion, it is hoped that we appreciate the traditional religions in the pagan world on the one hand, but on the other hand, when we are asked to clarify our faith, we should confess what we believe. It will be necessary for us to refer to the messages contained in the *Prophecy of Habakkuk* and in the *Letter to the Galatians* of Saint Paul, depending on the circumstances.

## 7. MATINS ON THE HOLY SATURDAY (“JERUSALEM MATIN”)

In the precedent chapters, we have maintained that the main message of Gal 2:15–16 intended by Saint Paul will be: “Except for Jesus, no one of us cannot fulfill the demands of the Law”, since Jesus was the only “righteous” person, who could fulfill the demands of the Law. Our interpretation is based essentially on a liturgical tradition of the Byzantine church in the Matin on the Holy Saturday. On this Saturday before Easter, Christians in the Byzantine rite celebrate this day according to the service of “Matins of Jerusalem”. This service has its root in a very old tradition, which is preserved in the manuscript dating from the year 1122 (“Typicon of Jerusalem”).

In this service, Psalm 119 is read according to the Greek version (i.e., Psalm 118), with the alternate recitation of the antiphonal “Encomia”. Psalm 119 expresses the love toward the divine Law inherent in the human beings. Jesus was interpreted to have accomplished the intention of the Father on the cross as the image of perfect accomplishment of the divine Law. Therefore, the church following the Byzantine rite has interpreted this Psalm as the voice of Christ in the tomb towards the Father on the Holy Saturday (Lakatos, 2008:597).

This Psalm is often characterized as one of the “Alphabetical Psalms”. At the same time, it is often noted that this Psalm contains in total eight words synonymous with the “Law”, including the “Law” itself:

- »tôrâ« (“Law”; 119:1, 18, 29, 34, 44, 51, 53, 55, 61, 70, 72, 77, 85, 92, 97, 109, 113, 126, 136, 142, 150, 153, 163, 165, 174)
- »’ēdūt« (“instruction”; 119:2, 14, 22, 24, 31, 36, 46, 59, 79, 88, 95, 99, 111, 119, 125, 129, 138, 144, 146, 152, 157, 167)
- »piqqûd« (“precept”; 119:4, 15, 27, 40, 45, 56, 63, 69, 78, 87, 93, 94, 100, 104, 110, 128, 134, 141, 159, 168, 173)
- »hōq« (“will”; 119:5, 8, 12, 16, 23, 26, 33, 48, 54, 64, 68, 71, 80, 83, 112, 117, 118, 124, 135, 145, 155, 171)
- »mišwâ« (“commandment”; 119:6, 10, 19, 21, 32, 35, 47, 48, 60, 66, 73, 86, 96, 98, 115, 127, 131, 143, 151, 166, 176)
- »mišpāt« (“judgement”; 119:7, 13, 20, 30, 39, 43, 52, 62, 75, 84, 91, 102, 106, 108, 120, 121, 132, 137, 149, 156, 160, 164, 175)
- »dābār« (“word”; 119:9, 16, 17, 25, 28, (37,) 42, 49, 57, 65, 74, 81, 89, 101, 105, 107, 114, 130, 139, 147, 160, 161, 169)
- »’imrâ« (“promise”; 119:11, 38, 41, 50, 58, 67, 76, 82, 103, 116, 123, 133, 140, 148, 154, 158, 162, 170, 172)

Other vocabulary related to these words are: »derek« (“way”; 119:3, 37) and »’emûnâ« (mentioned above, “faith”, “faithfulness”, “constancy”; 119:90) etc. In the verses of 119:16, 43, 48 and 160, two or more above-mentioned words are used; though we cannot find any of these words in 119:122, it is pointed out as a tribute of the Psalmist that such a mechanical detail has not been considered thoroughly (Studium Biblicum Franciscanum 1968:391).

The following verses, for example, seems to be appropriate for Christ just before the resurrection (Ps 119:159–160):

”r<sup>e</sup>’ē(h) kî-piqqûdeykā ’āhāb<sup>t</sup>’tî ’dōnāy k<sup>e</sup>hasd<sup>e</sup>kā hayyēnî  
rō’š-d<sup>e</sup>bār<sup>e</sup>kā ’<sup>e</sup>meṯ ūl<sup>e</sup>’ōlām kol-mišpat šidqekā”.

“See how I love your precepts; true to your faithful love, give me life.

Faithfulness is the essence of your word; your upright judgements hold good forever”.

In these verses we find “precept”, “word”, “faithfulness”, “judgement”, and the adjective “upright” modifying “judgement”. The relation of these words is full of suggestions: the Psalmist says that he loves the “precepts” of God, that the essence of the word of God is “faithfulness”, and that the judgements of God are always “upright”. Although the Greek translation in the LXX of the Hebrew original »’emet« here is not »πίστις« but »ἀλήθεια«, the Hebrew noun »’emet« derives from the same verbal root »’aman«, just as »’emûnâ« and »’āmēn«.

If we can apply these verses to Jesus before the resurrection, our interpretation on Gal 2:15–16 that the »πίστις« (“faith”) means Jesus himself will be reinforced. In the *Gospel according to John* it is described indeed that the Word of God is with God in heaven before creation (Joh 1:1); however, according to this Psalm, “the essence” of the word of God is »<sup>c</sup>meṭ«, which has the common root with »<sup>c</sup>emûnâ«, i.e., »πίστις« in the Greek LXX. And the Psalmist, who can be identified typologically with Jesus, loves the Law, the precepts of God, and the judgements of God without fail.

In the *Gospel according to John*, indeed, Jesus often reveals himself in the expression “ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν” (Joh 1:51 et al.). In this sentence »ἀμὴν« is usually interpreted as an adverb; however, we can regard this »ἀμὴν« as a name or a modifier of Jesus, put in apposition with the subject Jesus in the same nominative case. When we can accept Jesus as the incarnate figure of »πίστις« or »<sup>c</sup>emûnâ«, not only the significance of the “resurrection” might be changed, but also the Trinitarian doctrine might undergo a conversion.

## 8. RELATIONSHIP BETWEEN THE LAW AND THE WORDS STEMMED FROM THE ROOT »ĀMAN« IN PSALM 119

In this chapter, we would like to pay attention to the relation between the “justice” or “Law” and “faithfulness” or words originated from the root “āman” in Psalm 119.

We can often find some words in this Psalm, which mean “righteous” or “righteousness”: for example, »šedeq« (119:7, 62, 75, 106, 121, 123, 138, 142, 144, 160, 164, 172), »šġdāqā« (119:40, 142), »šaddîq« (119:137). In this way, we find, on the one hand, some words which have their origin in the root “šādaq”. The word rooted »yāšar«, too, often appear under the meaning of “righteousness”: for example, »yōšer« (119:7), »yāšār« (119:137), »yāšar« (119:128).

On the other hand, we can find in this Psalm 119 some words which have their origin in the verbal root “āman”: e.g., »<sup>c</sup>emûnâ« (“faithfulness”: 119:30, 66, 75, 86, 90, 138), »<sup>c</sup>meṭ« (“truth”: 119:43, 142, 151, 160). As the examples below prove well, the words related to the root »āman« are often used together with the synonymous words with the “Law”, or with the words of “uprightness”:

»<sup>c</sup>amān« (in the Hiph’îl form, “he’ mān tî” ;

66: tûḅ ṭa’am wāda’at lamm<sup>c</sup>ḏēnî kî ḥ<sup>c</sup>mišwōreḱā he<sup>c</sup>mān<sup>c</sup>tî

“Teach me judgement and knowledge, for I rely on your commandments”.

»<sup>c</sup>emûnâ«;

30: dereḱ-<sup>c</sup>mûnâ bâḥār<sup>c</sup>tî mišpāṭeyḱā šiwwîṭî

“I have chosen the way of constancy; I have molded myself to your judgements”.

75: yāda’ tî <sup>c</sup>ḏōnāy kî-šedeq mišpāṭeyḱā we<sup>c</sup>mûnâ <sup>c</sup>innîṭānî



“I know, Yahweh, that your judgements are upright, and in punishing me you show your constancy”.

86: kol-mišwōteykā ’múnā šequer r’ḏāpūnī ’oz’rēnī

“All your commandments show constancy. Help me when they pursue me dishonestly”.

90: l’ḏōr wāḏōr ’emúnāreḱā kōnantā ’ereš watta’ā’mōd

“Your constancy endures from age to age; you established the earth, and it stands firm”.

138: siwwītā ṣedeq ’ēḏōteykā we’emúnā m’ōd

“You impose uprightness as a witness to yourself, it is constancy itself”.

»’emet«;

142: ṣidqāt’kā ṣedeq l’ōlām w’rōrāt’kā ’emet

“Your saving justice is forever just, and your Law is trustworthy”.

151: qārōb ’attā ’āḏōnāy w’kol-mišwōteykā ’emet

“You are close to me, Yahweh, and all your commandments are true”.

160: rōš-d’bār’kā ’emet ūl’ōlām kol-mišpaṭ ṣidqeḱā

“Faithfulness is the essence of your word; your upright judgements hold good for ever”.

As is known well, Saint Paul mentions the three theological virtues in 1Cor 13:13: “faith, hope and love”. The significance of the “faith” will be clarified if we find out behind the Greek word “πίστις” the Hebrew words related to the verbal root »āman«, which are used many times in this Psalm 119. The depth of the theological meaning of “love” will be revealed, on the other hand, e.g., from Ps.119:159 (“See how I love »’āhāb’ṭi« your precepts”), since this expression will reach the crucifixion of Jesus. In the case of “hope” (Hb. »yāḥal«, Gr. ἐπελπίζειν in LXX), it is interesting that we find many verses whose relationship with the “word” is tight in this Psalm (119:43, 49, 74, 81, 114, 147):

43: w’al-taṣṣēl mippi d’bār-’emet ’ad-m’ōd kī l’mišpāteḱā yihāl’ṭi

“Do not deprive me of that faithful word, since my hope lies in your judgements”.

49 z’kōr-dābār l’abdeḱā ’al ’šer yihaltānī

“Keep in mind your promise to your servant on which I have built my hope”.

74 y’rē’eykā yir’ūnī w’yiśmāhū kī lidbār’kā yihāl’ṭi

“Those who fear you rejoice at the sight of me since I put my hope in your word”.

81 kāl’rā liṭšū’ār’kā napšī lidbār’kā yihāl’ṭi

“I shall wear myself out out for your salvation, for your word is my hope”.

114 siṭrī ūmāginnī ’attā lidbār’kā yihāl’ṭi

“You are my refuge and shield, I put my hope in your word”.

147 qiddamtī bannešep wā’šawwē’ā lidbār’yḱā y’ḥāl’ṭi

“I am awake before dawn to cry for help, I put my hope in your word”.

Thus, in the Psalm 119 many theological elements can be found which Saint Paul developed in his Letters, including the *Letters to the Galatians*. Our research started from a conjecture that the statement of a centurion described in the *Gospel according*

to *Luke* (Lk 23:47) depends on the theology of the “justification” of Saint Paul: if this conjecture does not miss the point, this statement of “justification” by the centurion was made after the death of Jesus. It will be sure that the resurrected Jesus, the incarnated figure of «πίστις», who abides spiritually in the faithful, is located in the central place of Saint Paul’s theology, including the theory of “justification”.

## 9. CONCLUSION

In this paper, we have discussed mainly on two points: one of them is about our attitude toward the pagan people in this present world, and other is about the problem to what point the theory of justification of Saint Paul is related. These two problems are in connection with each other, and we tried to find out a solution in the reading of Gal 2:15–16: our proposal is to interpret the “πίστις” in Gal 2:16 as Jesus himself after the resurrection, who dwells in ourselves. The suggestion to the first problem may be found in the reaction of Saint Paul described in the *Letter to the Galatians* and in his quotation from the prophet Habakkuk (Hab 2:4). On the other hand, the apostle emphasized the importance to follow the eschatological, i.e., the spiritual Jesus, who is the incarnated figure of the “faith”. In the course of this investigation, we referred to the liturgical custom of reading Ps. 119 (118) of the byzantine church in the Matins on the Holy Saturday. This Psalm, which expresses the love toward the divine Law, will clarify the reason why a centurion in the *Gospel according to Luke* (Lk 23:47) regarded Jesus on the cross as “an upright man”. Jesus Christ is the only person who could be justified by the works of Law. Ps. 119 in the tradition of the church testifies this fact sufficiently, according to our conclusion.

## BIBLIOGRAPHY

- Aland, Barbara et al. (edd.) *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>27</sup>1993.
- Brown, Francis et al. (edd.) *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Brown-Driver-Briggs). Oxford: Oxford University Press, 1906.
- Elliger, Karl et al. (edd.) *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>41</sup>1990.
- Rahlfs, Alfred. *Septuaginta*. (LXX). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.
- The New Jerusalem Bible (NJB)*. London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1985.
- Burton, E. de W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh, 1980.
- Das, A. A., “Another Look at ἐὰν μὴ in Galatians 2:16”, *JBL* 119(3), 529–539, 2000.

- DeSilva, D. A., *The Letter to the Galatians*, Grand Rapids, 2018.
- Dunn, J. D. G., “The New Perspective on Paul”, *BJRL* 65, 95–122, 1983.
- Kautzsch, E. with Cowley A. E., *Gesenius’ Hebrew Grammar* (Gesenius-Kautzsch), Oxford, 191988.
- Keener, C. S., *Galatians*, Cambridge, 2018.
- Lakatos L., *Ünnepi Könyv: A bizánci egyház liturgikus évéhez*, Nyíregyháza, 2008.
- Miyamoto, H. *Mystical Philo-Theology of Saint Paul*, Tokyo, 2019.
- Studium Biblicum Franciscanum, *Commentary on the Psalms*, Tokyo, 1968.
- Walker, Jr., W. O., “Translation and Interpretation of ἐὰν μή in Galatians 2:16”, *JBL* 116(3), 515–520. 1997.
- Japanese-English Buddhist Dictionary*, Tokyo, 1965.



Gábor BALOGH

## WER IST WER, UND WEN HAT PAULUS IN ANTIOCHIEN GETADELT?

---

### HYPOTHESE

Vor 380 n. Chr. gab es mehrere Christentümer und mannigfaltige Überlieferungen.<sup>1</sup> Diese begründen meine Hypothese, wonach Paulus in Antiochien nicht dem Apostel Petrus entgegengetreten ist, sondern dem Jünger Kephas, der anfangs als eine bedeutende Persönlichkeit in der Gemeinde von Jerusalem und danach als Bischof in Ikonium fungiert hat. Zum Beweis meiner Hypothese werden zuerst ganz kurz die Verwendungsweise/Benutzungsweise der Namen und Doppelnamen bei Paulus (im Neuen Testament), sowie die sich auf diese Perikope berufenden Anspielungen der im I–II. Jh. n. Chr. gelebten Kirchenväter durchgesehen. Schließlich werden die Schriften jener Autoren diskutiert, die die den Jünger Kephas identifizierende Liste in der christlichen Antike zusammengestellt und überliefert haben.

\*

Die Identifikationen der Gleichnamigen werden im Neuen Testament aufgrund ihrer Hauptmerkmale (Physiognomien) volbracht. Aus ihrer Mitte werden die Gestalten des Petrus und Paulus von mir hervorgehoben.

### NAMENSGABE UND BENUTZUNG DER NAMEN IM FALLE DER APOSTEL PETRUS UND PAULUS

Die Dokumente erwähnen den Apostel Petrus als Simon oder als Simon, den Sohn des Johannes<sup>2</sup>. Den Namen Petrus hat ihm Jesus gegeben. Die Namensgebung ist in ihrer vollständigster Form in Joh 1,42 enthalten:

---

<sup>1</sup> Vgl. Das Edikt *Cunctos populos*. Zugriff: am 31-sten 07. 2021. <https://de-academic.com/dic.nsf/dewiki/287880>.

<sup>2</sup> Vgl. laut Dalman (1922) bedeutet בַּרְיִין (*baryon*) einen zügellosen Menschen bzw. laut Bockmuhl (2004:65) in den rabbinischen Quellen בַּרְיִין 'soldier', 'rebel' oder 'terrorist'.

ALTGRIECHISCH	DEUTSCH
σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος.	Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas heißen. Kephas bedeutet: Fels (Petrus).

Es ist sehr wahrscheinlich, dass Petrus aufgrund seiner körperlichen Eigenschaft (seiner furchtlosen Persönlichkeit und seiner forschen, starken Gestalt) den Namen bekommen hat. Ich würde nur einiges zur Überlegung empfehlen. Vor allem wagte er allein, sich zu erheben, um Jesus mit dem Schwert zu verteidigen um der Menge entgegenzutreten (Mt 26,51–52; Mk 14,47; Joh 18,10–11). Die Physiognomie wird weiterhin dadurch begründet, dass Jesus auch zwei weitere Apostel, Jakobus und Johannes (Söhne des Zebedäus) wegen ihrer Eigenschaften (βοανηργές, Mk 3,17) als Donner söhne nannte. Es ist auch nicht zu übersehen, dass Simon von Simon Kananäus durch einen Beinamen unterschieden werden konnte (Mk 3,18). Jesu Auffassung über den Felsen kann im Namenswahl eine Rolle gespielt haben.<sup>3</sup>

In ähnlicher Weise kann eine physische Eigenschaft der Namensgebung des Paulus zugrunde liegen. Nach einem aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. stammenden Apokryph, nach *Acta Pauli*<sup>4</sup> war Paulus ein kleiner, kahlköpfiger Mann mit gerunzelten Augenbrauen, einer leicht vorspringenden Nase (Adlernase) und krummen Beinen. Trotz seiner körperlichen Schwächen war er voller Freundlichkeit und sein Gesicht strahlte engelsgleich. Die physiognomische Beschreibung wurde während der Begegnung von Paulus und Onesiphorus in Ikonium gemacht. Vermutlich entsprach es der Realität, denn Paulus sagte selbst (2 Kor 11, 24–25):

ALTGRIECHISCH	DEUTSCH
Ἐπὶ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον, τρίς ἐρραβδίσθην, ἅπαξ ἐλιθάσθην...	Fünffmal erhielt ich von Juden die neununddreißig Hiebe; dreimal wurde ich ausgepeitscht, einmal gesteigt ...

An anderer Stelle verglich er sich in Bezug auf seine körperlich-psychischen Eigenschaften in medizinischer Hinsicht mit „dem Unerwarteten, der «Missgeburt»“ (τῷ ἐκτρώματι – 1 Kor 15,6).

#### BENUTZUNG DER NAMEN UND DOPPELNAMEN BEI PAULUS

In den Briefen des Paulus lassen sich insgesamt etwa 80 Personen namentlich identifizieren. In einigen seiner Briefe kommt derselbe Personennamen mehrfach vor, insbesondere wenn es um seine Mitarbeiter oder Leiter der ihn empfangenden Kirche im Zusammenhang mit dem Apostelamt geht. Zur leichteren Identifizierung oder einfach

<sup>3</sup> Vgl. noch Mt 7,24; 16,18 sowie Joh 6,67–68 bzw. Joh 21,18.

<sup>4</sup> Schmidt, 1904; Hennecke-Schneemelcher, 1964:243.

nur aus Höflichkeit fügt er den Namen mehr als ein paar Details hinzu. Zum Beispiel Jakobus, der Bruder des Herrn (Gal 1,19), Epaphras, der Diener von Christus Jesus (Kol 4,12) oder Jesus, auch bekannt als Justus (Kol 4,11)...

Weder die Jünger, noch die Zwölf haben Doppelnamen. Paulus verwendet nur für Jesus Christus (Christus Jesus) einen Doppelnamen. In seinen Schriften kommt Christus fast ausnahmslos als Personennamen vor, und der Name Jesu wird mehrfach durch das Wort „Herr“ (z. B. der Herr Jesus) eindeutig/genauer bestimmt. Es ist auch zu beobachten, dass der Name Christus oder der Name Jesus für sich allein steht, meist kann ihm eine Funktion zugeschrieben werden.

Bei näherer Betrachtung der paulinischen Gewohnheiten der Namensnutzung ist zu sehen, dass weder Simon, noch der Name Simon Petrus in Bezug auf den Apostel Petrus vorkommt. Sonst fehlt die Erwähnung dieses Namens vollständig.

### **Der Name Petrus-Kephas durch Paulus aufgrund des Papyrus P<sup>46</sup> und der ältesten Kodizes**

Der Name Petrus befindet sich nur im Brief des Paulus an die Galater. Je nach Kodizes (Manuskripten) kann man in den Versen 1,18; 2,11 und 2,14 Petrus oder Kephas lesen. In diesen Fällen weisen die ältesten Kodizes auf den Namen Kephas hin (Anhang 1). Bei den Versen 2,7–8 verwenden Kodex Alexandrinus [CA – (A)] und Kodex Vaticanus [CV – (B)] hingegen den Namen Petrus. Im Vers Gal 2,8 des Kodex Sinaiticus Petropolitanus [CSP – (S)] fehlen jedoch beide Namen, sowohl Petrus, als auch Kephas.

Der Name Kephas selbst kommt im Neuen Testament (TRGr) nur neunmal vor: einmal im Johannesevangelium (vgl. oben) und achtmal in den Paulusbriefen (je viermal in 1 Kor und Gal). Jede Referenz des Paulus verwendet ihn als eigenständigen Namen.

- a) Allerdings kann sich der Text nur zweimal eindeutig auf den Apostel Petrus beziehen (1 Kor 15,5; Gal 1,18): die Erscheinung des auferstandenen Jesu wird dem Kephas im Korintherners durch den Namen „Simon“ in Lukas 24,34 unterstützt, und im zitierten Galatervers verbindet Paulus den Namen Kephas mit dem Wort Apostel (Gal 1,19). Die anderen Fälle lassen sich in profaner Analogie als „problematisch“ (ambivalent) kategorisieren oder es ist nicht der Apostel Petrus hinter dem Namen versteckt.
- b) Meiner Meinung nach ist der Name Kephas in 1Kor 1,12 und 9,5 in die Kategorie „problematisch oder ambivalent“ einzuordnen. 1Kor 1,12 nennt die Parteien, die die Einheit der korinthischen Kirche stören und mit einer Spaltung/Zersplitterung drohen. Zu ihnen gehören die Kephas-Anhänger, die eine eigenständige Gruppe bilden. Aus dem Text stellt sich nicht heraus, ob auf den Namen Kephas die Nachfolger des Apostels Petrus oder eine andere Person namens Kephas folgt. Ebenso ist der in 1 Kor 9,5 erwähnte Name Kephas mehrdeutig.

Dem Vers nach nehmen die Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas auf ihre Bekehrungswege ihre Frauen mit. Kephas kann nur vermutlich mit dem Apostel Petrus identisch sein. Zwei Gründe können aber ihre Identität ausschließen: Der einer ist, dass Kephas am Ende der Liste steht; der andere ist, dass ein Mann namens Kephas sich unter den siebenzig (zweiundsiebzig) Jüngern der Überlieferung befindet, der sich ebenfalls der Mission anschließen und an den Missionsreisen teilnehmen konnte.

- c) Schließlich bildet bis zum Beweis des Gegenteils Kephas eine Kategorie, die in 1Kor 3,22 und Gal 2,9.11.14 nicht mit dem Apostel Petrus identifiziert werden kann. In 1Kor 3,22 ist die gleiche Identität von Kephas und Petrus auszuschließen, weil Paulus aus Respekt den Namen des Petrus nicht ans Ende der Liste, bzw. eine Person auf den Platz vor Petrus setzen würde, welcher bei der örtlichen Spaltung eine entscheidende Rolle spielt.

Die Kategorie der nicht-identischen Personen umfassen auch die Verse Gal 2,9.11. und Gal 2,14, worin der Name von Kephas erwähnt wird. Aufgrund ihrer Bedeutung werde ich sie in einem eigenen Kapitel diskutieren und begründen.

#### **DER NAME PETRUS-KEPHAS IN DEN PERIKOPENREZEPTIONEN DER KIRCHENVÄTER IM I–II. JAHRHUNDERT**

Von den apostolischen Vätern ist nichts über die Zurechtweisung überliefert: Sie hatten dafür keine Interesse, oder diese Deutungen sind möglicherweise im Laufe der Geschichte verlorengegangen bzw. vernichtet worden. Die Spuren befinden sich nur in den Schriften zweier Apologeten: im Werk *Adversus Haereses* des Irenäus von Lyon und in den Schriften *Adversus Marcionem*, *De praescriptione haereticorum*, *De monogamia* und *De pudicitia* des Tertullian.

In Wirklichkeit wurde die Identität des Kephas nur von Clemens von Alexandrien und Tertullian behandelt. Das Werk von Clemens von Alexandrien ging verloren. Es gibt nur einen Hinweis auf eine Person namens Kephas in der Kirchengeschichte (HE) des Eusebius. Tertullian besprach hingegen die Perikope Gal 2,11–14 oder einen Vers davon an 11 Stellen. Da das Interesse an der Person Kephas liegt, wird sich unsere Untersuchung nur auf dieses Thema beschränken.

In seiner Arbeit *Gegen Markion* erinnerte Tertullian an Markions Anschuldigung, Paulus habe Petrus und die Säulen des Apostels<sup>5</sup> zurechtgewiesen, weil sie nicht dem Weg der Evangeliumswahrheit folgten (I 20,3).

Während er die Namen Petrus, Jakobus und Johannes erwähnte (V 3,7), kam es ihm nicht in den Sinn, anstelle des Petrus den Namen Kephas zu schreiben. Dies legt zwei

---

<sup>5</sup> 1 Clem V,2. (bkv2).



Dinge nahe: 1) Zu dieser Zeit enthielt Gal Petrus anstelle von Kephas, oder 2) alle Kephas wurden automatisch mit Petrus identifiziert und dies gelehrt.

Indem *Markion* Petrus mit Kephas verwechselte und die Rangordnung Petrus, Johannes und Jakobus errichtete, sie als „Säule“ hervorhob sowie sie mehrmals wiederholte, verschärfte er nur die Anschuldigung (IV 3,2–3).

Auch die Schrift *De praescriptione haereticorum* des *Tertullians* entbehrt dem Namen Kephas: es ist überall Petrus geschrieben (23,1; 23,5; 23,7).

Ein anderer Kirchenvater, *Irenäus von Lyon*, interessierte sich nicht für die Identität oder die Verschiedenheit der beiden Personen, sondern für das Ereignis selbst; daher wurde es in *Adversus Haereses* nicht einmal diskutiert. Im Punkt III 12,15 seines Werkes, das teils in Altgriechisch, teils in Latein überliefert ist, ging er vom Ereignis der Taufe des Hauptmanns Kornelius durch Petrus aus und verband es dann mit dem antiochenischen Zwischenfall.

Irenäus verwendete gleichzeitig konsequent anstelle des Kephas den Namen des Petrus und betrachtete das, was mit Petrus früher passiert war, als maßgeblich und als Vergleichsgrundlage. (Dies drückt sich beispielsweise im Satzanfang 'ita ut et Petrus quoque' aus.) Danach hat er sich jedoch der Auslegung der aus Gal 2,12–13 bekannten Geschichte zugewandt (Apostel kamen aus Jerusalem, um die Heidenchristen zu überwachen und im Falle der Judenchristen das Gesetz des Moses durchzusetzen), wies darauf hin, dass das Gesetz in Kraft blieb.

Meines Erachtens ergibt sich aus dem, was Irenäus beschrieb: Wäre Kephas wirklich identisch mit Petrus, so wäre Petrus mit den um Jakobus versammelten Aposteln und Beschnittenen in Konflikt geraten, und unabhängig von der Vorgeschichte<sup>6</sup> hätten die strikte Trennung zwischen Judenchristen und Heidenchristen, bzw. das Verbot des direkten Kontakts bei der Mahlzeiten (*agape*) während des Gottesdienstes usw. fortgestanden (vgl. das Problem des gespaltenen Christentums) ...

## DIE VERIFIKATION MEINER HYPOTHESE

Demnächst wird meine Hypothese aus einer anderen Richtung diskutiert.

### ARGUMENTE FÜR DEN UNTERSCHIED ZWISCHEN PETRUS UND KEPHAS

Nehmen wir die Argumente der Reihe nach.

*Erstens:* Auffällig ist es, dass der Personenkreis mit dem Vers Gal 2,9 gebrochen ist. Paulus hat hiervor den Namen Petrus verwendet. Es gibt keine Rechtfertigung dafür, dass er aus undeterminiertem/unbestimmtem Grund einen Namenswechsel durchführte.

---

<sup>6</sup> Vgl. noch 10,26 f.; 10,47.

*Zweitens:* Dem Vers und seinem Kontext sind zu entnehmen,

- Jakobus, Kephias und Johannes können als Säulen der Kirche in Jerusalem, als die drei bestimmenden Persönlichkeiten der Kirche in Jerusalem angesehen werden;
- Jakobus ist nicht mit dem Apostel Jakobus im Zwölf identisch, denn er war zum Zeitpunkt des Ereignisses schon tot (41–42 n. Chr.);
- Kephias mag auch eine stark jüdische Haltung gehabt haben. Dies wird durch Gal 2,14 bestätigt („Wenn du als Jude nach Art der Heiden und nicht nach Art der Juden lebst, wie kannst du dann die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?“);
- Wir haben keine weiteren Kenntnisse über Johannes, obwohl es mit Recht anzunehmen ist, dass er nicht mit dem Apostel und Evangelisten identisch sei, der zusammen mit seinem Bruder Jakobus verhaftet, aber nicht hingerichtet wurde. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er einer der ersten Jünger war<sup>7</sup> ...

*Drittens:* Die genannten Personen zeigen nur Namensidentitäten mit den Jüngern mit ähnlichen Namen. Die Tatsache, dass Kephias und Petrus möglicherweise zwei verschiedene Personen waren, kann damit unterstützt werden, dass der Apostel Petrus sich nach der Taufe des Heiden Kornelius für die Heiden einsetzte und damit, dass diese im Zuge ihrer Bekehrung nicht judaisiert, d. h. beschnitten sein sollten. Ich halte es für unwahrscheinlich, dass sich das frühere Verhalten des Apostels Petrus geändert und zu dem in Gal 2,14 angegebenen Tadel geführt hätte. Es wird sogar viel mehr das Gegenteil vermutet.

*Viertens* hat Clemens von Alexandrien im Buch V seiner *Hypotyposen* einen Jünger Jesu namens Kephias erwähnt. Obwohl das Originalwerk verloren ging, bezog sich Eusebius von Cäsarea auf die relevante Stelle in *Historia ecclesiastica*, wie folgt: „So berichtet wenigstens Klemens im fünften Buche seiner Hypotyposen. Dortselbst rechnet er auch Kephias, von dem Paulus erklärte:<sup>8</sup> «Als aber Kephias nach Antiochien kam, widerstand ich ihm ins Angesicht», zu den sieben Jüngern und nennt ihn einen Namenskollegen des Apostels Petrus.“<sup>9</sup> Es bedarf keiner deutlicheren weiteren Abgrenzung!

### **KEPHIAS DER ÜBERLIEFERUNG**

Nachdem die unterschiedlichen Persönlichkeiten von Kephias und Petrus im Zitat hinreichend bekannt sind, stellt sich die Frage: Für wen ist Kephias in der frühchristlichen Tradition eingesetzt? War er wirklich ein Jünger oder vielleicht ein später Bekehrter, der von Jerusalem nach Hause unterwegs war?

<sup>7</sup> Vgl. HE VII 25,15. (bkv9).

<sup>8</sup> Gal. 2, 11.

<sup>9</sup> HE I 12,2 (bkv9).

Betrachtet man die Fakten, kann man den Schluss ziehen, dass er nicht als einfacher Christusgläubiger galt (z. B. nannte Paulus ihn eine „Säule“), das heißt, er war möglicherweise ein Gründungsmitglied der Gemeinde und innerhalb der Gemeinde eine prägende Persönlichkeit. Unter den Angehörigen der ersten Generation in Jerusalem konnten ausschließlich die Verwandten und Jünger Jesu eine Führungsstelle bekommen, also diejenigen, die ihn kannten und als seine Anhänger ihm zuhörten. Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die „Säulen“ aus Personen ausgewählt wurden, die nicht nur zum unmittelbaren Umfeld Jesu gehörten, sondern zu den 500 Brüdern, denen er nach seiner Auferstehung erschienen war. Diese logische Schlussfolgerung bestätigt die Aussage des Clemens von Alexandrien.

Werden ein Text aus dem zweiten Jahrhundert und zwei aus dem vierten Jahrhundert (vgl. Anhang 2) mit ins Spiel gebracht, wird die Fragwürdigkeit der Identität von Petrus und Kephas noch komplizierter. Nach den Angaben der im zweiten Jahrhundert erschienenen *Epistula Apostolorum* (im Folgenden: *Epistula*) galten Kephas und Petrus als zwei verschiedene Personen und beide gehörten zum apostolischen Kreis:<sup>10</sup>

13. (Wir) • Johannes, Thomas, **Petrus**, Andreas Jakobus, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Nathanael, Judas Zelotes und **Kephas** ...

Ähnliche Namen kommen in der einleitenden Begrüßung von *Canones ecclesiastici sanctorum Apostolorum* (im Folgenden: *Canones*) vor:

ALTGRIECHISCH	DEUTSCH
Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.	Seid begrüßt, Söhne und Töchter, im Namen des Herrn Jesu Christi.
Ἰωάννης καὶ Ματθαῖος καὶ Πέτρος καὶ Ἀδρέας καὶ Φίλιππος καὶ Σίμων καὶ Ἰακώβος καὶ Ναθαναὴλ καὶ Θωμᾶς καὶ Κηφᾶς καὶ Βαρθολομαῖος καὶ Ἰούδας Ἰακώβου.	Johannes und Matthäus und <b>Petrus</b> und Andreas und Philipipus und Simon und Jakobus und Nathanael und Thomas und <b>Kephas</b> und Bartholomäus und Judas des Jakobus (Bruder des Jakobus?).

Verglichen mit der Liste der *Epistula* in *Canones*

- gibt es einen Unterschied in der Anzahl der Apostel (bei ersteren 11, bei letzteren 12, Simons Name fehlt in *Epistula*),
- wurden einige Namen ausgetauscht oder in anderer Reihenfolge (Thomas, Matthäus, Bartholomäus, Simon, Jakobus, Judas und Kephas) aufgelistet.
- Judas wird in *Epistula* mit dem Adjektiv eifersüchtig (Zelot) erwähnt, aber in *Canones* am Ende der Zeile als Verwandter des Jakobus.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Guerrier 1912:188 [48] S. (13. Punkt) in: PO 9 (1913) 142–236 [1–94] S, und Duensing, 1925: 12. S. (2 [13]).

<sup>11</sup> Das Lukasevangelium nannte Simon Kananäus einen Eiferer/Zelot, aber *Epistula* nur Judas. Anstelle der beiden Jakobus in den Evangelien darstellen *Epistula* und *Canones* je einen Jakobus bzw.

Die Argumente von Franz X. Funk erscheinen logisch, dass Kephas der Name eines der sieben Jünger gewesen sein könnte und später einer der zwölf Apostel werden konnte.<sup>12</sup>

In seinem Kommentar zum Brief an die Galater sprach der Hl. Hieronymus auch das Problem der Identifizierung von Petrus und Kephas an:<sup>13</sup>

Sunt qui Cephan, cui hic in faciem Paulus restitisse se scribit, non putent apostolum Petrum, sed alium de septuaginta discipulis isto vocabulo nuncupatum. Et dicunt nequaquam Petrum a convictu gentium se potuisse subtrahere, qui et centurionem Cornelium baptizarat...

Zu einem ähnlichen Schluss kommen wir über die sieben (zweiundsieben) Jünger. Die Heilige Schrift führt sie einzeln nicht auf. Die frühesten Angaben befinden sich, mit wenigen Ausnahmen, erst Jahrhunderte später. Auf jeden Fall lässt der Name Kephas sich in allen wichtigen Jüngerlisten lesen. Einmal steht er mit dem folgenden Wortlaut:

„<XLVIII> Cephas, qui reprehensus est ab apostolo Paulo in Antiochia, episcopus Yconii“<sup>14</sup>

„XLVIII Ciphas, quem Paulus apostolus in Antiochia arguit, Iconie episcopus fuit“<sup>15</sup>

Ikonium wurde von Paulus und Barnabas, die aus Antiochien in Pisidien nach Antiochien in Syrien (am Orontes) flohen, auf ihrer ersten Missionsreise<sup>16</sup> berührt: Sie sprachen so effektiv, dass die Juden und Griechen den Glauben massenhaft annahmen (Apg 13,51; 14,1). Deshalb haben sie sich länger dort aufgehalten. Aber sie mussten auch von hier fliehen, weil einige sie steinigen wollten. Der Überlieferung nach wurde Kephas der Bischof dieser Stadt.

---

auch Nathanael und Kephas sind als Apostel bezeichnet, und der Verräter Judas wird nicht erwähnt. Gemäß Apg 1,13 Judas: Ἰούδας Ἰακώβου.

<sup>12</sup> Funk, 1887: 51. Dies kann wiederum bedeuten wie folgt: a) die Zusammensetzung der Zwölf hat sich mehrmals geändert, b) der Apostelkreis wurde anfangs ergänzt und c) die Zwölf könnten als Vorbild in der Kirchenführung von Jerusalem dienen.

<sup>13</sup> Der heilige Hieronymus hat dieses Argument nicht akzeptiert. Comm. Gal. I. 2. in *Migne PL* 26 (1845) 7: 340–341. column.

<sup>14</sup> Dolbeau, 1986: 313.

<sup>15</sup> Dolbeau, 1990: 66.

<sup>16</sup> Johannes trennte sich in Perge von ihnen und kehrte nach Jerusalem zurück (Apg 13,13). HE VII 25,15.

## KONKLUSIONEN

Aufgrund der Vorgeschichte können zwei Anschauungen in sich gegenseitig ausschließender oder komplementärer Weise interpretiert werden: die eine baut auf die Tradition, die andere auf den Widersprüchen des Textes.

a) Gemäß der *Konzeption*, die *den Vorrang der Tradition betont*, zogen Petrus und Paulus vor, um ihre aramäische Muttersprache zu verwenden, die den Vorrang des Namens Kephas unterstützt. Deshalb sieht diese Konzeption in dem kanonisierten Text einen Widerspruch: Die abwechselnde Verwendung der Namen Petrus und Kephas sei ungerechtfertigt und folglich sei eine Unterscheidung zwischen den Personen notwendig.

b) Im Gegensatz dazu gibt es eine Tradition der Untersuchung sprachlicher Idiosynkrasien, wonach nicht unbedingt zwei unterschiedliche Personen als Petrus und Kephas zu verstehen sind. Zur letztgenannten Gruppe gehören beispielsweise auch Hl. Augustinus und Hl. Hieronymus.<sup>17</sup> Der Hl. Hieronymus schreibt, dass beide Namen die gleiche Bedeutung haben (Felsen), nur der eine im Griechischen, der andere im hebräischen oder syrischen Dialekt.

Dieser Ansatz bildet eine Brücke und führt uns zu anderen Interpretationsmöglichkeiten.

Nach dem Begriff des *Namenswiderspruchs* setzen die beiden Namen, unabhängig von der Bedeutung der Worte, zwei verschiedene Persönlichkeiten voraus: Petrus, der Grieche, und Kephas, der Jude. Aus dem Kontext wissen wir jedoch, dass sowohl Petrus als auch Kephas Juden waren. Das sind also nicht zwei Menschen unterschiedlicher Ethnien.

Die Perikopen lassen gleichzeitig *mehrere Interpretationen* der beiden Namen zu. Um den Überblick nicht zu verlieren, halte ich es für angebracht, die Möglichkeiten auf zwei Vorgaben/ Faktoren zu beschränken. Zum einen wird davon ausgegangen, dass es sich um einen *Textverderb* handelt, und zum anderen davon, dass es um eine *Interpolation* geht. Das Textverderbenstheorem bedeutet, dass im Vergleich zum Originaltext eine Verformung vorliegt, oder es geht davon aus, dass der Name Petrus das Ergebnis einer kritischen Anpassung ist. Durch mehrere Kopien kann es zu Verzerrungen gekommen sein. Wird die Diskrepanz als kritische Anpassung angesehen, vermutet man den Einfluss eines Korrektors, der die Änderung nach der Auffassung von Lukas vorgenommen hat (vgl. Apg 11,2–18: Der Bericht des Petrus über die Umstände der Taufe von Kornelius und die Reaktion der Gemeinde). Deshalb hätte der Name Petrus in den Text aufgenommen werden können.

---

<sup>17</sup> Migne PL Band 026. Commentarius in Epistulam ad Galatas. Siehe auch den Briefwechsel mit Augustin – Fürst, 1999; Hennings, 2015.

Eine andere Interpretation des *Namenswiderspruchs* sieht die Namensdifferenz als Folge der *Interpolation*, also eines nachträglich eingefügten Textteils an. Zusätzlich zu dieser Wahrnehmung zählen folgende Argumente:

- Paulus verwendet in 1Kor konsequent den Namen Kephas (vgl. Anhang 1); bzw.
- Sprachen die beiden Apostel tatsächlich auf Aramäisch (Hebräisch) miteinander [z. B. als Paulus Kephas besuchte (Gal 1,18), so klang der Name Petrus in ihrer Muttersprache fremd], war Kephas vertraulicher und vertrauter. Die ältesten Handschriften sprechen dafür.

Aufgrund der obigen Argumente ließ sich der authentische Text lauten wie folgt (Gal 2,6–10):

ALTGRIECHISCH	DEUTSCH
ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, ἀλλὰ τοῦναντίον ἰδόντες ὅτι πεπιστευμαὶ τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας	auch von den «Angesehenen» wurde mir nichts auferlegt. Im Gegenteil, sie sahen, dass mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist
καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς. <sup>8</sup> ὁ γὰρ ἐνεργήσας Ἡέτρω εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη.	wie dem Petrus für die Beschnittenen — <sup>8</sup> denn Gott, der Petrus die Kraft zum Aposteldienst unter den Beschnittenen gegeben hat, gab sie mir zum Dienst unter den Heiden —
<sup>9</sup> καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.	<sup>9</sup> und sie erkannten die Gnade, die mir verliehen ist. Deshalb gaben Jakobus, Kephas und Johannes, die als die «Säulen» Ansehen genießen, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft: Wir sollten zu den Heiden gehen, sie zu den Beschnittenen. <sup>10</sup> Nur
<sup>10</sup> μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.	sollten wir an ihre Armen denken; und das zu tun, habe ich mich eifrig bemüht.

Die grau markierte und durchgestrichene Verse (7c–8) könnten im Originaltext gefehlt haben. Sie wurden später in den Text aufgenommen. Dies erklärt die Einführung des Namens Petrus. Die Namensänderung könnte auch daran liegen, dass die Person, die während der Schlussredaktion den Namen Petrus schrieb, in seiner Muttersprache Petrus mehr als den Namen Kephas meinte ...

### SCHLUSSGEDANKEN

In Rückblick auf die Argumente „Für und Wider“ von Namen ist es wichtig, dass einige der kanonisierten Passagen sich in einer gegebenen Perikope von denen der Kirchenväter unterscheiden. In Hinsicht auf den geltenden kanonisierten Texten sowie auf Clemens von Alexandrien und die später aufgezeichneten schriftlichen Überlieferung unterstützt die antiochenische Zurechtweisung aus den zweierlei Erklärungen die Tendenz, dass Paulus nicht den Apostel Petrus, sondern einen Jünger Jesu namens Kephas tadelte. Neben den Beweisen und den damit verbundenen Schlussfolgerungen gilt diese Annahme

insbesondere dann, wenn man an die Auffassungswechsel des Petrus bei der Taufe des Kornelius und an die Anwendung der reinen, bzw. unreinen Vorstellungen auf die Heiden, bzw. an die in der heidnischen Mission bekannten und praktizierten Ansichten des Paulus denkt. Denn beide bemühten sich ein vereintes Christentum aufzubauen, dem der Tadel des Paulus sehr widerspricht<sup>18</sup> ...

## ANHANG

### I. KEPHAS UND PETRUS IN DEN ZWEI BRIEFEN DES PAULUS

Die Briefe des Paulus	Verse	P <sup>46</sup>	CA – (A)	CSP – (S)	CV – (B)	VA	Vulgata	TRGr	SZIT
1 Kor	1,12	unvollständig <sup>19</sup>	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas
	3,22	unvollständig	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas
	9,5	unvollständig	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas
	15,5	unvollständig	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	<b>Petrus</b>
Gal	1,18	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>	Kephas	<b>Petrus</b>
	2,7	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>
	2,8	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>	es fehlt <sup>20</sup>	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b> <sup>21</sup>	<b>Petrus</b> <sup>22</sup>	<b>Petrus</b>	<b>Petrus</b>
	2,9	<b>Petrus</b>	es fehlt <sup>23</sup>	Kephas	Kephas	<b>Petrus</b> <sup>24</sup>	Kephas	Kephas	Kephas
	2,11	unvollständig <sup>25</sup>	Kephas	Kephas	Kephas	<b>Petrus</b>	Kephas	Kephas	<b>Petrus</b>
	2,14	Kephas	Kephas	Kephas	Kephas	<b>Petrus</b>	Kephas	Kephas	<b>Petrus</b>

ABKÜRZUNGEN: **CA–(A)** – Codex Alexandrinus; **CSP–(S)**: Codex Sinaiticus Petropolitanus; **CV–(B)**: Codex Vaticanus; **VA** – Versio Antiqua (Itala); **TRGr** – Textus receptus graece (Nestle-Aland); **SZIT** – Szent István Társulat

<sup>18</sup> Vgl. Gábor Balogh: *Das Problem des geteilten oder doppelten Christentums*.

<sup>19</sup> Aufgrund der Fragmentierung des Papyrus **P<sup>46</sup>** fehlen Versen, die als „unvollständig“ gekennzeichnet sind.

<sup>20</sup> Der Text „der ... die Kraft zum Aposteldienst unter den Beschnittenen gegeben hat“ fehlt.

<sup>21</sup> Vers Gal 2,8 ist in Klammern!

<sup>22</sup> Vers Gal 2,8 ist in Klammern!

<sup>23</sup> Es kommen nur die Namen von Jakobus und Johannes vor!

<sup>24</sup> Der Name des Petrus steht vor Jakobus!

<sup>25</sup> Vers Gal 2,11 fehlt wegen einer Beschädigung des Papyrus **P<sup>46</sup>**.

## 2. DIE SCHRIFTEN, DIE DEN UNTERSCHIED ZWISCHEN PETRUS UND KEPHAS ZU VERIFIZIEREN SCHEINEN

JAHR- HUN- DERT	SCHRIFT	ANMERKUNGEN
II. Jh.	Epistola apostolorum	koptische, äthiopische, lateinische Versionen
	Ὑποτυπώσεις	Clemens von Alexandrien
III. Jh.	De LXX discipulis	Pseudo-Hippolytus
	Praedicatio Pauli	in Pseudo-Cypriani De rebaptismate
IV. Jh.	De LXX discipulis domini et XII apostolis	Pseudo-Dorotheus
	Apostolische Tradition	ägyptische
	Commentarius in epistulam ad Galatas	hl. Hieronymus
	Canones ecclesiastici sanctorum apostolorum	
VI. Jh.	Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo	Papst Gregorius Magnus (II 6,10)
VII. Jh.	Chronicon Paschale	
IX. Jh.	Codex Synaiticus Syriacus	Kapitel 10
X. Jh.	Simeon Logothetes	Symeon Metaphrastes

## LITERATURVERZEICHNIS

- Ambrosiaster: Vogels, Henricus Iosephus (1969): *Ambrosiasteri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas Pars II. In Epistulas ad Corinthios*, Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968; *III. In Epistulam ad Galatas*, Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1969: pp. 1–68.
- Becker, 2016: Becker, Matthias (2016): *Porphyrios, Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Bibel/NT: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/>
- Biblia Patristica: *Biblia patristica* Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique I. – Des origines à Clément d’Alexandrie et Tertullien par J. Allenbach – A. Benoît – D. A. Bertrand – A. Hanriot-Coustet – P. Maraval – A. Pautler – P. Prigent, Paris: Édition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.
- bkv: *Bibliothek der Kirchenväter. Zugriff:* <https://bkv.unifr.ch/>
- Bruder, 1853: Bruder, Carolus Hermannus (1853): *Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci*, Lipsiae Sumtibus et Typis Caroli Tauchnitii.
- Canones: Vgl. Funk, 1887.
- Chronicon Paschale: *Chronicon Paschale* Tomus I. Recensuit Ludovicus Dindorfius (CSHB – cons. B. G. Nierbuhrius), Bonn: E. Weber, 1832.
- Codex Alexandrinus: *The Codex Alexandrinus* vol. V. in reduced photographic facsimile *New Testament and Cemetine Epistles*, London: British Museum, 1909.



- Codex Sinaiticus: *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus* auspiciis augustissimis imperatoris Alexandri II. ad iuvandas atque illustrandas sacras litteras, Vol. IV – Novum Testamentum cum Barnaba et Pastore, edidit Constantinus Tischendorf, Petropoli, 1862.
- Codex Vaticanus: *Bibliorum Sacrorum Graecus Codex Vaticanus* auspice Pio IX. Pontifice Maximo collatis studiis Caroli Vercellone sodalis Barnabitaee et Iosephi Cozza monachi Basiliani editus, Romae, 1868; Codex Vaticanus (B) facsimile, Repr. Detroit, MI: Brown and Thomas, 1982
- Dolbeau, 1986: Dolbeau, François (1986): Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame, in: *Analecta Bollandiana*, 104 (1986) 3–4: pp. 299–314.
- Dolbeau, 1990: Dolbeau, François (1990): Une liste latine de disciples et d'apôtres, traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee, in: *Analecta Bollandiana*, 108 (1990) 1–2: pp. 51–70.
- Duensing, 1925: Duensing, Hugo (1925): *Epistula apostolorum* Nach dem äthiopischen und koptischen Texte, Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag.
- Ehrman, 1990: Ehrman, Barth D. (1990): Cephias and Peter, in: *Journal of Biblical Literature*, 109 (1990) 3: pp. 463–474.
- Epistula: Vgl. Duensing, 1925.
- Funk, 1887: Funk, Franciscus Xaverius (1887): *Doctrina duodecim apostolorum* Canones apostolorum ecclesiastici ac reliquiae doctrinae de duabus viis expositiones veteres, Tübingiae: Henricus Laupp, 1887.
- Fürst, 1999 Fürst, Alfons (1999): *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*, Münster-Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Guerrier, 1912: *Testament de Notre-Seigneur et de notre Sauveur Jésus-Christ* Texte éthiopien édité et traduit en français par L. Guerrier et S. Grébaut, 1912 cf. PO 9 (1913) IV.
- Hennecke-Schneemelcher, 1964: Hennecke, Edgar – Schneemelcher, Wilhelm (1964): *Neutestamentliche Apokryphen. II. Band Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen: J. B. C. Mohr (Paul Siebeck).
- Hennings, 2015: Hennings, Ralph (1993, 2015): *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11–14*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill.
- Lampe, 1979: Lampe, Peter (1979): Das Spiel mit dem Petrusnamen – Matt. XVI. 18, in: *New Testament Studies*, 25 (1979) 2: pp. 227–245.
- Merk, 1992: Merk, Augustinus (1992): *Novum Testamentum graece et latine*, Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.
- Migne PL, PG: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/25\\_Migne.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/25_Migne.html)
- Nestle-Aland: <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/novum-testamentum-graecena-28/lesen-im-bibeltext/>
- Origenes, 1926: Origenes (1926): *Gegen Celsus (Contra Celsum)*, bkV46.
- PO 9 (1913): R. Gaffin – F. Nau (1913): *Patrologia orientalis* Tomus nonus, Paris: Firmin-Didot et Cie – Fribourg en Brisgau: D. Herder.
- Riddle, 1940: Riddle, Donald W. (1940): The Cephias-Peter Problem, and a Possible Solution, in: *Journal of Biblical Literature* 59 (1940) 2: pp. 169–180.
- Sabatier, 1743: Sabatier, Pierre (1743): *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecunq; in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri pote-*

- runt quae cum Vulgata latina, et cum textu graeco comparatur, Tomus tertius, Remis: Reginaldus Florentain.
- Schermann, 1907: Schermann, Theodor (1907): *Propheten- und Apostellegenden nebst Jünger-katalogen des Dorotheus und verwandter Texte*, (Texte und Untersuchungen Band XXXI. Heft 3.), Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Schmidt, 1904: Schmidt, Carl (1904): *Acta Pauli aus der Heidelberger Koptischen Papyrushandschrift No. 1.*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
- Schnelle, 2016: Schnelle, Udo (2016): *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Walker, 2003: Walker, William O. Jr. (2003): Galatians 2:7b–8 as a Non-Pauline Interpolation, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003) 4: pp. 568–587.

Károly BÁCSKAI

**CARRY EACH OTHER'S BURDEN OR CARRY EACH OTHER AS A BURDEN?  
QUESTIONS AND ANSWERS ON THE COLLECTIVE AND INDIVIDUAL  
RESPONSIBILITIES OF CHRISTIANS BY GAL 6,1-10 (2-5)\***

---

**I. THE BACKGROUND OF GALATIANS (GAL)**

Generally speaking, in Gal the apostle Paul is trying to come to the problems of a young church. At the same time he intends to make some overtures and advances in giving an answer to the questions and challenges that the Galatians had to cope with. When we want to sufficiently and satisfactorily follow the adequate argumentation of the apostle, we have to seek and find an approach to the “fine balance of historical perspective and practical appreciation of a living Church. What St. Paul perceived to be the needs of the Church and people in Galatia cannot be restricted to a single period of history. There is a universality to his words. The contemporary reader is reminded that the call to discipleship combines a knowledge of God’s will for his people with a determination to allow revelation to influence daily life. Among the Epistles Galatians ranks as one of the most significant of Paul’s writings for we are given not only a benefit of an insight into the Christian life-style, but also a fascinating portrayal of the trials and tribulations of the early Church.”<sup>1</sup>

**2. APOSTOLIC AUTHORITY AGAINST FANATICISM**

If we take a more precise look at the text of Gal, we may realize that Paul raises his voice against a group of believers that were disquieting the young Christian communities in Galatia at the time (1,7; 5,12). In Luther’s rather ambitious words, some „Jewish-Christian fanatics moved in the Galatian congregations, who perverted Paul’s Gospel of man’s free justification by faith in Christ Jesus. These Jewish-Christian fa-

---

\* Beside the numerous commentaries on Gal that had been applied, used up and reviewed in the course of the preceding research and survey of the topic, this written lecture is based on William Baird’s and Doreen Quin’s related study. Baird: Harper, 1204–1205; 1210–1211, Quin: 83–92. Martin Luther’s commentary on the Galatians had also been taken into careful consideration, Luther: <https://www.gutenberg.org/files/1549/1549-h/1549-h.htm#link2HCH0006>, Luther: Welter, 233–248.

<sup>1</sup> Quin, 7–8.

natics who pushed themselves into the Galatian churches after Paul's departure, boasted that they were the descendants of Abraham, true ministers of Christ, having been trained by the apostles themselves, that they were able to perform miracles. In every way they sought to undermine the authority of St. Paul. They said to the Galatians: "You have no right to think highly of Paul. He was the last to turn to Christ. But we have seen Christ. We heard Him preach. Paul came later and is beneath us. It is possible for us to be in error – we who have received the Holy Ghost? Paul stands alone. He has not seen Christ, nor has he had much contact with the other apostles. Indeed, he persecuted the Church of Christ for a long time. The Galatians were taken in by such arguments with the result that Paul's authority and doctrine were drawn in question. Against these boasting, false apostles, Paul boldly defends his apostolic authority and ministry."<sup>2</sup>

### 3. GALATIAN CHRISTIANS THROWN INTO CONFUSION

After getting acquainted with with Luther's introduction it is not at all difficult to make an attempt to identify the above mentioned troublemakers in Gal. There are three main theories that concern to them:

1. They were Jewish Christians who believed that gentile converts must have kept the Jewish religious law.
2. They were immoral (libertine) spiritualists (maybe Gnostics) who favoured ethical and moral libertinage.
3. There were two groups (either a mixture of the above) that were causing trouble among Christians in Galatia (Judaizers and libertines).

Most probably the deceptive agitators were Christians with a sound Jewish background who have infiltrated into the Galatian churches from outside. As Luther also put it, their intention might have been to implement the Gospel Paul represented and preached to the believers. In their opinion the religious identity of the people of God had to have been based on and developed by Jewish rites and practices.

Which might have been these rites and practices that – in Paul's words – were throwing the Galatians into confusion by perverting the Gospel, i.e. by preaching to them a gospel other than what they accepted (1,7–9)?

1. One perversion of the Gospel was the intention that the Galatians should be circumcised (5,2; 6,12–13).
2. A further one was that the Galatians had been supposed to observe the Law and had been trying to be justified by law (3,2–5; 5,4–6).

---

<sup>2</sup> Luther, [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)

By now it's become quite obvious in our present study that the basic purpose of Gal really was to subdue the activity of the earlier mentioned false teachers and troublemakers in the Galatian congregations. Paul wanted that the truth of the Gospel might remain with the local Christians. Why should anybody force Gentiles to follow Jewish customs (2,5; 14)? Those couple of verses that our study is based upon make a part of a final exhortation and instruction by Paul to the Galatians at the end of his letter. This final section however is part of a larger rhetorical unit which starts at 5,1 and lasts until 6,10.

Taking an even closer look at the text, in 6,1–10 we read about some practical instructions to the Churches. The question was, how Christians could live by the Spirit (5,25). If one of the members of the congregation had been caught in a sin (most probably in a legal violation), those who lived by the Spirit were supposed to restore him gently (6,1).<sup>3</sup> In Quin's words in "if a man be overtaken in a fault", overtaken means „taken unawares, a slip, not a deliberate sin ('like slip on an icy road' Wm Barclay). These are weaker brethren who who may fail through lack of prayer and not keep their eyes on Christ. People vary in temperament. Even those who have the Holy Spirit and seek to follow Christ fall into sin.<sup>4</sup> Luther's intention how to paraphrase Paul's words is also quite remarkable. He writes: "Brethren," says Paul, "if any man be overtaken with a fault, do not aggravate his grief, do not scold him, do not condemn him, but lift him up and gently restore his faith. If you see a brother despondent over a sin he has committed, run up to him, reach out your hand to him, comfort him with the Gospel and embrace him like a mother. When you meet a willful sinner who does not care, go after him and rebuke him sharply." But this is not the treatment for one who has been overtaken by a sin and is sorry. He must be dealt with in the spirit of meekness and not in the spirit of severity. A repentant sinner is not to be given gall and vinegar to drink.<sup>5</sup> In Paul's warning everyone in the Christian community is subject to temptation (6,1). Coming to this part in his explanation, Luther underlines the opinion of St. Augustine: "There is no sin which one person has committed, that another person may not commit it also." We stand in slippery places. If we become overbearing and neglect our duty, it is easy enough to fall into sin.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> The fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness and self-control (5,22–23, The NIV Study Bible)

<sup>4</sup> Quin, 84.

<sup>5</sup> Luther, [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)

<sup>6</sup> Luther, op. cit.

#### 4. WHAT IS OR WHO IS OUR BURDEN TO BEAR?

Since all believers experience difficulties, they ought to bear one another's burdens or one another as a burden (6,2). Luther claims that "the Law of Christ is the Law of love. Christ gave us no other law than this law of mutual love: 'A new commandment I give unto you, That ye love one another.' To love means to bear another's burdens. Christians must have strong shoulders to bear the burdens of their fellow Christians. In civil affairs an official has to overlook much if he is fit to rule. If we can overlook our own shortcomings and wrong-doings, we ought to overlook the shortcomings of others in accordance with the words, 'Bear ye one another's burdens.' Those who fail to do so expose their lack of understanding of the law of Christ. Love, according to Paul, 'believeth all things, hopeth all things, endureth all things.' This commandment is not meant for those who deny Christ; neither is it meant for those who continue to live in sin. Only those who are willing to hear the Word of God and then inadvertently fall into sin to their own great sorrow and regret, carry the burdens which the Apostle encourages us to bear. Let us not be hard on them. If Christ did not punish them, what right have we to do it?"<sup>7</sup> The greek wording that Paul uses here in Gal (allélón ta baré) makes either translation – each other's burden or each other as a burden – possible, with a slight stress on the opening pronoun. The meaning of "heavy weight" here suggests that it is too heavy for one person to carry. The translation depends on whether we take the Genitive form as an objective or as a subjective Genitive. Furthermore, "baros" means not only a burden in a physical sense, but "baros" may be a burden also in the moral sense of the word. Carrying each other as a burden is rather a moral issue (with practical consequences) than a physical or a material one. This kind of concern for one another fulfills the law of Christ, i.e. the law of love.<sup>8</sup> Quin also points out that "the Christian is free from rites and ceremonies (as commanded under the Mosaic law) but expresses the 'law of Christ' in love to his fellow-men."<sup>9</sup> She stresses that in dying for us – which was a supreme act of love – Christ set us a supreme example.<sup>10</sup> As astonishing as it may be for many, love has nothing to do with either religious or legal requirements.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Luther, [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)

<sup>8</sup> The entire law is summed up in a single command: Love your neighbour as yourself (5,14).

<sup>9</sup> Quin, 86.

<sup>10</sup> Quin, op. cit.

<sup>11</sup> See the list of the fruit of the Spirit (5,22): Against such things there is no law (5,23b).

## 5. THE OBLIGATION OF MUTUAL ACCEPTANCE AND LOVE

So on the one hand Christians are under obligation to others. In other words they are responsible to – at least – one another. Although, on the other hand they are also responsible for themselves. They should not be conceited, provoking and envying each other (5,26), assuming that they are something when they are nothing – and here we may add that they are nothing without Christ. In other places Paul argues that “if we are conceited and think much of ourselves we deceive ourselves because we are nothing apart from Christ.”<sup>12</sup> It is not that we would be sufficient of ourselves to think anything as of ourselves, but our sufficiency is of God. It may be so because by the grace of God we are what we are: and his grace that was bestowed upon us was not in vain – yet not us, but the grace of God that was with us (6,3; cf. Rm 12,3; 1Cor 15,10; 2Cor 3,5; 12,11). Luther again quite says sarcastically it’s no wonder that Paul has the overconfident, arrogant and cocksure Christians’ number when he calls them zeros. “They deceive themselves with their self-suggested wisdom and holiness. They have no understanding of Christ or the law of Christ. By insisting that everything be perfect they not only fail to bear the burdens of the weak, they actually offend the weak by their severity. People begin to hate and shun them and refuse to accept counsel or comfort from them. Paul describes these stiff and ungracious saints accurately when he says of them, ‘They think themselves to be something.’ Bloated by their own silly ideas and schemes they entertain a pretty fair opinion of themselves, when in reality they amount to nothing.”<sup>13</sup> In Paul’s opinion that’s why each one should test his own actions (6,4) in order to check whether there is any ground for boasting. In other words, each one should carry his own load (6,5: the word “fortion” that is used here means not only a task or a service to be done, but also cargo or weight. It may mean the kit or gear worn by a soldier on the march, so the meaning of “fortion” may become very personal. At least Jesus must have used it in this sense, see Mt 11,30!).<sup>14</sup> It cannot be denied that if we think much of ourselves it may become even more difficult to help others sympathetically. “We need to put ourselves into the place of the one who needs us,”<sup>15</sup> puts Quin here very briefly. Furthermore she continues to say that we should examine ourselves so that we finally get to know the truth about our personality. This process of trying to have some new insights on our own Christianity as a matter of a psychological self-understanding, should lead to sincere humility, and not hypocrisy or self-importance. “True humility does not mean that we shut our eyes to the talents (gifts) God has given us. Rather should we accept them from God as gifts

---

<sup>12</sup> Quin, 87.

<sup>13</sup> Luther, [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)

<sup>14</sup> Quin, 88.

<sup>15</sup> Quin, 87.

to be used in His service, and not for our self-aggrandisement or vanity. Before one presumes to reprove another he must examine himself and correct, by God's help, what is amis sin himself and not by comparison with another! If we compare ourselves with others we may become conceited or depressed. The emphasis is on 'own work'. Test it in the light of Christ and see the difference,"<sup>16</sup> so writes Quin. It might seem that Luther opens the horizon more widely in his explanation of the passage when says that "for anybody to covet praise is foolish because the praise of men will be of no help to you in the hour of death. Before the judgment throne of Christ everybody will have to bear his own burden. As it is the praise of men stops when we die. Before the eternal Judge it is not praise that counts but your own conscience. True, the consciousness of work well done cannot quiet the conscience. But it is well to have the testimony of a good conscience in the last judgment that we have performed our duty faithfully in accordance with God's will. For the suppression of pride we need the strength of prayer. What man even if he is a Christian is not delighted with his own praise? Only the Holy Spirit can preserve us from the misfortune of pride."<sup>17</sup>

## 6. SOWING AND REAPING IN SPIRITUAL SOIL

In Gal 6,7, Paul quotes a familiar proverb to this day: A man reaps what he sows. This saying can be found either in ancient Greek and Hebrew-Aramaic writings, although Paul gives it meaning in the context of his larger argument (see the basic purpose of Gal; 5,1–6,10). Which are the basic elements of Paul's reasoning? To sow to please one's sinful nature means to make the acts of this same sinful nature (5,19–21). To reap destruction means getting the wages of sin which is death.<sup>18</sup> To sow to please the Spirit means to produce the fruit of the Spirit (5,22–23). To reap eternal life means the certainty of the legacy of the kingdom of God (5,21). Quin emphasises that in the 7<sup>th</sup> and the 8<sup>th</sup> verses in Gal 6 the apostle writes emphatically out and out. "He had been telling the Galatians that justification before God was by faith in Christ and not by trying to keep the Mosaic Law. The Galatians might then have made excuses for taking it easy once they believed in Christ for salvation. He writes that that is far from being the case. There are to be no half-measures. They can either sow to the flesh or to the spirit."<sup>19</sup> It is obvious also in Jesus' teaching that one cannot serve God and the mammon (Mt 6,24). Furthermore it is remarkable as well that riches, worldly and

<sup>16</sup> Quin, op. cit.

<sup>17</sup> Luther, [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)

<sup>18</sup> See some other arguments of Paul in Rom 6,23 and 8,13–14. The wages of sin is death, but the gift of God is eternal life in Christ Jesus. If you live according to the sinful nature, you will die – but if by the Spirit you put to death the misdeeds of the body, you will live, because those who are led by the Spirit of God are sons of God.

<sup>19</sup> Quin, 91.



greedy gains and goods are repeatedly personified as false gods in the New Testament.<sup>20</sup> Again in Luther's sharp words the perspective becomes more widely open and it takes an eschatological turn when he writes that the apostle pronounces those who sow to the Spirit blessed for this life and the life to come, while those who sow to the flesh are accursed now and forever.<sup>21</sup>

## 7. SERVICE TO THE HOUSEHOLD OF FAITH

Finally Paul leads up to the conclusion that the time has come to sow, more accurately, today is the time for sowing good seed. "Now is the day of opportunity."<sup>22</sup> Christians are supposed to do good and to do it untiringly.<sup>23</sup> In William Baird's words „this cause-and-effect relationship should encourage people not to grow weary in doing good, for at the proper time the outcome will be realized. In the time that remains, Christians should do good to all people (see Rom 12,18)<sup>24</sup>, but especially 'to the household of faith' – the members of the church."<sup>25</sup> Our good deeds are to be directed primarily at those who share the Christian faith with us, "the household of faith," as Paul calls them – so concludes Luther.<sup>26</sup>

## LITERATURE

- Baird, William: *Galatians, Harper's Bible Commentary*, San Francisco: Harper & Row CA, USA, 1988.
- Balla, Péter: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez – kommentár bevezetésekkel és exkurzusokkal*, Budapest: KIA, 2009.
- Barrett, C. K.: *Freedom and Obligation – Astudy of the Epistle to the Galatians*, SPCK, GB, 1985.
- Cserháti, Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*, Budapest: a MEE Sajtóosztálya, 1982.  
[https://medit.lutheran.hu/files/cserhati\\_sandor\\_galacia\\_1982.pdf](https://medit.lutheran.hu/files/cserhati_sandor_galacia_1982.pdf)  
<https://www.gutenberg.org/files/1549/1549-h/1549-h.htm>
- Luther, Martin: *A Galata levél magyarázata*, Pápa: Weltler Sándor magánkiadása, 2015.
- Quin, Doreen: *The Challenge of Galatians*, Belfast: Spruce Publications, 1994.
- The NIV Study Bible*, Zondervan, Grand Rapids, MI, USA, 1985.
- Varga, Zsigmond J.: *A galatákhöz írt levél*, Budapest: Kálvin Kiadó, 1998.

---

<sup>20</sup> Quin, op. cit.

<sup>21</sup> Luther, [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)

<sup>22</sup> Quin, op. cit.

<sup>23</sup> Luther, op. cit.

<sup>24</sup> If it is possible, as far as it depends on you, live at peace with everyone.

<sup>25</sup> Baird, Harper, 1211.

<sup>26</sup> Luther, [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)



György BENYIK

## MÖGLICHKEITEN DER INTERPRETATION DES „STOICHEIA TOU KOSMOU“ IM GALATERBRIEF

---

Es wird oft behauptet, daß die Empfänger des Galaterbriefes wahrscheinlich auf dem Gebiet der heutigen Türkei gelebt haben könnten. Danach kommt dann noch in Bezug auf die Empfänger des Galaterbriefes die Frage hoch, ob Paulus den Brief an die Bewohner in der Landschaft Nord- oder eher Südgalatiens schrieb. Die Adressaten des Galaterbriefes sind ungenauer definiert als die in den anderen Briefen des Apostels: letztere sind christliche Gemeinde der jeweiligen Stadt (Apg 13,15),<sup>1</sup> aber der Galaterbrief ist an Christen eines Territoriums adressiert, dessen Bezeichnung sich zu unterschiedlichen Zeiten auf ein je anderes Gebiet bezog. Das Gebiet namens Galatien ist nach einer Volksgruppe benannt, das ethnisch als keltisches Volk identifiziert werden kann, aber über dessen religiösen Ansichten im ersten Jahrhundert wir leider nur wenig wissen. Auch die Angaben zur politischen Geschichte Galatiens sind unvollständig: wir wissen nur,<sup>2</sup> daß nach König Amyntas (40–25 v. Chr.) die Galater gänzlich unter römische Herrschaft kamen (vgl. Strabo 12, 6, 3; Cassius Dio 53, 26, 3), wodurch sich auch römische religiöse Bräuche im Volk verbreiteten.<sup>3</sup> Die römische Provinz Galatien kann also in ethnisch-religiöser Hinsicht nicht als homogen angesehen werden. Im Galaterbrief reflektiert Paulus eher an jüdische Bräuche.

Jüdische Forscher behaupten, jüdische Kaufleute hätten sich allmählich in dieser Provinz angesiedelt, wofür der erste Beweis von Josephus Flavius (Ant. XCI. 6, Abs) stammen sollte. Obwohl in diesem antiken Text die Lesart des Wortes „Ancyra“ unsicher ist, wird meistens angenommen, daß die Juden hauptsächlich im galatischen Metropolis Ancyra ihren Sitz hatten,<sup>4</sup> denn es läßt sich kein anderer Ort mit dieser Benennung identifizieren. Die in Galatien gefundenen Inschriften über Juden beweisen sicherer ihre Anwesenheit:<sup>5</sup> Rabbi Akiba soll auf seiner Reise auch über „Galia“ (גליא) gekommen sein, was mit „Galatien“ identifiziert wird (R. H. 26a), und wir wis-

---

<sup>1</sup> Er besuchte diese Gegend zweimal (Apg 14,5–20 ; 16,1–5). Nach 16,6 und 18,23 war er auch in Lystra und Derbe. Vgl. Gal 4,13.

<sup>2</sup> Nach den Parallelbiographien von Plutarch, im Teil über Phokio, in der Zeit von Cato.

<sup>3</sup> Paul von Rhodern: Amyntas 21. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE). Band I,2. Stuttgart 1894, Sp. 2007f.

<sup>4</sup> 1Makk 8,2 und 2Makk 8,20 spricht auch über Galater.

<sup>5</sup> „C.I.G.“ Nr. 4129; „Bulletin de Correspondance Hellénique“, 1883.vii; „R.E.J.“ x.77.

sen, daß auch ein Lehrer namens Menahem aus „Galia“ stammte. Dennoch ist der wichtigste und umfassendste Beweis für die Anwesenheit von Juden in Galatien der Galaterbrief von Paulus, in dem viele Themen behandelt werden, die nur für jüdische Leser von Belang waren. Aus dem Paulusbrief wird aber jedoch nicht klar, in welchem Teil Galatiens jene Juden lebten, die mit der Paulusmission in Kontakt gekommen waren. Die zwei Theorien für eher Nord-, bzw. Südgalatien beruhen darauf, daß nicht klar ist, ob Paulus unter dem Begriff „Galatien“ die ganze römische Provinz versteht oder nur das galatische Land im engeren Sinne. Die Apostelgeschichte (16,6) trägt nicht zur Klärung dieser Frage bei, da ihr Text im Zusammenhang mit der Missionsreise des Paulus nur von der Region Galatien (Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν) spricht.<sup>6</sup> Daß aber jüdische Quellen später nie wieder von den Juden Galatiens sprechen, wird von vielen so interpretiert, daß die hier lebenden Juden infolge der erfolgreichen Mission des Paulus zum Christentum konvertiert sind, und dadurch – wie die bekehrten jüdischen Gemeinden in anderen Städten – aus dem Blick der Synagogenleitung geraten sind.

Hauptsächlich wegen der Rechtfertigungslehre wird der Galaterbrief thematisch grundsätzlich verwandt gehalten mit dem Römerbrief, da beide Überlegungen enthalten, die sowohl heidnischen als auch jüdischen Christen empfohlen werden. Einer der interessantesten Verweise auf Debatten, die sowohl auf jüdischer, wie auf heidnischer Terminologie basieren, ist die Erwähnung der „Elemente der Welt“, der στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Obwohl in der Antike viele Kommentare zum Galaterbrief entstanden sind,<sup>7</sup> ist in altchristlicher Zeit interessanterweise nur wenig über diese Verse des Galaterbriefes und über das Begriffspaar „Elemente der Welt“ geschrieben worden. Abgesehen von Pelagius und Origenes<sup>8</sup> finden wir nur wenige Hinweise zur Interpretation dieser eigenartigen Terminologie.<sup>9</sup> Auch die meisten modernen Kommentare helfen uns nicht viel weiter.

Deshalb lohnt es sich, die Bedeutung des Begriffs τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου näher zu untersuchen. Im paulinischen Corpus kommt dieser Ausdruck mehrmals vor (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20). Ich werde zunächst kurz den außerbiblischen und dann den biblischen Befund von stoicheion („Prinzipien“) untersuchen, anschließend analysiere ich die drei traditionellen Interpretationen des Begriffs.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Διήλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, <sup>1</sup> κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλήσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ.

<sup>7</sup> Kommentar zum Galaterbrief haben folgende Autoren verfasst: Marius Victorinus (cc. 362), Ambrosiaster (zw. 366 und 384), Hieronymus (cc. 384), Augustinus (394–395).

<sup>8</sup> Origenes Comm. in Rom 7,2, siehe hier den Verweis auf Gal 3,24 und 4,4, sowie auf Hebr 1,4.

<sup>9</sup> Martin Meiser: Galater. Vandebroch and Ruprecht, 2007, 178, sowie A. Souter: The Earliest Latin Commentaries on the Epistle of St. Paul. Oxford, 1927.

<sup>10</sup> Mein Gedankengang geht hauptsächlich auf den Essay von Gary DeLashmatt zurück (Paul's usage of a stoicheia tou kosmou), auffindbar: <https://xenos.org/essays/paul-usage-ta-stoicheia-tou-kosmou>.

## AUßERBIBLISCHER GEBRAUCH VON STOICHEIA

Im 4. Jahrhundert v. Chr. bedeutete die verbale Form der Wurzel (*stoicheo*): „in einer Reihe stehen“, „eingeordnet werden“.<sup>11</sup> Die fünfmalige neutestamentliche Verwendung des Verbs *stoicheo* behält diese Bedeutung bei.<sup>12</sup>

Die allgemeine Bedeutung der Substantivform (*stoicheion*) war: „die zusammengehörige“, „zu einer Reihe gehörende“. Aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. finden wir in der vorchristlichen Literatur fünf verschiedene, aber miteinander verknüpfte Bedeutungen: „die Länge des Schattens der Sonnenuhr“, „eine Silbe oder ein Teil eines Wortes“, „die wesentlichen Elemente des Kosmos“, „die in einem relativen Kontakt zueinander stehenden kleinsten Teile von etwas Grösserem“, einschließlich „Elemente von Sternen oder Astralkörpern oder Elemente des Feuers.“ Laut Delling wurde *stoicheion* erst nach der Abfassung des Neuen Testaments mit „Sterngeistern in Verbindung mit Himmelskörpern“ identifiziert, und der Ausgangspunkt dafür war die Wortwahl des Paulus.<sup>13</sup> Das Hauptwort *stoicheion* kommt im Neuen Testament siebenmal vor, und bedeutet dort außerhalb des Galaterbriefes auch „Elemente“ und „Prinzipien.“<sup>14</sup>

## VERWENDUNG IN NICHTPAULINISCHEN TEXTEN DES NEUEN TESTAMENTS

Im Galaterbrief beziehen sich die beiden Verse auf zwei Epochen, in denen es um eine Art Dienst geht: im ersten Fall ist das für Paulus verständlich, im zweiten Fall aber nicht mehr, da die Empfänger des Briefes inzwischen neue Informationen über Gott erhalten haben. Die beiden Epochen werden also nicht anhand eines bestimmten Datums voneinander unterschieden, sondern durch die Veränderung der Gotteserkenntnis. Und diese Veränderung war das Ergebnis der religiösen Mission des Paulus: die Galater wurden mit einer neuen Gotteserkenntnis beschenkt.

Die paulinische Methode dieser theologischen Aufklärung ist am besten aus der Areopagrede (Apg 11,22–34) bekannt, wo das zentrale Element die Rede vom unbekanntem Gott ἄγνωστῷ θεῷ war. (Apg 17,23c). Es ist bemerkenswert, daß diese Wortverbindung nur hier im Neuen Testament vorkommt. Es darf auch nicht vergessen werden, daß Paulus bei der Areopagrede höchstwahrscheinlich eine hellenistische Zuhörerschaft hatte, während wir im Falle des Galaterbriefes eher von griechisch sprechenden Juden ausgehen können.

<sup>11</sup> Colin Brown, ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976), Vol. 2, 452.

<sup>12</sup> Gerhard Friedrich, ed. *Theological Dictionary of New Testament*, Vo. VII, 670.

<sup>13</sup> Ebenda, 682–683.

<sup>14</sup> στοιχεῖα – Elemente nm. n. pl. acc στοιχεῖα, -ων – Prinzip (e). Gal 4,3 Kol 2,8

Wir kennen die Einzelheiten der Paulusmission unter den Galatern nicht, und so kennen wir auch die Schlüsselemente der überzeugenden Paulusrhetorik nicht. Wir können nur davon ausgehen, daß die Galater vor der Mission des Paulus anders über Gott und seine Anbetung dachten, als danach – das heißt, sie hatten nach der Paulusmission über diese Fragen nunmehr andere Vorstellungen, gemäß anderen Prinzipien (στοιχεῖα).

Leser des Petrusbriefes dürften auch eher griechisch sprechende Juden gewesen sein, daher lohnt es sich, 2Pt 3,10.12 in Bezug auf die entsprechende Terminologie zu untersuchen.

## 2Pt

3,10 Ἡξει δὲ ἡμέρα Κυρίου <sup>1</sup> ὡς κλέπτης, <sup>1</sup> ἐν ἧ οἱ οὐρανοὶ ροιζήδον παρελεύσονται, <b>στοιχεῖα</b> δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα <sup>1</sup>	Der Tag des Herrn wird wie ein Dieb kommen. Dann werden die Himmel mit einer großen Explosion vergehen, und die <b>Elemente werden</b> in glühender Hitze schmelzen, wie auch die Erde und alles, was darin ist;
--	--

In diesem Fall ist στοιχεῖα offensichtlich kein Prinzip, sondern bedeutet: Elemente des Kosmos.

12 προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας, <sup>1</sup> δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ <b>στοιχεῖα</b> καυσούμενα τηκεται	wer erwartet und beschleunigt das Kommen des Tages Gottes, wenn die Himmel verbrannt und zerbrochen werden und die Elemente in glühender Hitze schmelzen?
--	---

Auch in diesem Fall bezieht sich στοιχεῖα auf kosmische Teilchen und spricht von deren Verschmelzung im Rahmen einer kosmischen Katastrophe.

Werfen wir einen Blick auf den Text des Hebräerbriefes (5,12), der sicherlich an Juden gerichtet ist (möglicherweise an Mitglieder des Klerus des zerstörten Jerusalemer Tempels), an solche also, die gewohnt sind, Menschen auf der Grundlage der Kenntnis der Tora in religiösen Lehren und in der Interpretation göttlicher Zeichen zu unterrichten.

## Hebr 5

12 καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρειαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα <b>τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς</b> τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, <sup>1</sup> καὶ γεγονάτε χρειαν ἔχοντες γάλακτος, οὐ <sup>1</sup>	denn zu diesem Zeitpunkt sollten Sie bereits Lehrer sein, aber Sie brauchen wieder jemanden, <b>der Ihnen die grundlegenden Dinge</b> der Lehre Gottes beibringt. Ihr seid wie diejenigen geworden, die Milch brauchen, keine feste Nahrung.
--	--

Wir können feststellen, daß in allen nichtpaulinischen Texten die klassische Bedeutung von *στοιχεῖα* vorherrscht, d. h. es bedeutet nicht „Details“, sondern „Prinzipien.“ Nur in 2Pt 3 bezieht sich *στοιχεῖα* eindeutig auf die physischen Elemente des Universums, die der Herr am Ende der Zeit zerstören wird. Der Verfasser des Hebräerbriefes verwendet *στοιχεῖα* im Sinne von grundlegenden oder elementaren Lehren, wobei nicht klar ist, was er damit meint: die Lehren Jesu, sein Evangelium oder die Elemente der alttestamentlichen Religion.

### VERSCHIEDENE BEDEUTUNGEN DER „ELEMENTE DER WELT“ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου

#### DIE VERWENDUNG VON ΣΤΟΙΧΕΪΑ IN DEN BRIEFEN DES PAULUS

Wir werden uns zunächst den Kolosstext genauer ansehen, weil es hierin auch um eine philosophische und religiöse Lehre geht.

Kol 2

8 Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν <b>διὰ τῆς φιλοσοφίας</b> καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, <b>κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου</b> καὶ οὐ κατὰ Χριστόν·	Passt auf, daß dich niemand mit <b>Weisheit und eitler Täuschung fesselt</b> , die der menschlichen Tradition, <b>den Elementen der Welt</b> , nicht Christus entspricht.
20 Εἰ ἀπεθάνετε σὺν <b>Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου</b> , τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε <sup>1</sup>	Wenn Sie also mit Christus den Elementen der Welt gestorben sind, warum verlieren sie dann Regeln für sich selbst, als ob sie in der Welt leben würden:
21 Μὴ <sup>1</sup> ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης,	„Nicht anfassen, nicht schmecken, nicht anfassen!“

In Vers 8 geht es anscheinend um die Gegenüberstellung der von Paulus verkündeten religiösen Lehre und der „Philosophie“ (*φιλοσοφία*). In Vers 2 kann aber *στοιχείων τοῦ κόσμου* die Bedeutung von kosmischen Teilchen haben: es wird den Lesern vorgeworfen, bestimmten religiösen Lehren (*κόσμῳ δογματίζεσθε*) unangemessen zu folgen. Vers 21 hingegen (*Μὴ ἄψη*) bezieht sich bereits auf den Verbot von unreinen Berührungen. Das bedeutet, daß die Vermischung und Synkretisierung bestimmter religiöser Lehren verwirrende religiöse Praktiken zur Folge hatte. Im Judentum führte die Zugehörigkeit zu verschiedenen jüdischen religiösen Gruppen im allgemeinen auch zur unterschiedlichen religiösen Praxis.

## Gal 4

4, 3 οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμαθα δεδουλωμένοι·	Auch wir als Minderjährige standen also unter der <b>Knechtschaft der Elemente der Welt</b> .
4,9 νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, <sup>1</sup> οἷς πάλιν ἄνωθεν ἴδουλεύσαι θέλετε;	aber jetzt, da du Gott gekannt hast und sogar vor Gott erkannt bist, wie wendest du dich wieder den Schwachen und Armen zu, um ihnen wieder zu dienen?
4,10 ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροῦς καὶ ἔνιαυτούς. <sup>1</sup>	Sie behalten Tage und Monate, Zeiten und Jahre!

Auch hier hören wir von zwei Phasen des Verhaltens der Adressaten: die erste ist die der Kindheit (νήπιοι), was sicher nichts mit dem Lebensalter zu tun hat, sondern einen kindlichen mentalen Zustand, eine Art kindliche Religiosität meint. Diese Phase sei zu Ende, und mit der Predigt und Lehre des Paulus, also einer Lehre von einem veränderten Gotteserkenntnis kommen nun die Galater auch zu einer anderen religiösen Praxis. Darüber hinaus bedeutet diese neue „Gnosis“ für sie nicht nur ein in menschlicher Hinsicht neues Initiationswissen: aus Paulus' Sicht werden sie sogar von Gott anders betrachtet (γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ), ihr religiöser Status sei dadurch verändert. Die große Frage ist, worum es bei dieser Änderung des Religionsstatus' gehe und wie weit sie die Galater wahrnehmen. Es kann sein, daß aufgrund der Unsicherheit dieser Wahrnehmung die alte Praxis – nach Gal 4,10: Rückkehr zu bestimmten Festkalendern – wiederbelebt wurde. Wenn man den Hinweis im Kolosserbrief auf ein Berührungsverbot miteinbezieht, kann für sehr wahrscheinlich gehalten werden, daß es sich um Synagogenrituale, Reinheitsgesetze und Berührungsverbote handelte, die vielleicht von jüdisch-christlichen Missionaren oder von Beauftragten der Synagogen unter ihnen verbreitet worden sind.

„Aber wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigen als das, was wir gepredigt haben, der sei verflucht.“ (Gal 1,8) Wenn man bedenkt, daß nach der Galatienmission des Paulus und dem Verfassen des Galaterbriefes die Erwähnung dieser Provinz aus der jüdischen Tradition verschwindet, kann es gut sein, daß dieser Satz von Gal 1,8 ein Bericht über den letzten Versuch einer rejudaisierenden Bewegung ist.

In drei der insgesamt vier Vorkommen von „ta stoicheia“ verwendet Paulus den Begriff „Welt“ (tou kosmou), um damit „Prinzipien“ zu benennen. Es ist klar, daß Paulus den Begriff „Welt“ im negativen Sinne benutzt. Bei der vierten Verwendung der „elementaren Prinzipien“ (Gal 4,9) geht Paulus auch eindeutig von derselben negativen Bedeutung aus, wie bei den drei anderen: er bezeichnet ja „die elementaren Prinzipien“ als „schwach und wertlos.“

In beiden Briefen verwendet Paulus den Begriff, um falsche Lehren zu widerlegen, die in die Gemeinden eingedrungen sind: es scheint eindeutig zu sein, daß die Häresie



der Kolosser eine Art griechisch-jüdische Synthese war, vielleicht eine Form des Protognostizismus; die Ketzerei der Galater mag eine Form des traditionellen palästinensischen Judentums gewesen sein, auf die auch die Christen in Galatien bestanden, d. h. von ihnen die Einhaltung der Gesetze oder Bräuche des Alten Testaments als Grundvoraussetzung der Erlösung angesehen wurde. Paulus meint, daß Befürworter dieser Ansicht Missionare gewesen sein könnten, die der „judaistischen“ Partei der Jerusalemer Kirche angehörten: letztere stellten sich gegen das Konzil von Jerusalem, dessen Dokument Apg 15,8 erwähnt. In beiden Fällen wird die Bedeutung der alttestamentlichen Praktiken betont, weil die Erlösung Jesu am Kreuz nicht als ausreichend für die Erlösung gesehen wird. Paulus lehrt hingegen, daß Christus das Werk der Erlösung vollbracht hat (Kol 2,10–15; Gal 2,16–21).

### **WAS WÄRE DIE BEDEUTUNG VON „ELEMENTE DER WELT“ IM GALATERBRIEF?**

Es ist unwahrscheinlich, daß Paulus das Gesetz Israels für rein säkular halten würde, da er (Gal 3,19–23) den göttlichen Ursprung der Tora bekennt, die Israel bis zum Kommen des Messias beschützte. Aufgrund des göttlichen Ursprungs der Tora kann sie aber auf keinen Fall mit dem abwertenden Begriff der „Welt“ verbunden werden. Das größte Problem für die Wissenschaftler bedeutet aber, daß Paulus anderswo selbst das alttestamentliche Gesetz, die Tora für „weltlich“ hält (Gal 4,3). In ähnlicher Weise scheint Kol 2,8 zu sagen, daß „die Prinzipien der Welt“ gleichbedeutend sind mit „menschlichen Traditionen.“ Dies widerspricht aber der Lehre von dem traditionell göttlichen Ursprung der Tora. Die Wissenschaftler versuchen auf zweierlei Wegen dieses Problem zu beantworten.<sup>15</sup>

Zum einen kann es sein, daß Paulus unter Entstellung der Tora eine Degradierung der Heiligung zu einem legalistischen System versteht: denn sowohl die kolosseische Ketzereien als auch die galatische Judaismen bedeuten für ihn so etwas. Dies würde heißen, daß Paulus eben diese Torauslegung als „nach den Traditionen des Volkes“ und „der Welt“ bezeichnete. Deshalb würde Paulus diese Systeme „schwach und wertlos“ (Gal 4,9) nennen: bis jetzt wäre das Gesetz gültig gewesen, weil es das Werk Christi vorbereitete, aber es sei heute nicht mehr gültig, weil der Neue Bund gekommen sei. Unter dem Begriff „nach dem Gesetz“ hält Paulus daher (Gal 3,19 – 4,5) diese Art der Gesetzesauslegung für „schwach und wertlos.“

Zum anderen kann Paulus vielleicht eben deshalb die Bewertung des Gesetzes mit der Beurteilung anderer „heidnischer“ Religionen verknüpfen. Dies würde bedeuten, daß die früher von Paulus bekehrte Gruppe zu einem unpersönlichen religiösen System

---

<sup>15</sup> 17. Boht Col. 2:22 and Mk. 7:18,19 draw attention to the “This-worldliness” temporality of the dietary Laws. Col. 2:17 implies the same “this-worldly” status of the Old Testament religious calendar; it was only an earthly “shadow” of the spiritual “substance” of Jesus.

zurückgekehrt worden wäre, anstatt zu einer persönlichen Gottesbeziehung zu gelangen. Das hätte Paulus für ein neues Heidentum gehalten (Gal 4,6–11). Nicht in dem Sinne mag Paulus das Gesetz „falsch“ nennen, wie er die heidnischen Religionen für falsch hält, aber daß sich ein Christ dem Gesetz unterwirft, nachdem er vorher die christliche Freiheit schon erlebt hatte, sei eine so schwere Verfehlung, wie der Götzen dienst (Gal 4,8–10).

Paulus hält den Ursprung der „Prinzipien“ von vornherein für menschlich, da in Kol 2,8 der Begriff „menschliche Traditionen“ gleichbedeutend ist mit den „Grundsätzen der Welt.“ Daß die heidnischen Religionen für Paulus menschlichen Ursprungs sind, ist nicht neu. Aber daß hier von Paulus selbst die ganze Tora so eingeschätzt wird, ist ungewohnt, da Paulus anderswo die Tora als von Gott stammend betrachtet. Deshalb ist eher anzunehmen, daß Paulus hier nur an rituelle Gesetze denkt.

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff „Elemente der Welt“ kann nicht als Spezifikum des Galaterbriefes angesehen werden, das bei der Auslegung des Briefes eine zentrale Rolle spielen würde und einzigartig wäre, denn der Begriff kommt auch in anderen Paulusschriften vor. Aber dieser Begriff charakterisiert doch den Teil der Galatischen Gemeinschaft, der sich eine Zeitlang vom Evangelium des Paulus getrennt hatte. Es kann nicht festgestellt werden, ob diese Gruppe eindeutig jüdischer Herkunft war oder auch nichtjüdische Mitglieder hatte. Wenn die Mitglieder jüdischer Abstammung gewesen sind, haben sie sich nach Erhalten des Paulusbriefes von ihren früheren Ansichten entfernt und wären zu der von Paulus vertretenen religiösen Gruppe zurückgekehrt – und damit hat die Galatische Häresie ein Ende genommen. Dies hatte zur Folge, daß diese Gruppe von der Synagogengemeinde verleugnet wurde – und so kam es auch dazu, daß in den jüdischen Schriften nach dem Galaterbrief kein Hinweis mehr auf die in Galatien lebenden Juden zu finden ist: sie hätten sich ja in Folge der Paulusmission von der Synagogengemeinde separiert.

### BIBLIOGRAPHY

Einen Kommentar zum Galaterbrief haben folgende Autoren verfasst:

- Brown, Colin, ed.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976.
- Cooper, Stephen Andrew: "The Life and Times of Marius Victorinus". Marius Victorinus' Commentary on Galatians: introduction, translation, and notes. *Oxford early Christian studies*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Jacobs, Joseph; Max Schloessinger: *Galatia in Jewish Encyklopedia*. <https://jewishencyclopedia.com/articles/6468-galatia>.
- Mundle, Wilhelm: *Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster* [microform] Marburg, Hessen 1892–1971.
- Paul von Rhoden: „Amyntas 21“. In: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE). Band I,2. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1894, Sp. 2007f.
- Plutarchi vitae parallelae*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1961–1983.
- Strabons Geographika* mit Übersetzung und Kommentar herausgegeben von Stefan Radt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002–2005.
- The new complete works of Josephus* (Transl. William Whiston, commentary Paul L. Maier) Grand Rapids, Mich.: Kregel, 1999.
- Thorin, Ernest ed. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1883, <https://jewishencyclopedia.com/articles/6468-galatia>.
- Victorinus, C. Marius (cc. 362), *In epistolam Pauli ad Galatas commentariorum libri duo* [in Mai's *Scrip. Vet. Nov. Coll.* iii. 2].



## THE USE OF OLD TESTAMENT SCRIPTURES IN GAL 3:6–14

---

In Gal 3:6–14, Paul demonstrates the principle of justification by faith alone on the basis of the authority of the Old Testament Scriptures. However, Paul’s use of Scriptures in this passage seems unconventional in several respects. This paper aims to explore the role of Scriptural quotations in the argumentation of Gal 3:6–14 and the particularities of their use by Paul. The study comprises the following three steps: First, it examines why it was necessary for Paul to use Scripture in his demonstration and the difficulties he faced in doing so; second, it presents the progression and purpose of the argumentation in Gal 3:6–14, paying particular attention to the quotations he used; finally, it discusses the distinctiveness of Paul’s use of Scripture, identifying both the hermeneutical principles and the theological concerns that influenced the reinterpretation of important Old Testament themes. I will show that, while Paul’s argument in Gal 3:6–14 reflects the Jewish rhetorical rules of the day, such as the *gezerah shawah*, the use of Scripture is subordinate to the Christ-event, resulting in a unique interpretation of salvation history.

### GAL 3:6–14 – A NECESSARY BUT ALSO SUCCESSFUL SCRIPTURAL ARGUMENTATION?

By means of Gal 3:6–14, Paul supports his basic thesis about the justification, presented in 2:15–21, especially v. 16:<sup>1</sup> οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (“a person is not justified by works of the Law but through faith in Jesus Christ”).<sup>2</sup> At first glance, we are dealing here with a large quantity of arbitrarily selected Old Testament quotations that are more or less related to one another and color Paul’s argumentation rather than reveal his genuine thoughts.

---

<sup>1</sup> There is no consensus about the *propositio principalis* of Galatians. Several scholars see the *propositio* in Gal 1:6–7 (e.g., Kennedy, *New Testament Interpretation*, 184–151; Hall, “The Rhetorical Outline for Galatians”), while others suggest that Gal 1:11–12 (e.g., Aletti, *Justification by Faith*, 45–47; Pitta, “Retorica epistolare,” 188–190), Gal 2:15–21 (e.g., Betz, *Galatians*, 113–114; Witherington III, *Grace in Galatia*, 169–196), or Gal 2:16 (e.g., Palma, *Trasformati in Cristo*, 87) represents the *propositio* of the letter. In any case, commentators agree that Gal 3:1–4:6, including 3:6–14 discussed here, forms a consistent argumentation revolving around the justification by faith apart from the works of Law, a theme explicitly introduced in Gal 2:15–21, especially v. 16.

<sup>2</sup> Unless otherwise indicated, all translations of biblical texts are mine.

The appeal to Scripture, however, has greater significance in the Pauline letters, especially in Galatians, than modern readers attribute to it. Indeed, Scripture was not only the basis of Jewish exegesis of the time,<sup>3</sup> but it could also serve as a source for historical examples (*παραδείγματα/exempla*), which were indispensable in a deliberative rhetorical speech during the Hellenistic period.<sup>4</sup> Therefore, after the arguments based on the experience of the Galatians (see 3:1–5), Paul appeals to the authority of the Scriptures and the example of Abraham to reach both the Jews seeking the proper interpretation of the Scriptures, and the Gentiles expecting the argumentation to be substantiated by convincing examples.

Recourse to the authority of the Scriptures is thus a necessary step in the process of demonstration, and, since Paul frequently appeals to the Scriptures in his letters, the scriptural argumentation seems to have been effective in convincing the audience on the soundness of a particular argument. However, it is by no means certain that the way Paul proves his understanding of justification “by faith” as opposed to “by works of the Law” in Galatians was the most appropriate for persuading either Jewish or ethnic Christians. The precise meaning of several verses and the relationship between them (v. 10 and vv. 11–12) is unclear; moreover, several quotations seem either out of place or unnecessary (see, e.g., Deut 27:26 in v. 13), whereas other relevant Old Testament passages are ignored (e.g., Gen 17:4–14 on Abraham’s circumcision).

Paul himself seems to be aware of the difficulties of his demonstration in Gal 3:6–14, for he again returns to the arguments outlined here in Rom 1–4 presenting them in a more elaborate way and from a quite different point of view, while retaining the essential characteristics of his position. The most striking developments in Rom 1–4 compared to Gal 3 are the following: First, in both Gal 3:6–14 and Rom 1:18–4:25, Paul develops the argumentation in two units: a positive one about the efficacy of faith in justifying both Jews and Gentiles, supported by the example of Abraham; and a negative one about the incapacity of the Law to justify, supported by the negative consequences of the Law. In Gal 3:6–14 and Rom 1:18–4:25, however, the argumentative process is reversed.<sup>5</sup> Whereas in Gal 3:6–14 Paul first presents the positive point by showing that justification comes by faith, as it did for Abraham (vv. 3–9), and then presents the negative point by arguing that the Law brings curse rather than blessing and justification (vv. 10–14), in Rom 1:18–4:25 he begins by demonstrating the negative state of humanity and the inability of the Law to justify people, including Jews (Rom 1:18–3:20), and only then does he move on the positive point

<sup>3</sup> See, e.g., Longenecker, *Biblical Exegesis*, 6–35; Henze, ed., *A Companion to Biblical Interpretation*.

<sup>4</sup> See Aristotle, *Rhet.*, 1.9.40: “Examples are most suited to deliberative speeches, for we judge future events by divining on the basis of past ones” (English translation by Barlett, *Aristotle’s Art of Rhetoric*, 46). See also Cicero, *Rhet. Her.*, 3.5.9; Quintilian, *Inst.*, 3.8.36.

<sup>5</sup> See Aletti, *Justification by Faith*, 146.

by arguing that the justification is due to faith alone, as in the case of Abraham. Second, Rom 4 also includes quotations from Gen 17 about Abraham's circumcision (see Rom 4:11, 17), a subject ignored by Gal 3:6–14, although, as Gal 6:12 indicates, the agitators in Galatia were promoting circumcision and, in so doing, were most likely referring to this passage as well.<sup>6</sup> Finally, although Paul gives a negative assessment of the Law in Romans as well (see especially 2–3), he does not regard the Law as a curse as he does in Gal 3:10–14. All these differences between Romans 1–4 and Galatians 3:6–14 indicate that several issues raised in Galatians, especially the selection and arrangement of biblical quotations, had to be refined later in Romans, perhaps because of the reactions of Paul's critics.

However, because of the particular, sometimes unexpected, use of the Scriptures in Gal 3:6–14, we cannot consider this passage to be the inferior version of Rom 1–4. It is obvious that the Judaizers were attempting to attack the arguments presented by Paul in Galatians, which prompted the apostle to provide further biblical evidence for his position in Romans, but this does not weaken the originality and ingenuity of Gal 3:6–14.

For a sound interpretation, we must then consider Gal 3:6–14 in its own right. Therefore, in what follows, in order to explore the characteristics and purpose of Gal 3:6–14, I will not examine this passage as an "earlier draft" of Rom 1–4 or from the perspective of Paul's opponents in the Galatian church.<sup>7</sup> Rather, I seek to set forth the internal logic of the Pauline argumentation, highlighting the distinctive features of Paul's theological understanding of the history of salvation.

### **THE PROGRESSION AND PURPOSE OF PAUL'S ARGUMENTATION IN GAL 3:6–14**

Gal 3:6–14 stands out from the rest of Galatians as the argumentation is entirely based on the Scriptures; in just nine verses, Paul quotes no fewer than six Old Testament passages (Gen 15:6; 12:3/18:18; Deut 27:26; Hab 2:4; Lev 18:5; Deut 21:23). Scriptural quotations alone, however, are not enough to make a successful argument. Paul had to make a connection between them and use them in such a way that they could serve as a solid theological foundation for the gospel he proclaimed and which was contested by subsequent missionaries agitating against him (cf. Gal 1:6–9).<sup>8</sup> It was intended to show that the new Gentile converts in Galatia did not have to adhere completely to the Torah, which means, among other things, that the males did not

---

<sup>6</sup> See Stanton, "The Law of Moses," 106–109.

<sup>7</sup> On the dangers of the "mirror-reading," see Barclay, "Mirror-Reading a Polemical Letter."

<sup>8</sup> On the Galatian situation and conflict, see, e.g., Söding, "Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien."

have to be circumcised, which is a basic mark of belonging to the covenant with Abraham (see Gen 17).

To do this on the basis of the Torah itself is more than difficult, if not impossible. As Justin's *Dialogue* with Trypho shows, on the basis of Gen 17:14 ("And any uncircumcised male whose flesh of his foreskin is not circumcised, his life shall be cut off from his people; he has broken my covenant"), uncircumcised Christians were not considered heirs of God's covenant with Abraham.<sup>9</sup> Perhaps this is why Paul chooses a completely different way to defend the gospel he proclaimed in Galatia: He directs the attention of his audience to the relationship between faith and blessing (3:6–9) and between the Law and curse (3:10–14). In the whole argument of Gal 3:6–14, however, circumcision and Gen 17 are not mentioned.<sup>10</sup> This draws our attention to the fact that, although Galatians as a whole is concerned with the specific issue of circumcision (see 2:3; 5:2, 3; 6:12, 13), Gal 3:6–14 places the question in a much broader context, namely, on what the identity of Jesus' followers is based. Paul's answer is clear: on the faith in Jesus Christ. But the way he derives this from the Scriptures is much more complex and represents one of the most sophisticated lines of thought in Pauline theology.

The core and purpose of the Pauline argumentation is contained in the final verse, 3:14, which summarizes the result of the biblical evidence presented in the preceding verses (3:6–13): ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως ("so that the blessing of Abraham might come to the Gentiles in Christ Jesus, so that we might receive the promise of the Spirit through faith"). This concluding verse reveals that the entire argument revolves around the way justification can be obtained (ἐν Χριστῷ; διὰ τῆς πίστεως) and the status of Gentiles (τὰ ἔθνη) who, according to Paul, are not ex-

---

<sup>9</sup> See Trypho's answer to Justin: "But this is what we are most puzzled about, that you who claim to be pious and believe yourselves to be different from the others do not segregate yourselves from them, nor do you observe a manner of life different from that of the Gentiles, for you do not keep the feasts or Sabbaths, nor do you practice the rite of circumcision. You place your hope in a crucified man, and still expect to receive favors from God when you disregard his commandments. Have you not read that the male who is not circumcised on the eighth day shall be eliminated from his people? This precept was for stranger and purchased slave alike. But you, forthwith, scorn this covenant, spurn the commands that come afterwards, and then you try to convince us that you know God, when you fail to do those things that every God-fearing person would do. If, then, you can give a satisfactory reply to these charges and can show us on what you place your hopes, even though you refuse to observe the Law, we will listen to you most willingly, and then we can go on and examine in the same manner our other differences" (Justin, *Dial.*, 10, 3; English translation by Falls, *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*, 18–19).

<sup>10</sup> According to Stanton, "The Law of Moses," 107, "perhaps his [Paul's] failure to do so was deliberate: his silence may have been a shock tactic, designated to set the Galatians thinking. Perhaps Paul was saying in effect: Gen 15:6 is the key passage, not Gen 17:4."



cluded from the privileges of Abraham's descendants, as Gen 17 suggests (see especially Gen 17:10–14).

By appealing to Gen 15:6 and 12:3/18:18, he first shows that the Gentiles also share in the blessings promised to Abraham (see Gal 3:6–9).<sup>11</sup> In doing so, he uses passages that precede Gen 17:10–14 in sequence and chronology, thus emphasizing that Scripture foresaw and announced in advance that the Gentiles also will share in the blessings (see v. 8): προῖδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευηγγελίστατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη (“but the Scripture, foreseeing that God would justify the Gentiles by faith, announced the gospel beforehand to Abraham, saying, ‘In you shall all the Gentiles be blessed’ [Gen 12:3/18:18]”).<sup>12</sup> Another important element of the Pauline argument is the faith, through which Abraham was justified (see v. 6): Καθὼς Ἀβραάμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (“just as Abraham ‘believed God, and it was counted to him as righteousness’ [Gen 15:6]”). This faith is closely related to the experience of the Galatians who, according to Gal 3:1–5, also received the Spirit and His gifts through faith. The relationship between Abraham's faith and that of the Galatians and between the subsequent justification and endowment with the Spirit is especially emphasized at the beginning and end of Gal 3:6–14. In Gal 3:6, καθὼς points out that the justification of Abraham by faith in Gen 15:6 serves as an example of what happened in the church of Galatia.<sup>13</sup> In Gal 3:14, again, the Spirit appears with the mention of Abraham and faith, thus connecting the scriptural argumentation in 3:6–14 with the proof based on the Galatians' experience in 3:1–5.<sup>14</sup>

However, it is not enough to show that the Gentiles also inherit the blessing promised to Abraham through faith (3:6–9), for this fact alone does not explain why they should not obey the commandments of the Law and, among others, should not undergo the circumcision prescribed by God Himself and performed by Abraham as well

<sup>11</sup> On the interpretation of Gal 3:6–9, see, e.g., Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 153–162; Betz, *Galatians*, 137–144; Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 152–157; Martyn, *Galatians*, 294–306; Aletti, *Justification by Faith*, 64–65.

<sup>12</sup> Note, however, that the quotation in Gal 3:8 does not quite match the wording of Gen 12:3. Cf. Betz, *Galatians*, 142. However, since Gen 12:3 is the first passage to record God's promise to bless Abraham, it seems that Paul is referring to this passage, even though he uses partially the wording of Gen 18:18.

<sup>13</sup> According to Betz, *Galatians*, 140, καθὼς in 3:6 is the abbreviated form of the introductory formula καθὼς γέγραπται (“as it is written”), thereby indicating a cesura between 3:1–5 and 3:6–9. However, as we never find this sort of abbreviated citation formula in Paul's letters, it is more likely that καθὼς, which can be translated “just as,” serves to refer back to 3:1–5 and, thus, to compare the faith of the Galatians and the spiritual gifts they received to the faith of Abraham 3:6–9 and the blessing he received. Cf. Witherington III, *Grace in Galatia*, 217–218.

<sup>14</sup> Thus, although Gal 3:6–14 forms a distinct section, it appears to be closely related to 3:1–5. In fact, by mentioning the reception of the Spirit by faith in the Galatian church (the theme addressed in vv. 1–5), 3:14 serves as a conclusion to vv. 1–14, not just vv. 6–14.

(cf. Gal 17:10–14). Therefore, in the second part of his scriptural argumentation (3:10–14), Paul must show that the Gentiles have obtained the blessings promised to Abraham and are justified before God without having to fulfill the works of the Law, such as circumcision. Paul’s way of proving this is quite unique and daring. Rather than showing that Gen 17 does not render Gen 15 obsolete (as in Rom 4), Paul here shows the futility of obedience to the Law by arguing that it brings a curse rather than a blessing.<sup>15</sup>

The logic of Gal 3:10–14 is by no means evident, and interpreters struggle to understand the progression of the argumentation.<sup>16</sup> Paul first affirms in v. 10 that “all those who are from works of the Law” (“Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν)<sup>17</sup> are under a curse and appeals to Deut 27:26, which reads “cursed be everyone who does not abide by all things written in the book of the Law, and do them” (ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά).<sup>18</sup> However, it is not easy to follow why those who rely on works of the Law are cursed and how Deut 27:26 supports Paul’s statement. Basically, there are two possible explanations. Either Paul means to imply that it is impossible to completely fulfill the requirements of the Law and that, therefore, those who attempt to do so run the risk of a curse,<sup>19</sup> or he is underlining the theme of the following verses (vv. 11 and 12), which emphasize that justification is not by doing things.<sup>20</sup>

Whatever the case may be, after highlighting the relationship between the Law and the curse in v. 10, Paul changes the subject in verses 11–12 and focuses on another issue, namely the relationship between justification and faith. By connecting Hab 2:4

<sup>15</sup> Note that Paul similarly argues for the obsolete character of the Law in Rom 8:2–4 (however, not on the basis of the Scriptures), where he refers to the law not as a curse as in Gal 3, but as the law of sin and death: “For the law of the Spirit of life in Christ Jesus has set you free from the law of sin and of death. For God has done what the law, weakened by the flesh, could not do: by sending his own Son in the likeness of sinful flesh, and to deal with sin, he condemned sin in the flesh, so that the just requirement of the law might be fulfilled in us, who walk not according to the flesh but according to the Spirit” (NRSV).

<sup>16</sup> See, e.g., Stanley, “‘Under a Curse’”; Wright, *The Climax of the Covenant*, 137–57; Scott, “‘For as Many’”; Lambrecht, “Curse and Blessing”; Bonneau, “The Logic of Paul’s Argument”; Das, “Galatians 3:10”; Vos, *Die Kunst der Argumentation bei Paulus*, 115–134; Mayordomo, *Argumentiert Paulus logisch?*, 128–65; Dunn, “Works of the Law”; Bachmann, “Zur Argumentation von Galater 3.10–12”; Aletti, *Justification by Faith*, 65–80.

<sup>17</sup> For the possible interpretations of this text, see Scott, “‘For as Many’”; Das, “Galatians 3:10.”

<sup>18</sup> It should be noted that the text of Deut 27:26 quoted by Paul does not fully correspond to either the LXX version (“Ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς) or the MT (אָרֹר אֲשֶׁר לֹא יִקְיִם אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם). However, as Betz, *Galatians*, 145, notes “since the differences are not limited to Paul but are found elsewhere in the manuscript tradition, Paul’s text may have contained what he quoted, or he may have quoted from memory.”

<sup>19</sup> See, e.g., Räisänen, *Paul and the Law*, 94–96.

<sup>20</sup> See, e.g., Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 172.

and Lev 18:5, the apostle contrasts the system of faith (see v. 11: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται [“the righteous shall live by faith”]) with the system of the Law (see v. 12b: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς [“the one who does them shall live by them”]).<sup>21</sup> With these quotations it is implied that the Scriptures themselves proclaimed the heterogeneity of the two principles, the Law and the faith, a fact entailing that one excludes the other (see v. 12a: ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως [“but the Law is not by faith”]). Although this step in the progression of the argumentation represents a cesura between vv. 10 and 13 on the curse character of the Law, it is more than necessary because it shows that the Law, which is based on works, is radically separated from the system of faith, and, thus, cannot justify either Jews or Gentiles.

At this point, in v. 13, Paul introduces a christological-soteriological argument, pointing out that it is Christ who has liberated the subjects of the Law from their dramatic situation, i.e., from being under a curse:<sup>22</sup> Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (“Christ redeemed us from the curse of the Law by becoming a curse for us”).<sup>23</sup> This verse, along with verse 14, is undoubtedly the climax of the entire argument, for here the centrality of the Christ-event, around which the Galatian conflict revolved (see Gal 2:21), comes into focus. For Paul, the terrible fate of humanity was ended by the cross, where Christ endured and lifted the curse of the Law (cf. v. 13) and made possible the fulfillment of the promise of universal blessing (cf. v. 14). This argument depends entirely on Deut 21:23, which Paul quotes from the LXX in v. 13 with slight changes: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου (“Cursed is everyone who is hanged on a tree”).<sup>24</sup> Paul takes this quotation out of context and shifts the original meaning of the text, which, in ancient Israel, referred to cases in which lawbreakers were guilty of particularly heinous crimes and were, therefore, hung up for public display after their execution (by stoning). However, by omitting the first part of Deut 21:23, Paul turns this passage

<sup>21</sup> Note, however, that the quotations do not fully reflect either the Hebrew and the Greek text preserved in the MT and the LXX, respectively: See MT/LXX-Hab 2:4: וְצַדִּיק בְּאִמּוּנָתוֹ יִחְיֶה / ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται (“and the righteous shall live by *his/my* faith”); MT/LXX-Lev 18:5: אִם עָשָׂה אִתּוֹ אֵת הָאֲדָמָה וְהָיָה בְהֶם / ἂ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς (“if a *person* does them, he shall live by them”).

<sup>22</sup> It is disputed whether the subjects of salvation through Jesus Christ from the “curse of the Law” are the Jews, who are under the Law, or all humanity. The answer to this depends on the interpretation of ἡμῶν (“us”) in 3:13. For a brief survey and related literature, see Martyn, *Galatians*, 317, who argues that “Paul refers here to the whole of the human race.”

<sup>23</sup> Note, however, that the quotations do not fully reflect either the Hebrew and the Greek text preserved in the MT and the LXX, respectively: See MT/LXX-Hab 2:4: וְצַדִּיק בְּאִמּוּנָתוֹ יִחְיֶה / ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται (“and the righteous shall live by *his/my* faith”); MT/LXX-Lev 18:5: אִם עָשָׂה אִתּוֹ אֵת הָאֲדָמָה וְהָיָה בְהֶם / ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται (“if a *person* does them, he shall live by them”).

<sup>24</sup> The LXX of Deut 21:23 reads κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου (“Cursed is by God everyone who is hanged on a tree”).

into a reference to the crucifixion, thus proving that Christ's death on the cross fulfills Scripture. Appealing to Deut 21:23b, Paul shows that, through Jesus' "hanging on a tree," the curse character of the Law became manifest and effective, for the Law was applied contrary to its purpose, i.e., in order to condemn Jesus, through whom the blessings of Abraham and the promises of the Spirit come to "us" (cf. 3:14).

In summary, by quoting six passages from the Old Testament, especially from the Torah, Paul demonstrates that the Galatians' experience of having received the Spirit through faith (3:1–5) has its ultimate foundation in the authority of the Scriptures and, thus, in the divine will. First (see 3:6–9), he shows that, just as the Spirit could be received by faith, so also the blessings promised to Abraham will come to the Gentiles by faith – a principle foreshadowed in Scripture itself (Gen 15:6 and 12:3/18:18). However, since this fact alone does not exclude submission to the Law, even for Gentiles, it is also argued that the works of Law cannot justify anyone (see 3:10–14). Citing Deut 27:26, Hab 2:4, Lev 18:5, and Deut 21:23, Paul proves that, because the Law is far removed from the system of faith (see 3:11–12) and has declared the author of salvation, Jesus Christ, to be cursed (see 3:13–14), it is the bearer of the curse and not of justification (see 3:10 and 13).

### SCRIPTURAL QUOTATIONS USED AS EVIDENCE FOR THE CHRIST-EVENT

After becoming familiar with the progression and goal of the argumentation in Gal 3:6–14, let us take a closer look at how Paul uses Old Testament quotations in this passage. There are numerous studies on the use of Scripture in the Pauline letters in general and in Galatians in particular, which examine the subject from a variety of perspectives.<sup>25</sup> In the following, I cannot deal with this topic exhaustively, thus I will rather focus only on two questions: 1) to what extent Paul remained faithful to the Old Testament texts; and 2) according to which criteria he used and reinterpreted them in this well-limited textual unit.

#### GEN 15:6 AND 12:3/18:18 IN GAL 3:6–9

We have seen that Gal 3:6–9 proves, with the help of Gen 15:6 and 12:3/18:18, that the blessing of Abraham was by faith, and that this blessing is also announced in advance by Scripture to the Gentiles, who, by faith, could become sons of Abraham and heirs of the blessing. At first glance, Paul's reasoning appears to be straightforward and to reflect a proper understanding of the Abraham tradition, but a closer look at the quotations and their use in the argumentation shows that Paul has a very particular view of Abraham and the blessing promised to him. There are two major particularities of Paul's interpretation.

---

<sup>25</sup> For this issue and related literature, see Porter and Land, eds., *Paul and Scripture*.

First, in 3:6, where Paul extols the faith of Abraham in Gen 15:6, he interprets the concept of faith in a new sense, different from the usual Jewish understanding. While Paul separates Abraham's faith from his merits and deeds, in Jewish tradition there is a close relationship between the faith and the works of Abraham, which are by no means contradictory. In Second Temple Judaism, Abraham is usually portrayed as one who was not only faithful but also did meritorious deeds, such as being willing to sacrifice Isaac (cf. Macc 2:52) and keeping the Law, notably circumcision (cf. Sir 44:20). Among others, Philo highlights the unity between Abraham's faith and deeds: "...if you are willing to enter upon a deeper investigation into this subject [i.e., Abraham's faith in Gen 15:6], and are not content with examining it superficially, you will then see clearly, that without the assistance or addition of something else [i.e., the good deed], it is not easy to believe in God on account of that connection with mortality in which we are involved."<sup>26</sup> Furthermore, Jas 2:21–22, although referring to good works rather than the works of the Law,<sup>27</sup> also seems to share this Jewish interpretation about Abraham: "Was not our father 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." In contrast, Paul interprets Gen 15:6 as excluding merits and sees Abraham's faith as opposed to the works of the Law, i.e., the obedience to the Jewish traditions prescribed by the Torah (see the contrast Gal 3:10–13 and 3:6–9). This concept of faith is developed in Rom 4, where it becomes clear that the faith Paul attributes to Abraham "is not the faith of one who is righteous, but that of one who believes in the God who justifies the unrighteous (Rom 4:5),"<sup>28</sup> which is reckoned *κατὰ χάριν* ("according to grace"; Rom 4:4). In Gal 3:6, Paul, without explaining his understanding of faith as in Rom 4, introduces a change of interpretation concerning the nature of faith in general and of Abraham's faith in particular. As the argumentation subsequent to 3:6 makes clear (cf. especially vv. 11–12), Paul does not follow the Jewish approach of interpreting Abraham's faith in light of his later faithfulness (Gen 17: circumcision; Gen 22: binding of Isaac). By faith he means the act of believing, "something like trusting or taking God at his Word,"<sup>29</sup> which, according to Gen 15, is a response to the preceding promise of God rather than

<sup>26</sup> Philo, *Her.*, 92. See also *ibid.*, 91–95. English translation by Yonge, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, 283.

<sup>27</sup> It should be noted that it is unlikely that James is criticizing Paul's understanding of justification. Paul's and James' letters have two different emphases. While Paul attacks the works of the Law, especially circumcision, to which Gentiles should submit in order to become Christians, James urges good works for already justified Christians (note that Jas 2:14–26 on the necessity of "works" never refers to the Law). See, e.g., Penna, "La giustificazione in Paolo e Giacomo"; Dunn, *Unity and Diversity*, 96; Aletti, *Justification by Faith*, 197–198.

<sup>28</sup> Betz, *Galatians*, 141.

<sup>29</sup> Witherington III, *Grace in Galatia*, 225.

a meritorious work.<sup>30</sup> We see, then, that the Pauline interpretation of Gen 15:6, despite the fact that it is based on the Genesis text itself and quoted from the LXX without any significant modification, implies a theological shift. Paul places the quotation from Gen 15:6 within the interpretive framework of the Christ-event and his particular understanding of grace, which, in contrast to the view of antiquity, is understood not as a gift bestowed on worthy recipients, but as an incongruous gift.<sup>31</sup> Interpreting Abraham's faith in this framework, Gen 15:6 can serve as evidence for Paul's position, since it makes clear that a person's justification is without regard to pre-established standards of worth or observance of the Mosaic Law. However, as Betz rightly notes, Paul's "contention that Gen 15:6 proves his understanding of 'justification by faith' as opposed to 'by works of the Torah' can convince only those who share his theological and methodological presuppositions,"<sup>32</sup> i.e., those who, like Paul, understand the history of salvation in the light of the death of Christ on the cross, which made it clear that the works of the Law are incompatible with God's free gifts, to which only a response of faith is required.

Second, in 3:8, with the help of Scripture, Paul reinterprets the relationship of Gentile Christians to the blessings promised to Abraham. As the wording of the quotation in Gal 3:8 is different from all of these passages in which God's promise to Abraham is presented, such as Gen 12:3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14; Ps 71:17; Sir 44:21; Acts 3:25, it seems that Paul is only alluding to this well-known biblical event. The quotation in Gal 3:8 (ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη ["in you shall all the nations/Gentiles be blessed"]) appears primarily to conflate two passages: Gen 12:3, where God promises to Abraham that "in you shall all tribes of the earth be blessed" (ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα αἱ φυλαὶ τῆς γῆς), and Gen 18:18, where God says that "in him all the nations of the earth will be blessed" (ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς).<sup>33</sup> By linking the two passages and emphasizing the universal

<sup>30</sup> Note that in Gen 15 the promise of God comes first, in v. 5, and only then, in v. 6, is it reported that Abraham believed YHWH. Martyn, *Galatians*, 298, rightly notes: "God's promise was predicated on nothing other than God's gracious will to create life, calling into existence the things that do not exist (Gal 3:21; cf. Rom 4:17). It is precisely in this regard that Abraham's faith is analogous to the faith that was kindled—and that continues to be kindled—among the Galatians by the power of the gospel."

<sup>31</sup> For the importance and the interpretation of grace in Paul's theology, see Barclay, *Paul and the Gift*, especially 11–65.

<sup>32</sup> Betz, *Galatians*, 141.

<sup>33</sup> "The Greek passive ἐνευλογηθήσονται is unambiguous: in (with) Abraham all the nations will be blessed. But in Gn. 12:3 and 18:18 (cf. 28:14) the LXX passive renders the Heb. niph'al (*nibrekú*), which may have reflexive force (so Gn. 18:18 RSV: 'all the nations of the earth shall bless themselves by him'), like the hithpael (*hitbārekú*) of Gn. 22:18 and 26:4b. The reflexive interpretation means that Abraham will become proverbial for divine blessing and prosperity, so that in days to come men and women everywhere, wishing to call down the greatest prosperity on themselves, will say, 'May I be as blessed as Abraham was!' But the use of the niph'al *nibrekú* 'is usually taken in a pas-

significance of the blessing given to Abraham, Paul does not yet go beyond the Jewish interpretation of the Abrahamic tradition, for Second Temple Judaism was familiar with “certain blessings given to all the nations because of Abraham: the creation of the world and its continuance in spite of mankind’s sinfulness; and the existence of grace, monotheism, penitence, proselytism, scientific knowledge, cultural achievements, etc.”<sup>34</sup> Nevertheless, it should be noted that Paul gives a new meaning to the term τὰ ἔθνη, the subject of ἐνευλογηθήσονται (“will be blessed”). Whereas in Gen 18:18 and in the Old Testament this term refers to the nations in general, in Paul’s argument it means the Gentile Christians who “have received the blessing of Abraham in Christ Jesus” (cf. 3:14). Thus, as with the reinterpretation of the term “faith” in 3:6, Paul goes behind traditional Jewish exegesis in 3:8 as well, shifting the focus from the inclusion of the nations in Judaism (proselytism) to the new status of ethnic Christians who are connected to Abraham not only by faith (see v. 8a: ἐκ πίστεως) but also by Jesus Christ (see v. 14: ἐν Χριστῷ). In the Pauline argumentation, while it is Abraham’s faith through which the nations share in the blessings, it is Jesus’ death which reveals the Law’s inability to make anyone righteous, thereby making possible that the blessings come to the Gentiles through faith without the works of the Law. The ultimate meaning of the quotation in 3:8 then becomes clear in 3:14, where the promise of blessing for Abraham is linked to the Christ-event (note the parallelism between ἐν σοὶ in v. 8 and ἐν Χριστῷ in v. 18).

#### **DOUBLE GEZERAH SHAWAH IN GAL 3:10–13**

As shown above, Gal 3:10–13 deals with the question as to why it is inappropriate and impractical to submit to the Law. After having given the positive example of Abraham’s faith in vv. 6–9, the apostle wants to make it clear here, on the basis of the authority of Scripture, that anyone who chooses to keep the Jewish Torah in order to secure participation in Abraham’s blessing is on a wrong path, since 1) the Law means a curse both for those who do not keep every single one of its requirements and for the innocent, such as Jesus Christ, the Innocent One par excellence (vv. 10 and 13);<sup>35</sup> and 2) the Law is based on doing and not on faith, but only the latter can make a person righteous (vv. 11–12).

To prove this, however, Paul quotes the biblical passages (Deut 27:26; Hab 2:4; Lev 18:5; Deut 21:23) not entirely faithful to the wording of the LXX, but with slight

---

sive sense [...] The LXX translators understood the verbal form (and even that in Gn. 22:18 and 26:4b; cf. note on v 16 below) to have passive force” (Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 156–157.)

<sup>34</sup> Betz, *Galatians*, 142.

<sup>35</sup> See also Gal 2:17: ἄρα Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο (“Is Christ then a servant of sin? Certainly not!”).

modifications. Upon closer examination, we can observe that these changes do not seem to be accidental, for they serve several purposes, among others, to underscore the parallelism between v. 10 and v. 13 and between v. 11 and v. 12. See the tables below:

	LXX		Galatians
Hab 2:4	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται	3,11	ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται <sup>36</sup>
Lev 18:5	ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς	3,12	ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς <sup>37</sup>

	LXX		Galatians
Deut 27:26	Ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς	3,10	ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτὰ
Deut 21:23	ἐκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου	3,13	ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου <sup>38</sup>

It should be noted that in both pairs of quotations there is a common term that links them: in vv. 11–12 ζήσεται (“shall live”) and in vv. 10 and 13 ἐπικατάρατος (“cursed”). It seems that, using these quotations, Paul is applying a Jewish exegetical technique, called *gezerah shawah* (“similar laws, similar verdicts”), which develops an analogy based on a common term for two texts.<sup>39</sup> If we interpret the scriptural quotations used by Paul in Gal 3:10–13 in light of *gezerah shawah*, we can better understand not only Paul’s thesis, but also the path that led him to that.

Above all, it is noteworthy that we are dealing here with a double *gezerah shawah*: first, between the two texts of Deuteronomy, which share ἐπικατάρατος, and second, between the texts of Habakkuk and Leviticus, which share the verb ζήσεται. In this sense, then, the quotations are to be understood as texts that relate to each other and complement each other in meaning. In particular, we should note that Paul arranged

<sup>36</sup> By dropping of μου (“my”) from the LXX of Hab 2:4, Gal 3:11 presents ἐκ πίστεως (“by faith”) as a more general term referring to the dynamism of the faith of the righteous (ὁ δίκαιος), as opposed to the static works (αὐτὰ) of the “doer” (ὁ ποιήσας).

<sup>37</sup> By omitting ἄνθρωπος (“a man/person”) from the LXX of Lev 18:5, Paul has brought the two quotations into an almost perfect parallelism.

<sup>38</sup> The passive perfect participle (κεκατηραμένος) has become a verbal adjective (ἐπικατάρατος) in Deut 21:23 to make the reference to Deut 27:26 clearer. In addition, ὑπὸ θεοῦ (by God) is omitted, thus avoiding the idea that the curse is from God.

<sup>39</sup> On this rule of rabbinic interpretation and its use by Paul, see, e.g., Plag, “Paulus und die Gezera schawa”; Basta, *Gezerah Shawah*, especially 85–104; Avemarie, “Gab es eine vorrabbinische *Gezera shawa*?”



the Old Testament texts in a chiastic order (a – b – b' – a'), thereby indicating that the meaning of the external *gezerah shawah* is completed by the internal one.

Accordingly, Hab 2:4 and Lev 18:5 are not only intended to provide a stark contrast between the content of faith and that of the Law, but also to illuminate each other and help to understand better the external *gezerah shawah* (vv. 10 and 13).<sup>40</sup> If we place Gal 3:11–12 within this interpretive framework, then Law and faith are contrasted here not only to undermine the Law (this is done in the external *gezerah shawah*), but to emphasize that the difference between the Law and faith is based on Scripture itself. In vv. 11–12, Paul thus anticipates and also briefly summarizes the discourse on the nature and role of the Law in 3:15–4:7, but does not develop this issue here further, since the comparison of faith to the Law here is purely functional. Gal 3:11–12, being an internal *gezerah shawah*, serves to deepen v. 10 and set the stage for v. 13, the climax of the entire argumentation. Before arriving at his decisive thesis that Jesus revealed the cursing character of the Law by his death on the cross (v. 13), Paul demonstrates, by connecting Hab 2:4 and Lev 18:5, that the contrast between faith and the Law, and the ability of faith to justify (and by analogy, the inability of the Law to provide justification) are principles contained in Scripture. This is a very necessary step in the argumentation. As Aletti notes, “if he [Paul] went directly from v. 10 to v. 13, the radical powerlessness of the Law would not have been truly established. . . those who faithfully obey the Law would have been able to reply that by the Law they are assured of justification, that they have no need of it in/by Jesus Christ.”<sup>41</sup> We can thus conclude that Gal 3:11–12 serves to make evident the necessity of the death of Jesus Christ, through which the Jews, the subjects of the Law, were liberated from the threat of the curse of the Law and the Gentiles received the blessing of Abraham.

The external *gezerah shawah*, the connection between Deut 27:26 and 21:23, also underscores Paul’s focus on the Christ-event. To highlight the paradox that Jesus’ death on the cross brings redemption, he uses a seemingly counterproductive passage, Deut 21:23, which refers to Jesus’ crucifixion as a deserved death. However, Paul’s argument is much more valid than it first appears. Deut 21:23 in v. 13 not only proves the truth of Deut 27:26 in v. 10, that the Law is associated with curse, but also proves Paul’s central theological thesis: Jesus’ death on the cross, although seemingly a moment of weakness and despair in which the Son of God was declared cursed by the Law, is paradoxically a moment of liberation and mediation of blessing.<sup>42</sup>

It is also important to note that a valid *gezerah shawah* bases its analogy on words that are so rare that the connection between the two texts containing this word is un-

<sup>40</sup> Aletti, *Justification by Faith*, 72, rightly notes that “the function of a *gezerah shawah* was never to oppose two passages of the Scriptures.”

<sup>41</sup> Aletti, *Justification by Faith*, 76.

<sup>42</sup> The paradox of Jesus’s cross is fully developed in 1 Cor 1:18–2:5.

deniable. However, this cannot be said for either ζήσεται (“shall live”) or ἐπικατάρατος (“cursed”), which occur frequently in the Greek version of the Old Testament. Moreover, it is also a characteristic of a valid *gezerah shawah* that it links passages whose context and orientation are similar. This also cannot be said for the texts linked here either, especially Deut 27:26 and 21:23. This means that the embedding of the paradox of Jesus’ cross in Scripture played a more important role for Paul than the valid use of *gezerah shawa* itself. In other words, the *gezerah shawah* in Gal 3:10–13 appears to be merely a means of demonstration that Paul uses partially, i.e., only to the extent and in the manner that it proves the point of his argument, namely, the saving power of Jesus’ death on the cross and his unique and irreplaceable role in salvation history.

The centrality of Jesus’ cross in the argumentation is also underscored by the relationship between 3:1 and 3:13–14. That both the experience-based argumentation in 3:1–5 and the biblical argumentation in 3:6–14 focus on the cross of Jesus, and that both textual units form a unified set of evidence revolving around this theme, is made clear by the fact that Gal 3:1–14 is framed by a reference to the cross of Jesus (see 3:1: οἷς κατ’ ὀφθαλμοῦς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος; 3:13a–14a: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου, ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). In conclusion, then, we can state that the use of Scripture in Gal 3:6–14 is not an end in itself, but points to the novelty of the Christ-event. Thus, Paul creates not only continuity with Jewish interpretive traditions but also discontinuity.

## BIBLIOGRAPHY

- Aletti, Jean-Noël. *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*. Studia Analecta Biblica 5. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2015.
- Avemarie, Friedrich. “Gab es eine vorrabbinische Gezera shawa? Schriftauslegung durch lexematische Assoziation in Qumran, bei Paulus und in der fruhen rabbinischen Literatur.” Pages 185–230 in *Jesus, Paulus und die Texte von Qumran*. Edited by Jörg Frey and Enno Edzard Popkes. WUNT II 390. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Bachmann, Michael. “Zur Argumentation von Galater 3.10–12.” *NTS* 53 (2007): 524–544.
- Barclay, John M. G. “Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case.” *JSNT* 31 (1987): 73–97.
- Barclay, John M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Barlett, Robert C., trans. *Aristotle’s Art of Rhetoric*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2019.
- Basta, Pasquale. *Gezerah Shawah: Storia, forme e metodi dell’analogia biblica*. SubBi 26. Rome: Pontificio Istituto Biblico, 2006.

- Betz, Hans Dieter. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia – A Critical & Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Bonneau, Normand. “The Logic of Paul’s Argument on the Curse of the Law in Galatians 3.10–14.” *NovT* 39 (1997): 60–80.
- Bruce, Frederick F. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- Burton, Ernest de Witt. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. International Critical Commentary. New York: Scribner’s Sons, 1920. Repr., London: T&T Clark, 2004.
- Das, A. Andrew. “Galatians 3:10: The Necessity of Perfect Obedience.” Pages 145–170 in *Paul, the Law, and the Covenant*. Peabody, MA: Baker Academic.
- Dunn, James D.G. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London: SCM Press, 1977.
- Dunn, James D.G. *The Epistle to the Galatians*. Black’s New Testament Commentary. London: SPCK, 1993.
- Dunn, James D.G. “Works of the Law and the Curse of the Law (Gal.3.10–14).” Pages 111–130 in *The New Perspective on Paul: Collected Essays*. WUNT 185. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Falls, Thomas B., trans. *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*. Revised and with a new introduction by Thomas P. Halton. Selections from the Fathers of the Church 3. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003.
- Hall, Robert G. “The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration.” *JBL* 106 (1987): 277–287.
- Henze, Mathias, ed. *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012.
- Kennedy, George Alexander. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Studies in Religion. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1984.
- Lambrecht, Jan. “Curse and Blessing: A Study of Galatians 3, 10–14.” Pages 271–298 in *Pauline Studies: Collected Essays*. BETL 115. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 1994.
- Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Martyn, J. Louis. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible 33A. New Haven, CT; London: Yale University Press, 2008).
- Mayordomo, Moisés. *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik*. WUNT 188. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Palma, Edoardo Maria. *Trasformati in Cristo: L’antropologia paolina nella Lettera ai Galati*. AnBib 217. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2016.
- Penna, Romano. “La giustificazione in Paolo e Giacomo.” *RivBib* 30 (1982): 337–362.
- Pitta, Antonio. “Retorica epistolare della Lettera ai Galati? Bilanci e prospettive.” Pages 175–197 in *Epistolario paolino: Lettere ai Galati e ai Romani. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura, Roma, 23–27 gennaio 201*. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2015.
- Plag, Christoph. “Paulus und die Gezera schawa: Zur Übernahme rabbinischer Auslegungskunst.” *Jud* 50 (1994): 135–140.

- Porter, Stanley E., and Christopher D. Land, eds., *Paul and Scripture*. Pauline Studies 10. Leiden: Brill, 2019.
- Räsänen, Heikki. *Paul and the Law*. WUNT 29. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.
- Scott, James M. "For as Many as are of Works of the Law are under a Curse' (Galatians 3.10)." Pages 187–221 in *Paul and the Scriptures of Israel*. Edited by Craig A. Evans and James A. Sanders. JSNTSup 83. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Söding, Thomas. "Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien: Beobachtungen zu ihrer Theologie und ihrem Konflikt mit Paulus." Pages 132–152 in *Das Wort vom Kreuz: Studien zur paulinischen Theologie*. WUNT 93. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stanley, Christopher D. "'Under a Curse': A Fresh Reading of Galatians 3.10–14." *NTS* 36 (1990): 481–511.
- Stanton, Graham "The Law of Moses and the Law of Christ." Pages 99–116 in *Paul and the Mosaic Law*. Edited by James D.G. Dunn. WUNT 89. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Vos, Johan S. *Die Kunst der Argumentation bei Paulus: Studien zur antiken Rhetorik*. WUNT 149. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Witherington III, Ben. *Grace in Galatia: A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Wright, Nicholas Thomas. *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Yonge, Charles Duke. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. New updated ed. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

Mario CIFRAK, OFM

## „DIE FÜLLE DER ZEIT“ (GAL 4,4) KULTURANTHROPOLOGISCHE PERSPEKTIVE

---

### 0. PROBLEMATIK

Die Geburt Jesu steht im Fokus des Textes in Gal 4,4: „als aber kam die Fülle der Zeit, aussickte Gott seinen Sohn“. Hat die „Fülle der Zeit“ die Sendung des Sohnes bestimmt oder umgekehrt, die Sendung des Sohnes hat die „Fülle der Zeit“ bestimmt? Wie kann man die Zeit in der Heilsgeschichte verstehen? In Gal 4,1–4 ist fällt ein Übergang auf, der die Zeittatsache betrifft, d.h. zwei Perioden, die nacheinander kommen und die sich entsprechen als Erwartung und Aktualisierung, als Unvollkommenheit und Erfüllung, als Provisorium und Endgültigkeit.<sup>1</sup> Mit der Geburt Jesu beginnt nun diese Zeit der Aktualisierung, der Erfüllung und der Endlichkeit. Jesus wurde aus einer Frau geboren, deswegen müssen wir nach Jesu Verwandtschaft und verwandtschaftlichen Beziehungen fragen. Wenn Paulus die Sendung Jesu als Fülle der Zeit bezeichnet und über seine Herkunft redet, ist solches „christliches“ Verständnis nicht etwas Fremdes für den mediterranen Menschen und seine Kultur?

Zugang zum biblischen Text mit Hilfe der Kulturanthropologie hat Tendenz einerseits die Sachen, die in der Bibel fremd scheinen, als normal in der antiken Welt vorzustellen, und andererseits den christlichen Glauben als denjenigen zu positionieren, der den Grundüberzeugungen der antiken Mentalität widersteht.<sup>2</sup> Die Botschaft vom Kreuz war schon damals Torheit und Ärgernis (vgl. 1 Kor 1,23). Die Fülle der Zeit umfängt also das ganze Leben Jesu, von der Geburt bis zum Tod, aber auch die Botschaft vom Kreuz bis zum Zeitende. Der Glaube an den Auferstandenen hat aber auch die Besonderheit der Rede über die Herkunft Jesu, seine Geburt und seine Verwandtschaft gebildet. Es war eine Ehre, daß der Sohn den Beruf und Handwerk des Vaters fortsetzt.

---

<sup>1</sup> vgl. R. Penna, „Tempo e storia: la novità della concezione neotestamentaria“, *Ricerche storico-bibliche* 31 (2019) 70.

<sup>2</sup> vgl. G. Theissen, „Kulturanthropologie – ein Korrektiv der Kulturtheologie? Zur theologischen Bedeutung kulturanthropologischer Exegese“, *Evangelische Theologie* 68 (2008) 412–413.

## I. DAVID

Im Neuen Testament wird Joseph sehr eng mit dem König David, seinem Haus und Geschlecht verbunden, so daß man ihn den Sohn Davids nennt (vgl. Mt 1,20). Die Restauration Judas war im Gang, als David zum Anführer von ganz Israel wurde. David und Salomo haben Jerusalem zum neutralen Ort der politischen Macht und des Kults gemacht. Es entstanden zwei Königtümer. Die Propheten wollten sie wieder vereinen (vgl. Ez 37,15–28)<sup>3</sup>. Der Norden setzte seinen Kult am Berg Garizim fort, in der Nähe von Sychar, wo Josua Joseph begraben hat (vgl. Jos 24,32).<sup>4</sup> In Judäa war Jerusalem symbolisches Zentrum der Macht Davids und seines Geschlechtes, der Wirtschaft des Landes und der jahwistischen Religion. Die Judäer haben den Mythos von zehn verlorenen Stämmen erfunden.<sup>5</sup> Die Priester haben das legalisiert und ihren Pentateuch kanonisiert.<sup>6</sup> Der Norden hatte einen eigenen Pentateuch, den sog. samaritanischen Pentateuch. Für die Judäer waren die Samariter Mischlinge, die kein Recht haben, den Jerusalemer Tempel zu betreten, weil sie keine richtigen Kinder Abrahams seien.<sup>7</sup> Im Buch des Propheten Micha wird zum Ausdruck gebracht, daß die Geschichte Samarias, der Hauptstadt des früheren Nordreichs, an ihr Ende gekommen ist, während die Geschichte mit Jerusalem, der Hauptstadt Juda, obwohl gefährdet ist, Zukunft hat.<sup>8</sup> Der Prophet Micha kritisiert das Haus Davids und verkündet seinen Zerfall und einen neuen Herrscher (vgl. Mich 3,12; 5,1). Der Betlehemite soll seine Autorität für Gott einsetzen, d. h. als Gottes Beauftragter auftreten.<sup>9</sup> Der Prophet Hosea schreibt dem Gericht, das das Nordreich getroffen hat, eine pädagogische Funktion zu und drückt damit Hoffnung auf einen neuen Anfang Israels mit seinem Gott und seinem König David aus (vgl. 3,1–5).<sup>10</sup>

Diese Intrigen zwischen dem Norden und Süden in Israel haben klare Spuren im Neuen Testament hinterlassen, vor allem an der Figur von Joseph, dem Sohn Davids und Stiefvater Jesu.

<sup>3</sup> vgl. H. Förster, „Die Begegnung am Brunnen (Joh 4,4–42) im Licht der 'Schrift': Überlegungen zu den Samaritanern im Johannesevangelium“, *New Testament Studies* 61 (2015) 213.

<sup>4</sup> vgl. J. Ebach, „Josef und Josef. Biblische Konfigurationen“, *Bibel und Kirche* 70 (2015) 3.

<sup>5</sup> vgl. I. J. Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter* (Göttingen 2007) 47–52.

<sup>6</sup> vgl. A. Rofé, „Messianic Expectations in the Book of Twelve“, *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (Leuven – Paris – Bristol CT, 2018) 268–270.

<sup>7</sup> vgl. R. Pummer, „Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John“, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 18 (2020) 77–99.

<sup>8</sup> vgl. R. Kessler, „Micha. Die Mitte des Zwölfprophetenbuches“, *Bibel und Kirche* 68 (2013) 22.

<sup>9</sup> vgl. M. E. Biddle, „Dominion Comes to Jerusalem: An Examination of Developments in the Kingship and Zion Traditions as Reflected in the Book of the Twelve with Particular Attention to Micah 4–5“, *Perspectives on the formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (Berlin – Boston 2012) 263–265.

<sup>10</sup> vgl. K. Weingart, „Eine zweite Chance für Israel? Gericht und Hoffnung in Hos 3,1–5“, *Biblica* 97 (2016) 342–359.

## 2. JOSEPH

Die Propheten sagen, daß die Herkunft des Retters des ganzen Volkes in Betlehem zu suchen ist. Betlehem ist Stadt Davids. Jakobs Frau Rachel wurde in Betlehem begraben (vgl. Gen 35,19–20).<sup>11</sup> Jakob ist Josephs Vater und Rachel ist seine Mutter. Die Beziehung Josephs zu der Stadt, aus der David stammt, ist mehr als evident. Betlehem ist auch Josephs Stadt. In Dtn 33,17 steht: „Der Erstling seines Stiers – wie herrlich ist er! Seine Hörner sind Büffelhörner. Mit ihnen stoße er die Völker alle zusammen nieder, die Enden der Welt. Das sind die Zehntausende aus Efraim, das sind die Tausende aus Manasse“. Es geht also um einen Helden Josephs, einen Messias Ben Joseph. D. C. Mitchell nennt drei Gründe dafür: 1. der Text spricht klar über einen Helden Josephs, vielleicht einen als Josua; 2. die Imagination des Erstlings des Stiers (Schor) und des Büffels (Rem) zeigt, daß er aufopferungsvoll vor seiner Erhöhung leiden muß; 3. da Josua nicht die Eroberung aller Völker erfüllt hat, war das auch nicht seine Aufgabe (Jos 3,10), dieser Held mußte in der Zukunft gesucht werden.<sup>12</sup> Aufgrund von Dt 33,17 kann man behaupten, daß der Tod des Messias Ben Joseph die Macht hat, für die Sünden Israels zu büßen und das Volk zu reinigen.

Dabei besonders im Matthäusevangelium ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Joseph, dem Stiefvater Jesu mit Joseph, dem Sohn Jakobs zu erkennen.<sup>13</sup>

Wie Joseph zum Grund der Polemik zwischen dem Norden und Süden, Israel und Juda führte und zum Problem wurde, entstand genauso eine Polemik um die Herkunft Jesu und seine Nachkommenschaft Abrahams. Diese Problematik ist im Johannesevangelium zu finden. In Joh 8,31–59 soll Abraham als Zeuge Jesu gelten.<sup>14</sup> Die Juden fragen nämlich: „Sagen wir nicht recht, daß ein Samariter du bist und einen Dämon hast?“ (8,48).<sup>15</sup> Nach dem Johannesevangelium ist Jesus Josephs Sohn (vgl. 1,45; 6,42). Dabei ist Allusion an Joseph den Sohn Jakobs ganz klar. Das würde dann die jüdische Behauptung über die samaritanische Herkunft Jesu bestätigen. Außerdem ist Jesus in Samarien tätig und beschäftigt sich mit der Kultfrage (vgl. Joh 4).

Der Joseph-Zyklus findet sich in Apg 7,9–16. Hier wird in 7,9 ausdrücklich gesagt, daß Gott mit ihm war, so wie wir es für Jesus von Nazareth (vgl. Apg 10,38) und Emmanuel (vgl. Mt 1,23) finden. Es bedeutet, daß Gott ihn nach dem Verrat der Brüder

<sup>11</sup> vgl. U. Sals, „Mütterüberraschung. Rebekka und Rahel als unsichtbare Verkörperung biblischer Themen“, *Bibel und Kirche* 66 (2011) 16.

<sup>12</sup> vgl. D. C. Mitchell, „Firstborn *Schor* and *Rem*: A Sacrificial Josephite Messiah in *1 Enoch* 90.37–38 and Deuteronomy 33.17“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15 (2006) 223–224.

<sup>13</sup> vgl. A. Wucherpfennig, „Leitbild einer neuen Männlichkeit. Die Darstellung Josefs in Mt 1–2“, *Bibel und Kirche* 70 (2015) 14–18.

<sup>14</sup> vgl. I. Dugandžić, „Isus veći od Abrahama (Iv 8,30–58). Mjesto i uloga Abrahama u Ivanovu evanđelju“, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 574.

<sup>15</sup> vgl. R. Pummer, „Samaritanen“, 95–97.

gerettet hat, und die Worte von Apg 7,11–15a sprechen von der Rettung des Volkes, die dank Joseph kam.<sup>16</sup> Christologisch zu betrachten ist auch das Begräbnis der Väter in Sichem, in dem von Abraham gekauften Grab (vgl. Apg 7,16). Im Zyklus Abrahams in der Apostelgeschichte sehen wir, daß das Volk als Volk des Kults dargestellt wird.<sup>17</sup> Wir stoßen daher auf die Grundeinstellung der Stephanusrede: den Ort des Kults (den Tempel) und Christus.

Erwarten die Juden dann zwei Messias, der eine wäre Sohn Davids und der andere Sohn Josephs?

D.C. Mitchell studierte das Phänomen des Messias bar Ephraim in den Targumim.<sup>18</sup> Ich stelle sein Ergebnis kurz dar: Der Targum zum Hohenlied weist auf die Ähnlichkeit der zukünftigen Erlöser, Bar David und Bar Ephraim mit den früheren Erlösern, Mose und Aaron hin, aber ohne Datierungsevidenz. Der eine stellt Führung (Ben David) dar und der andere Versöhnung (Ben Joseph). Da Ben David nicht ohne Ben Josephs Sühnetod kommen kann, ist letzteres für den gesamten Erlösungsplan von entscheidender Bedeutung. Er steht zu Ben David wie Ephraim zu Juda: zwei gleichberechtigte Champions, einer gefangengenommen und begraben, um wieder aufzustehen, einer am Leben erhalten; aber beide freuen sich gemeinsam in der messianischen Zeit, wenn ihre Rivalität verschwinden wird.

Ist diese Rivalität in Jesu verschwunden? Ist er ein einziger Messias als Sohn Davids und Sohn Josephs?

Bis zu siebziger Jahren des I. Jh. n. Chr. findet man keine Interesse der neutestamentlichen Autoren an der Herkunft Jesu, an seinen Eltern und ihren Namen. Erst Markus erwähnt in seinem Evangelium, daß die Mutter Jesu Maria heißt (vgl. Mk 6,1).

### 3. HERKUNFT JESU

#### 3.1 PAULUS

Der älteste Text des Neuen Testaments, der über die Geburt Jesu spricht, ist der Galatrerbrief des Apostels Paulus. In 4,4–5 steht folgender Text:

ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

<sup>16</sup> vgl. J. Kilgallen, *The Stephen Speech. A Literary and Redactional Study of Acts 7,2–53* (Rome 1976) 54–55.

<sup>17</sup> vgl. W. G. Shin, “Integrated Stories and Israel’s Contested Worship Space: Exod 15.17 and Stephen’s Retelling of *Heilsgeschichte* (Acts 7)”, *New Testament Studies* 64 (2018) 499–502.

<sup>18</sup> vgl. D. C. Mitchell, “Messiah bar Ephraim in the Targums”, *Aramaic Studies* 4 (2006) 225–241. vgl. D. C. Mitchell, “Messiah ben Joseph: A Sacrifice of Atonement for Israel”, *Review of Rabbinic Judaism* 10 (2007) 77–94.



als aber kam die Fülle der Zeit, ausschickte Gott seinen Sohn, geworden aus einer Frau, geworden unter (dem) Gesetz, damit die unter (dem) Gesetz er erkaufe, damit die Sohnschaft wir zurückempfangen.

Paulus nennt keinen Namen der Mutter Jesu. Er sagt nur, daß Jesus aus einer Frau geboren wurde. Den ganzen Mikrokontext von Gal 4,4–5 bilden VV. 1–7. Es geht um die Situation der Juden, die bis zur Geburt des Sohnes Gottes unter (dem) Gesetz waren. Diese Situation vergleicht Paulus mit der Versklavung. Die Juden wurden unter die Elemente der Welt versklavt. Das Gesetz wird auf demselben Niveau als die Elemente der Welt gesehen. Zu diesen Elementen wollen die Galater unter dem Einfluß von Judaizanten zurückkehren (vgl. Gal 4,9).

Mit dem Kommen der Fülle der Zeit schickt Gott seinen Sohn voraus. Der Ausdruck „die Fülle der Zeit“ ist einmalig im Neuen Testament. Warum sollte man eben diese Zeit als „die Fülle der Zeit“ bezeichnen? In der Perikope selbst, wo „die Fülle der Zeit“ vorkommt, hat man den temporalen Satz „als wir waren Unmündige“ (ὅτε ἡμεν νήπιοι), der diese Zeit der Unmündigkeit als die Zeit der Versklavung unter den Elemente der Welt, d.h. unter dem Gesetz sieht. Wenn die Fülle der Zeit kommt, hört die Zeit der Unmündigkeit, d.h. der Versklavung unter die Elemente der Welt bzw. unter den Gesetz auf. Der Sohn Gottes ist gekommen. Sein Kommen ist noch mit zwei Partizipien Aorist beschrieben:

γενόμενον ἐκ γυναικός „geworden aus einer Frau“,  
 γενόμενον ὑπὸ νόμον „geworden unter (dem) Gesetz“.<sup>19</sup>

Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, geworden aus einer Frau. Mit seiner Geburt ist er Untertan des Gesetzes geworden.

Mit zwei Absichten:

ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ „damit die unter (dem) Gesetz er erkaufe“,  
 ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν „damit die Sohnschaft wir zurückempfangen“.

Der Sohn Gottes ist als Mensch und Untertan des Gesetzes gekommen, um diejenigen, die unter dem Gesetz sind, zu erkaufen. Das Verb „erkaufen“ weist auf die Argumentation Pauli in Gal 3,13 hin, wo es steht: „Christos erkaufte uns aus dem Fluch des Gesetzes, geworden für uns (zum) Fluch, denn geschrieben ist: 'Verflucht jeder Hängende am Holz'“. Christus erkauft uns aus dem Fluch des Gesetzes. Dieser Fluch geht an den Christus an (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρρα). Paulus bestätigt die Behauptung

<sup>19</sup> vgl. auch H. Löhr, „Factum ex muliere (Gal 4,4–5). Zu einer These Daniel Boyarins und zur Frage einer adoptianistischen Christologie bei Paulus“, *König und Priester*. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag (Würzburg 2012) 197–198.

mit dem Text Dtn 21,22–23: „Wenn jemand ein Verbrechen begangen hat, auf das die Todesstrafe steht, wenn er hingerichtet wird und du den Toten an einen Pfahl hängst, dann soll die Leiche nicht über Nacht am Pfahl hängen bleiben, sondern du sollst ihn noch am gleichen Tag begraben; denn ein Gehenker ist ein von Gott Verfluchter. Du sollst das Land nicht unrein werden lassen, das der Herr, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt“. Christus ist kein Verfluchter Gottes. Er hat den Fluch des Gesetzes auf sich genommen, der diejenigen, die ein Verbrechen begangen haben, angeht. Der Fluch kann die Beziehung zwischen Christus und Gott nicht bezeichnen, weil er keine persönliche Schuld hat, die ihn verfluchen würde. Er war nur „ein äußerer Fluch“, von innen war er der Sohn Gottes. Er ertrug den Fluch für uns, damit Gott den Fluch in ihm überwand und damit eine gewisse Auslegung der Tora gibt.<sup>20</sup> So kommt Abrahams Segen zu den Heiden, die im Glauben den verheißenen Geist Gottes empfangen. Die Sohnschaft (υιοθεσία) in Gal 4,5 ist äquivalent mit Abrahams Segen (ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ) in Gal 3,14.<sup>21</sup> Eine neue Interpretation der Tora steht offen, für die sogar Ethno-Christen leben können, ohne sich klassische jüdische Identitätsmerkmale wie Beschneidung und Speise- und Reinheitsvorschriften aneignen zu müssen.

### 3.2. SYNOPTIKER

Im Markusevangelium kommt die Mutter Jesu in 6,3 vor. Genauso finden wir im Matthäusevangelium (vgl. 13,55–57a).

<p>Mk 6,3: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσήτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος; καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧ δε πρὸς ἡμᾶς; καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ.</p>	<p>Mt 13,55–57a: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαρίαμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰακώβος καὶ Ἰωσήφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας; καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πάσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσιν; πόθεν οὖν τούτω ταῦτα πάντα; καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ.</p>
<p>Ist nicht dieser der Zimmermann, der Sohn der Maria und Bruder von Jakobos und Joses und Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns? Und sie nahmen Anstoß an ihm.</p>	<p>Ist nicht dieser des Zimmermanns Sohn? Wird nicht seine Mutter genannt Mariam und seine Brüder Jakobos und Joseph und Simon und Judas? Und sind seine Schwestern nicht alle bei uns? Woher also (ist) diesem dieses alles? Und sie nahmen Anstoß an ihm.</p>

<sup>20</sup> vgl. S. Schreiber, *Die Anfänge der Christologie*. Deutungen Jesu im Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn 2015) 92.

<sup>21</sup> vgl. J.-N. Aletti, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*. Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology (Roma 2016) 256.

Markus sagt über Jesus, daß er Zimmermann ist und der Sohn der Maria, und Matthäus, daß er der Sohn des Zimmermanns ist und daß seine Mutter Maria heißt. Matthäus sagt nirgendwo sonst in seinem Evangelium von Jesus, daß er der Sohn eines Mannes ist. Markus sagt nirgendwo, daß Jesus der Sohn eines Mannes ist. Es ist also rätselhaft, warum Matthäus es hier erwähnt. Sein Kindheitsevangelium erzählt von Marias Verlobtem Joseph, aber auch davon, daß Jesus von Maria geboren wurde. Daraus würden wir indirekt schließen, dass es um Joseph und seinen Beruf ging, den Jesus dann übernehmen würde.

Daß Jesus der Sohn Josephs war, wird in Lukas aufgezeichnet (2,27.41.43.48; 3,23) und im Johannesevangelium (1,45; 6,42). Jesus ist also der Sohn Marias, und diese Formulierung ist im Neuen Testament einzigartig. Oft ist es umgekehrt, d.h. in dieser Beziehung zwischen Jesus und Maria wird Maria als Mutter Jesu in den Vordergrund gerückt und genannt (vgl. Mt 13,55; 1,16.18.20; 2,11; Lk 1,31.43; 2,5.7.34; Joh 19,25; Apg 1,14). Johannes erwähnt Jesu Mutter Maria nicht beim Namen. In all diesen Texten wird die Mutterschaft Marias betont.

Die ganze Passage Mk 3,20–35 versucht die Verkündigung Jesu zu rechtfertigen (Mk 1,27). Die Familie Jesu spricht negativ über seine Identität und Autorität. Jesus ist über sich selbst hinaus, d.h. er sei „verrückt“. Jerusalemer Schriftgelehrte behaupten, er habe Beelzebub (3,22). Im Zuge der Errichtung des Reiches Gottes zeugen die Exorzismen Jesu von der konsequenten Machtergreifung Satans und seiner Helfer auf Erden.<sup>22</sup> Ihre schädliche Wirkung auf den Menschen wird nach und nach bis zum endgültigen Machtverlust unterdrückt. Die Bindung des Starken bezieht sich auf Satan (vgl. 3,23.26) und das Wegnehmen seiner Macht. Er ist ein angegriffener und gebundener Wirt. Gleichzeitig wurden ihm sein Eigentum und seine Möbel genommen. Ebenso kann man an Dämonen denken, denen die Macht genommen wurde und sie harmlos werden. Und wir können auch an Menschen denken, die in den Exorzismen Jesu von der Macht Satans befreit wurden. Die Beschlagnahme von Möbeln soll die Ohnmacht des vermeintlich starken Satans verdeutlichen. Der Böse wird zum Opfer „bösen“ Handelns. Der Angriff auf die irdische Macht Satans wird nämlich als Tat eines Verbrechers dargestellt. Jesus raubte Satan das Haus, befreite das Volk von der Macht der Bösen, aber zuvor band er die Starken. Er ist nicht außer sich, von Beelzebub besessen oder im Bund mit Satan, sondern mit dem Geist Gottes ausgestattet (1,10) und handelt daher in der Kraft Gottes. Wer sich gegen Jesus und seine Botschaft entscheidet, sündigt gegen den Heiligen Geist (3,29). Satans Versuchung von Jesus scheiterte (1,12–13). Jesus reinigt seine dämonische Umgebung. Dem vermeintlich Starken steht das wirklich Starke gegenüber. Dies zeigt uns den Regierungswechsel

---

<sup>22</sup> vgl. S. Schapdick, „Der gebundene Starke (Mk 3,27) als markinisches Programm einer Umwertung der Werte“, *Biblica* 95 (2014) 559.

auf der Erde. Vor dem, der mit dem Geist Gottes ausgestattet ist, zerfällt jede Macht Satans. Wo Jesus erscheint, sind Satans Hände gebunden. Durch seine Exorzismen ist Jesus kein Verbündeter Satans. Satan ist gebunden und hilflos. Dies zeigt die Absurdität jeder Verbindung zwischen Jesus und Satan.

In Mk 3,31 geht es um die Perikope 3,31–35.<sup>23</sup> Die Mutter und die Brüder Jesu kommen. Der Grund ihres Kommens ist die Gerede davon, dass Jesus einen unreinen Geist hat (3,30). Sie suchen ihn und bleiben draußen und haben jemanden beauftragt, Jesus zu rufen. Um ihn herum saß eine Menschenmenge. Und es wurde Jesus gesagt, dass seine Mutter und seine Brüder ihn suchten, was Jesu Frage zu seiner Mutter und seinen Brüdern entsprach. Jesus identifiziert diejenigen, die um ihn herum saßen, mit seiner Mutter und seinen Brüdern. Die Mutter und die Brüder werden in diesen wenigen Versen viermal erwähnt. Den Abschluss bedeutet, dass Jesus Mutter, Bruder, Schwester mit jenen identifiziert, die den Willen Gottes tun. Dies sind neue Familienbeziehungen, die Jesus unter der Bedingung erschafft und fordert, den Willen Gottes zu tun.

Jesus wurde als Gegner der allgemein anerkannten Lebens- und Glaubensform wahrgenommen, wie es bereits von seinen Verwandten und Schriftgelehrten geäußert wurde (3,20–35).<sup>24</sup> Ihnen zufolge ist Jesus jemand, der außerhalb der religiösen und sozialen Ordnung steht. Einerseits widersetzt er sich der ihm gesellschaftlich zugewiesenen Rolle in seiner Familie (vgl. 3,21.31–35), andererseits unterwirft er sich nicht dem Urteil der theologischen Professionalität der Schriftgelehrten (vgl. 3,22). In diesem Sinne ist Jesus eine Art Gesetzloser und Entarteter. Aber das Reich Gottes bringt eine Umkehr der Wertschätzung und des Sehens mit sich, so dass sich tatsächlich alle, die Jesus so betrachten, als Gegner Gottes erweisen. Jesu rettendes Werk steht im Dienst derer, die dieser Errettung bedürfen. Der Kampf gegen das Böse ist mit seiner Verkündigung des Reiches Gottes verbunden.

Am Ende scheint sich Jesu kriminelles Auftreten gegen Satan zu bestätigen, denn er selbst wurde als Verbrecher verhaftet und zusammen mit ihnen gekreuzigt (vgl. Mk 14,48; 15,27). Was die Dämonen bereits erkannt haben, bestätigt der römische Hauptmann: „Wahrlich, dieser Mann war der Sohn Gottes“ (Mk 15,39; vgl. 3,11). Der Verbrecher wurde zum Sohn Gottes erklärt, wie der römische Kaiser, der ein *divi filius* war.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> vgl. M. Hasitschka, „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? (Mk 3,33). Maria und die Familie Jesu“, *Bibel und Kirche* 68 (2013) 196–202.

<sup>24</sup> vgl. S. Schapdick, „Der gebundene“, 564.

<sup>25</sup> vgl. S. Schreiber, *Die Anfänge*, 42–43.

### 3.3. KINDHEITSGESCHICHTEN DER EVANGELIEN

Die Kindheitsgeschichten der Evangelien erwähnen Joseph und Maria als Eltern Jesu: Mt 1,16.18.19.20.24; 2,11.13.14.19.20.21 und Lk 1,27.30.34.38.39.41.43.46.56; 2,4.5.16.19.33.34.48.51.

Die Genealogie von Matthäus skizziert Joseph auf, den Ehemann von Maria (1,16). Maria war mit ihm verlobt (1,18) und war seine Frau (1,20.24). Sie ist die Mutter Jesu Christi (1,18; 2,11.13.14.20.21). Lukas sagt, dass Maria mit ihrem Mann Joseph verlobt und Jungfrau war (1,27.34; 2,5.34). Maria ist die Mutter Jesu und des Herrn (1,31.43; 2,48.51). Joseph ist der Vater von Jesus (2,48). Lk 2,27 erwähnt die Eltern Jesu (vgl. 2,41. 43).

Der Heilige Geist ist derjenige, durch den Maria empfangen hat (Mt 1,18; Lk 1,35).

Wir fragen uns, warum die Empfängnis von Jesus so erzählt wird, wenn er doch schon als Christus und als Herr erwähnt wird?

Hier sollten wir nach dem Alten Testament greifen, genauer gesagt nach Jesaja 7,14. LXX spricht hier von der Jungfrau: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουηλ. Der Text über die Jungfrau erwähnt auch den Namen des Sohnes, den sie gebären wird, Emanuel.<sup>26</sup> Dieser Text des Jesaja stellt die jungfräuliche Geburt des Heilsbringers nach hellenistischem Verständnis im ägyptischen Alexandrien dar.<sup>27</sup> Dieser Vers spricht nämlich von einer Frau, die Jungfrau ist, aber schwanger werden und gebären wird, also ist Emanuel ihr Erstgeborener. Dieser Name hilft uns zu erkennen, dass der Autor diesen Namen sehr leicht mit Jesus verbunden haben könnte, der bereits als der auferstandene Herr ist und als solcher einen Platz neben dem Herrgott einnimmt. Aus diesem Glauben könnte man auf die Idee kommen, daß Maria als Jungfrau, ohne sexuellen Akt, „Gott mit uns“<sup>28</sup> empfangen und geboren hat, und dabei stellte ihre Mutterschaft ihre Jungfräulichkeit nicht in Frage. Gottes Initiative und seine schöpferische Empfängniskraft werden betont.

Der Hintergrund des Denkens von LXX über die Jungfräulichkeit kann der Mythologie entnommen werden, d. h. über den Gott Äon, der aus der Jungfrau Kore geboren wurde.<sup>29</sup> Mit ihm kommt die Zeit der Erlösung und signalisiert damit den Lesern vor allem die Bedeutung des Kindes Emanuel als kommenden Retter noch vor der Beschreibung seiner wundersamen Fähigkeiten, und betont die Erfüllung der alten Pro-

<sup>26</sup> vgl. A. Vögtle, *Unnötige Glaubensbarrieren*. Neutestamentliche Texte und ihre Glaubensaussagen (Stuttgart 1998) 133.

<sup>27</sup> vgl. H. Irsigler, *Vom Adamsohn zum Immanuel*. Gastvorträge Pretoria 1996 (St. Ottilien 1997) 145.

<sup>28</sup> vgl. H. Simian-Yofre, *Testi isaiani dell'Avvento*. Egesi e liturgia (Bologna 1996) 181–182.

<sup>29</sup> vgl. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (Göttingen 1998) 323.

phezeiung in Bezug auf ihre Gegenwart.<sup>30</sup> Ein solches Verständnis des Textes von Jes 7 muß die erste christliche Gemeinde gehabt haben, die dieses Kapitel nutzte, um das Ereignis Christi zu interpretieren (vgl. Mt 1,21–23; Lk 1,31). Weiter dachte man so, dass Jesus gezeugt wurde, das heißt durch den Heiligen Geist von Gott geboren wurde. Es schreibt nämlich Mt 1,20: „Während er aber dieses dachte, siehe, ein Engel (des Herrn) im Traum erschien ihm, sagend: Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, anzunehmen Maria als deine Frau; denn das in ihr Gezeugte (γεννηθῆναι) ist aus heiligem Geist“.<sup>31</sup> Dieser Text von Matthäus und das Verb γεννάω erinnern uns an das Lied von Mose im Deuteronomium (LXX) und die Rede über Israel, das Gott geboren hat: „Gott, der dich gezeugt hat (τὸν γεννήσαντά σε), hast du verlassen und vergessen den Gott, der dich großzog“ (32,18).<sup>32</sup>

Außerdem kommt das Verb γεννάω auch in Lukas 1,35 vor und bezieht sich auch in Apg 13,33 auf Jesus, wo Ps 2,7 zitiert wird: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt“. Dieses Zitat aus dem Psalm in der Apostelgeschichte spricht von der Auferstehung Jesu.<sup>33</sup> Das Geheimnis der Geburt Jesu wird im Lichte der Ostererfahrung und mit Hilfe des Alten Testaments geklärt, da die Christen bereits einen lebendigen Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, hatten.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> vgl. M. Rösel, „Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta“, *Jahresbuch für Biblische Theologie* 6 (1991) 150s. Auch J. Cazeaux, „Prince de paix (Isaïe, chapitres 6 à 12)“, *Communio* 43 (2018) 20.

<sup>31</sup> vgl. A. Wucherpfennig, „Leitbild“, 17–18: „Matthäus schreibt hier den Beginn seiner biographischen Erzählung von Jesus als eine Parodie mit vielen Elementen aus den Väter- und Moseüberlieferungen. Besonders viel hat Josef mit seinem alttestamentlichen Namenspatron gemeinsam: Wie der alttestamentliche Josef träumt der neutestamentliche Josef, wenn auch ganz anders. Träume mit einer klaren Botschaft und keine allegorischen, die erst noch der Deutung bedürfen. Mit dem alttestamentlichen Josef, der sich nicht zu Putifars Frau gesellt hatte (Gen 39,7–18), teilt der neutestamentliche Josef die Keuschheit, aber wiederum ganz anders: er heiratet eine Frau, deren Kind nicht von ihm stammt. Mit dem alttestamentlichen Josef teilt der neutestamentliche schließlich auch das Schicksal eines Flüchtlings im fremden Land. Aber ganz anders als der alttestamentliche Josef macht der neutestamentliche Josef keine Karriere großen Stils am fremden Herrscherhof, seine Geschichte im Evangelium endet in dem winzigen Nazaret.“

<sup>32</sup> vgl. B. D. Crowe, „The Song of Moses and Divine Begetting in Matt 1,20“, *Biblica* 90 (2009) 47–58.

<sup>33</sup> vgl. R. F. O'Toole, *Luke's Presentation of Jesus: A Christology* (Roma 2008) 87: „Finally, Luke in Acts 2:25–36; 13:34–37 (cf. Ps 15LXX) relates Jesus' resurrection to his descent from David; and upon careful reflection, one must admit that Luke 1:32–33 interrelate Jesus' sonship, the throne of David his father, and a kingdom which will last forever. However, such a statement implies that Jesus will be raised from the dead; otherwise, he cannot reign forever, nor could his kingdom last forever. Further, in Acts 13:33 Luke writes of Jesus as 'Son' with the words of the Davidic Ps 2. Consequently, Acts 13:32–33 speaks of Jesus the Son of God and descendant of David whose resurrection fulfills God's promise to our forbearers.“ Vgl. auch J. PICHLER, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte*. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien (Innsbruck – Wien 1997) 173–180.

<sup>34</sup> vgl. W. Bösen, *In Betlehem geboren*. Die Kindheitsgeschichten der Evangelien (Freiburg – Basel – Wien 1999) 125.

#### 4. DIE FÜLLE DER ZEIT

Die Fülle der Zeit kann durch den Begriff Äon ersetzt werden.<sup>35</sup> Wenn man also von der Fülle der Zeit spricht, sollte man wohl die Idee der Geburt des Gottes Äon im Hinterkopf behalten. Wie schon gesagt, wurde er von der Göttin Kore (Persephone = Isis) geboren. Epiphanie von Salamis am Ende des 4. Jh. n. Chr. berichtet, daß noch zu seiner Zeit in Alexandrien in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar die Geburt des Äon aus der Jungfrau Kore gefeiert wurde. Diese Geburt fand in einem unterirdischen Raum im Koreion statt, dem Tempel der Göttin Kore. Es gab eine hölzerne Statue des Äon, die im Morgengrauen in einer Prozession mit fünf goldenen Kreuzen herumgetragen wurde, während die ganze Nacht Hymnen gesungen wurden (vgl. Adv. Haer. II, 22,7f).<sup>36</sup> Hier ist der Text:

„In der Tat sind diejenigen, die dem Götzenkult arglistig vorstehen, gezwungen, einen Teil der Wahrheit zu bekennen, und feiern vielerorts in betrügerischer Weise ein sehr großes Fest ausgerechnet in der Epiphaniennacht, um die Götzendiener, die ihnen glauben, dazu zu verleiten, auf den Schwindel zu hoffen und nicht die Wahrheit zu suchen. Zuallererst veranstalten sie in Alexandrien ein Fest im sogenannten Koreion, einem riesigen Tempel, nämlich dem heiligen Bezirk von Kore. Sie bleiben die ganze Nacht wach und singen Hymnen auf das Idol, begleitet von Flöten. Sie halten es die ganze Nacht durch, und nach dem Hahnenschrei Fackelträger in einen unterirdischen Schrein hinabsteigen und eine Holzstatue hervorbringen, die nackt auf einer Sänfte sitzt und ein mit Gold eingelegetes Kreuzsiegel auf der Stirn und zwei weitere solcher Siegel an beiden Händen trägt sowie zwei weitere auf den Knien selbst, wodurch insgesamt fünf Siegel mit Gold geprägt sind. Sie tragen die Statue zu Flöten, Pauken und Hymnen siebenmal im Kreis um die Mitte des Tempels und tragen sie so genüsslich zurück an den Ort unter der Erde. Gefragt, was der Ritus bedeutet, sagen sie: „Heute zu dieser Stunde hat Kore (was die Jungfrau bedeutet) Äon gezeugt“.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> vgl. J. Mittelstraß, „Zeitformen des Lebens: Philosophische Unterscheidungen“, *Alter und Altern: Ein interdisziplinärer Studientext zur Gerontologie* (Berlin – New York 1994) 397: „Aion (αἰών), das heißt Leben, erfüllte Zeit, bildet die Ewigkeit ab, die das Wesen eines idealen Kosmos (das Wesen seiner Idee im Platonischen Sinne) ist, die 'bewegte' Zeit (χρόνος) bildet den Aion ab“. H. M. Keizer, „'Eternity' Revisited. A Study of the Greek Word αἰών“, *Philosophia Reformata* 65 (2000) 71: „Greek *aiôn* and biblical *aiôn* ('olâm) fit together in the meaning of 'entirety of time', each bringing in its own perspective. *Aiôn*, 'entirety of time', is more than just time going on: it is time made into a meaningful whole.“

<sup>36</sup> vgl. J. Fossum, „The Myth of the Eternal Rebirth. Critical Notes on G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*“, *Vigiliae Christianae* 53 (1999) 306.

<sup>37</sup> Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*. Zweiter Band. Panarion Haer 34 – 64 (hrsg. K. Holl) (Leipzig 1922) 285–286: καὶ γὰρ καὶ μέρος τι τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι ὁμολογεῖν οἱ τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἀρχηγέται καὶ ἀπατηλοὶ εἰς τὸ ἐξαπατῆσαι τοὺς πεισθέντας αὐτοῖς εἰδωλόλατρες ἐν πολλοῖς τόποις ἑορτὴν μεγίστην ἄγουσιν ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ τῶν Ἐπιφανείων, εἰς τὸ ἐπὶ τῇ πλάνῃ ἐλπίσαντας μὴ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν. πρῶτον μὲν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ

Das Motiv für die Geburt eines Kindes ist weit verbreitet; hat offensichtlich einen großen psychologischen Einfluß. Das Bild eines Neugeborenen symbolisiert Zukunftschancen und ebnet den Weg für einen Persönlichkeitswandel. Das Bild eines Kindes ist daher voller Potenzial. Obwohl er noch ein Kind war, wurde Dionysos von Zeus ordiniert, über alle Götter zu herrschen.<sup>38</sup> Dies erklärt die Popularität des Namens „neuer Dionysos“, der zu Beginn der christlichen Ära von vielen Herrschern angenommen wurde. Die Herrscher prägten auch mit Legenden des Äon, der Ewigkeit (Aeternitas) Geld etc., um zu verdeutlichen, daß ihre Herrschaft eine neue Ära einläutete, die von der Freude des goldenen Zeitalters geprägt war, mit der heilbringende, fast himmlische Lebensbedingungen in die Welt entstanden sind.<sup>39</sup> Im Kontext der Synekdoche *Pax Augusta*, die im *kollektiven* und kulturellen Gedächtnis des Römischen Reiches präsent ist, erhält die Verkündigung des Engels eine christologisch-historisch-heilsame Bedeutung: Jesus Christus als der fleischgewordene Logos läutet nun ein neues Äon ein, „wenn die Zeit erfüllt“, den universellen Frieden des Reiches Gottes.<sup>40</sup>

## 5. SCHLUß

„Die Fülle der Zeit“ drückt mehr aus als ein Stop oder das Ende der Zeit, bedeutet die Reife, die sie erreicht hat.<sup>41</sup> Es ist nicht das Ende der Zeit, nur das Ende einer Zeit. Gal 4,4–5 beschreiben nicht das Ende einer Periode, sondern die tiefgreifende Transformation der menschlichen Zeit, die mit der Geburt und dem Erwerb der endgültigen Identität beginnt: die Wiederholung des Partizips *γενόμενος* und des Substantivs *υιοθεσία* unterstreicht das.

---

Κορείω <οὔ>τω καλουμένω· ναὸς δὲ ἐστὶ μέγιστος τοῦτέστιν τὸ τέμενος τῆς Κόρης. ὄλην γὰρ τὴν νύκτα ἀγρυπνήσαντες ἐν ἄσμοσι τισὶ καὶ αὐλοῖς τῷ εἰδώλῳ ἄδοντες καὶ παννυχίδα διατελέσαντες μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρυόνων κλαγγὴν κατέρχονται λαμπαδηφόροι εἰς σηκόν τινα ὑπόγειον καὶ ἀναφέρουσι ξοάνον τι ξύλινον <ἐν> φορείῳ καθεζόμενον γυμνόν, ἔχον σφραγίδα τινὰ σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου διάχρυσον καὶ ἐπὶ ταῖς ἑκατέραις χερσὶν ἄλλας δύο τοιαύτας σφραγίδας καὶ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς δυοῖν γονάτοις ἄλλας δύο, ὁμοῦ δὲ [τάς] πέντε σφραγίδας ἀπὸ χρυσοῦ τετυπωμένας, καὶ περιφέρουσιν αὐτὸ τὸ ξοάνον ἐπτάκις κυκλώσαντες τὸν μεσαιτάτον ναὸν μετὰ αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ ὕμνων καὶ κωμῶσαντες καταφέρουσιν αὐτὸ αὐθις εἰς τὸν ὑπόγειον τόπον. ἐρωτάμενοι δὲ ὅτι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα.

<sup>38</sup> vgl. J. Fossum, „The Myth“, 314.

<sup>39</sup> vgl. S. Schreiber, *Die Anfänge*, 35.

<sup>40</sup> vgl. H. Sproll, „Imperium sine fine dedi“ (Verg., Aeneis 1,279) die Referenz auf die 'Pax Augusta' als oikumenisches Theologumenon und als universale Ordnungsidee des 'novus ordo' des 'princeps': vom Weltgedicht der Augusteer zum heilsgeschichtlichen Deutungsparadigma der Kirchenväter“, *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 108 (2014) 357–380.

<sup>41</sup> vgl. J-N. Aletti, „Une lecture de Ga 4,4–6: Marie et la plénitude du temps“, *Marianum* 50 (1988) 415–416.



Das gleiche wird von Christus gesagt, der ein Untertan des Gesetzes wurde. Er erlöst uns vom Fluch des Gesetzes. Dieser Fluch gilt für das Kreuz Christi. Es verschafft uns somit eine göttliche Sohnschaft. Und hier sprechen wir über Abraham und das Heilversprechen, das durch ihn allen Nationen gegeben wurde (vgl. Gal 3,14).<sup>42</sup> Es ist in Christus erfüllt.

Ich würde sagen, daß dieser soteriologische Aspekt der Geburt Jesu „aus einer Frau“ (Gal 4,4) und seines Todes am Kreuz entscheidend ist. Der Tod Jesu, insbesondere aber seine Auferstehung, offenbart uns seine wahre Identität als Sohn Gottes. Wir orientieren uns daher am Verb ἐξαγοράζειν.<sup>43</sup>

In der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels stellt sich die Frage nach dem Überleben des Judentums, in dem auch Christen existieren. In der frühen Kirche wurde ziemlich klar, daß der Tempel und das alte Kultsystem durch den rettenden Tod und die Auferstehung Jesu Christi übertroffen wurden. Für die Gläubigen übernahm Jesus alle Funktionen des alten Tempels und Kultes. Er ist der Ort, an dem Gläubige Gott begegnen. Dies drückt sich in der sog. Reinigung des Tempels aus (vgl. Joh 2,19–22).<sup>44</sup> Jesus erscheint als Jude am Ende des zweiten Tempels.<sup>45</sup>

Die Rede vom Haus des Starken (vgl. Mk 3,25.27) zeigt, daß die jüdische Institution durch die Hausgemeinschaft der Jünger Jesu ersetzt wurde (vgl. Mk 3,31–35).<sup>46</sup> Es ist nicht möglich, Jesus in das Haus seiner Mutter, seiner Brüder und Schwestern zurückzubringen (vgl. Mk 6,4).

Die Kindheitsgeschichten der Evangelien erzählen uns von Maria, der Mutter Jesu, und beziehen sich dabei auf Jesaja 7,14. Laut Septuaginta zeigt dieser Text, daß er ein theologisch durchdachtes Zeugnis ist, um in einer neuen Situation alte Prophezeiungen an Israel zu sprechen, d.h. der christlichen Gemeinschaft wahre Identität zu geben. Außerdem tauchen Traditionen aus der nichtjüdischen Welt auf. Um die erwartete Heilszeit als wahrhaft neue Weltzeit zu erkennen, die alles transzendiert, greift man nach der jungfräulichen Geburt des Gottes Äon. Dies signalisiert Lesern, die diese Tradition kennen, die Bedeutung vom neugeborenen Kind (Emanuel/Jesus), das als Retter kommt (vgl. Mt 1,21–23; Lk 1,31). Und es geht nicht nur um Geburt, sondern auch

<sup>42</sup> vgl. M. Vidović, „Abrahamov lik u argumentiranju spasenja po vjeri u poslanici Galaćanima“, *Bogoslovska smotra* 73 (2003) 545–557. M. Vugdelija, „Svjedočanstvo Pisma za Abrahamovo opravdanje vjerom (Rim 4,1–25)“, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 645–648.

<sup>43</sup> vgl. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*. Nuova versione, introduzione e commento (Milano 2000) 86–88.

<sup>44</sup> vgl. M. Cifrak, „Mesija – graditelj Hrama (Iv 2,13–22)“, *Bogoslovska smotra* 85 (2015) 465–484.

<sup>45</sup> vgl. W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit* (Stuttgart 2010) 22.

<sup>46</sup> vgl. E. Della Corte, „La casa fraternità nel Vangelo secondo Marco“, *Annuncio del Vangelo e percorsi di chiesa. Le vie della povertà, dell’alterità e della bellezza* (Napoli 2005) 182–186.

um Tod und Auferstehung. Ebenso wurde Dionysos-Äon in seine unterirdische Höhle gebracht.<sup>47</sup> Er taucht wieder aus der Dunkelheit auf.

Jesus als Messias ist Sohn Davids, aber auch Sohn Josephs nach den Evangelien.

Am Ende des zweiten Tempels wird die Frage nach Jesus gestellt. Es war daher notwendig, im Hinblick auf das ganze Erlösungswerk, das mit seiner Geburt beginnt und mit seinem Tod oder seiner Auferstehung endet, auf seine Eltern Maria und Joseph zu schauen. Die Fülle der Zeit besteht aus Jesu Geburt, Mission und Erlösungswerk.

## LITERATUR

- Aletti, J.-N., „Une lecture de Ga 4,4–6: Marie et la plénitude du temps”, *Marianum* 50 (1988) 408–421.
- —, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*. Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology, Roma 2016.
- Biddle, M. E., „Dominion Comes to Jerusalem: An Examination of Developments in the Kingship and Zion Traditions as Reflected in the Book of the Twelve with Particular Attention to Micah 4–5”, *Perspectives on the formation of the Book of the Twelve*. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights (Berlin – Boston 2012) 253–267.
- Bösen, W., *In Betlehem geboren*. Die Kindheitsgeschichten der Evangelien, Freiburg – Basel – Wien 1999.
- Cazeaux, J., „Prince de paix (Isaïe, chapitres 6 à 12)”, *Communio* 43 (2018) 19–27.
- Cifrak, M., „Mesija – graditelj Hrama (Iv 2,13–22)”, *Bogoslovska smotra* 85 (2015) 465–484.
- Crowe, B. D. „The Song of Moses and Divine Begetting in Matt 1,20”, *Biblica* 90 (2009) 47–58.
- Della Corte, E., „La casa fraternità nel Vangelo secondo Marco”, *Annuncio del Vangelo e percorsi di chiesa*. Le vie della povertà, dell’alterità e della bellezza (Napoli 2005) 173–237.
- Dugandžić, I., „Isus veći od Abrahama (Iv 8,30–58). Mjesto i uloga Abrahama u Ivanovu evanđelju”, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 573–594.
- Ebach, J., „Josef und Josef. Biblische Konfigurationen“, *Bibel und Kirche* 70 (2015) 2–7.
- Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*. Zweiter Band. Panarion Haer 34 – 64 (hrsg. K. Holl), Leipzig 1922.
- Förster, H., „Die Begegnung am Brunnen (Joh 4,4–42) im Licht der 'Schrift': Überlegungen zu den Samaritanern im Johannesevangelium“, *New Testament Studies* 61 (2015) 201–218.
- Fossum, J., „The Myth of the Eternal Rebirth. Critical Notes on G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*”, *Vigiliae Christianae* 53 (1999) 305–315.
- Hasitschka, M., „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? (Mk 3,33). Maria und die Familie Jesu“, *Bibel und Kirche* 68 (2013) 196–202.
- Irsigler, H., *Vom Adamsohn zum Immanuel*. Gastvorträge Pretoria 1996, St. Ottilien 1997.

<sup>47</sup> vgl. J. Fossum, „The Myth”, 315.

- Karrer, M., *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998.
- Keizer, H. M., “‘Eternity’ Revisited. A Study of the Greek Word *aivw,n*”, *Philosophia Reformata* 65 (2000) 53–71.
- Kessler, R., „Micha. Die Mitte des Zwölfprophetenbuches“, *Bibel und Kirche* 68 (2013) 20–24.
- Kilgallen, J., *The Stephen Speech. A Literary and Readctional Study of Acts 7,2–53*, Rome 1976.
- Löhr, H., „Factum ex muliere (Gal 4,4–5). Zu einer These Daniel Boyarins und zur Frage einer adoptianistischen Christologie bei Paulus“, *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. Festschrift für Claus-Peter März zum 65. Geburtstag* (Würzburg 2012) 191–206.
- Mitchell, D. C., “Firstborn *Schor* and *Rem*: A Sacrificial Josephite Messiah in *1 Enoch* 90.37–38 and Deuteronomy 33.17”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15 (2006) 211–228.
- —, “Messiah bar Ephraim in the Targums”, *Aramaic Studies* 4 (2006) 221–241.
- —, “Messiah ben Joseph: A Sacrifice of Atonement for Israel”, *Review of Rabbinic Judaism* 10 (2007) 77–94.
- Mittelstraß, J., „Zeitformen des Lebens: Philosophische Unterscheidungen“, *Alter und Altern: Ein interdisziplinärer Studientext zur Gerontologie* (Berlin – New York 1994) 386–407.
- O’Toole, R. F., *Luke’s Presentation of Jesus: A Christology*, Roma 2008.
- Penna, R., „Tempo e storia: la novità della concezione neotestamentaria“, *Ricerche storico-bibliche* 31 (2019) 63–91.
- Pichler, J., *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisischen Antiochien*, Innsbruck – Wien 1997.
- Pummer, R., “Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 18 (2020) 77–99.
- Rofé, A., “Messianic Expectations in the Book of Twelve”, *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (Leuven – Paris – Bristol CT, 2018) 261–271.
- Rösel, M., „Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta“, *Jahresbuch für Biblische Theologie* 6 (1991) 135–151.
- Sals, U., „Mütterüberraschung. Rebekka und Rahel als unsichtbare Verkörperung biblischer Themen“, *Bibel und Kirche* 66 (2011) 15–18.
- Schapidick, S., „Der gebundene Starke (Mk 3,27) als markinisches Programm einer Umwertung der Werte“, *Biblica* 95 (2014) 546–569.
- Schreiber, S., *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2015.
- Shin, G. W., “Integrated Stories and Israel’s Contested Worship Space: Exod 15.17 and Stephen’s Retelling of *Heilsgeschichte* (Acts 7)”, *New Testament Studies* 64 (2018) 495–513.
- Simian-Yofre, H., *Testi isaiani dell’Avvento. Esegisi e liturgia*, Bologna 1996.
- Sproll, H., „Imperium sine fine dedi’ (Verg., Aeneis 1,279) die Referenz auf die ‘Pax Augusta’ als oikumenisches Theologumenon und als universale Ordnungsidee des ‘novus ordo’ des ‘princeps’: vom Weltgedicht der Augusteer zum heilsgeschichtlichen Deutungsparadigma der Kirchenväter“, *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 108 (2014) 357–380.
- Stegemann, W., *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010.
- Theissen, G., „Kulturanthropologie – ein Korrektiv der Kulturtheologie? Zur theologischen Bedeutung kulturanthropologischer Exegese“, *Evangelische Theologie* 68 (2008) 405–414.

- Vanhoeye, A., *Lettera ai Galati*. Nuova versione, introduzione e commento, Milano 2000.
- Vidović, M., „Abrahamov lik u argumentiranju spasenja po vjeri u poslanici Galaćanima”, *Bogoslovska smotra* 73 (2003) 533–575.
- Vögtle, A., *Unnötige Glaubensbarrieren*. Neutestamentliche Texte und ihre Glaubensaussagen, Stuttgart 1998.
- Vugdelija, M., „Svjedočanstvo Pisma za Abrahamovo opravdanje vjerom (Rim 4,1–25)”, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 633–694.
- Weingart, K., „Eine zweite Chance für Israel? Gericht und Hoffnung in Hos 3,1–5“, *Biblica* 97 (2016) 342–359.
- Wucherpennig, A., „Leitbild einer neuen Männlichkeit. Die Darstellung Josefs in Mt 1 – 2“, *Bibel und Kirche* 70 (2015) 14–18.
- Yuval, I. J., *Zwei Völker in deinem Leib*. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, Göttingen 2007.

Sándor ENGHY

**GRAMMATICAL SOLUTIONS OF THE EPISTLE OF PAUL  
TO THE GALATIANS: THE TEXT OF THE SEPTUAGINT AND  
THE OLD TESTAMENT**

---

The Epistle to the Galatians contains quite a few quotations from the Old Testament related to the Septuagint. Silva speaks about ten, which follows the Epistle to the Romans regarding the length of the Pauline letters. Although there is more in 1 Corinthians than in the Epistle to the Galatians, those fifteen regarding the 437 verses of the 1 Corinthians are from a letter, which is three times as long as the Epistle to the Galatians with 149 verses.<sup>1</sup>

1. If we examine the Old Testament<sup>2</sup> references of the Greek Bible, which is in our hands, in 41 cases, the Greek text of the Epistle to the Galatians can be related to the Old Testament, and the first of these is Gal 1,15<sup>3</sup>. The Greek text ἐκ κοιλίας μητρός μου found here occurs only in this place in the New Testament, but five times in the Old Testament, as translated by the Septuagint:

ἐκ κοιλίας μητρός μου – Judges 16,17

ἐκ κοιλίας μητρός μου – Ps 1,21

ἐκ κοιλίας μητρός μου – Ps 70,6

ἐκ κοιλίας μητρός μου – Job 1,21

ἐκ κοιλίας μητρός μου – Isa 49,1.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> “With at least ten formal citations in six chapters, Galatians is second only to Romans, proportionately speaking, in its explicit appeals to Scripture (1Cor. has some fifteen quotations, but this document is about three times as long: 437 verses as opposed to 149 in Gal.)” – Silva, M.: Galatians in: Beale, G. K. Carson, D. A: Commentary on the New Testament use of the Old Testament Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, Apollos, 2007. 785–812, 785.

<sup>2</sup> Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, C. M. Metzger, B. M. Strutwolf, H. (Hrsg): *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece* 28., revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, 579. 580. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589.

<sup>3</sup> *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece* 28., 579.

<sup>4</sup> ἐκ κοιλίας μητρός μου – 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 5.5.

Interestingly, the text ἐκ κοιλίας μητρός μου in the case<sup>5</sup> of Judges 16,17 is written so only in the text of Codex Alexandrinus, in the text of Codex Vaticanus can be read ἀπὸ κοιλίας μητρός μου so Paul chooses the later text, not the former. The reason is apparent: only in this way could the New Testament Greek text come into contact with the context of the Old Testament texts.

The possibility of this is also created by choice of the text of the Septuagint since we can find in the Göttingen edition<sup>6</sup> among others the text ἐκ γαστρὸς. In the course of examining the text it comes to light, that the choice of ἐκ γαστρὸς μητρός μου would have opened up to completely different contexts, but not to Isaiah, because ἐκ γαστρὸς μητρός μου is not included by Isaiah, consequently either the specific mission of the Lord's servant to the peoples:

ἐκ γαστρὸς μητρός μου (Psalms 38,13)

ἐκ γαστρὸς μητρός μου (Job 31,18).<sup>7</sup>

Perhaps it is even vital here in terms of the importance of the text's choice that the first two texts do not use καλέω,<sup>8</sup> so for the Pauline text, regarding the notion of calling, they could not make a bridge between the Old Testament and New Testament.

From these contexts therefore Isaiah stands out, at whom the phrase καλέω in connection with ἐκ κοιλίας μητρός μου appears uniquely in the Old Testament, just as in Paul's the writings:

ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν (Isa 49,1)

ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας (Gal 1,15).<sup>9</sup>

The essence of Paul's calling is articulated here, according to which his mission is the same as that of the Lord's servants in the history of Israel. There is no doubt that the suffering servant from the book of Isaiah is the closest to him, as shown in the wording

<sup>5</sup> Rahlfs, A. (Ed.): Septuaginta : id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes Stuttgart, Volumen I. II., Württembergische Bibelanstalt, [1971, ©1935], Volumen I, XXXII.472.; Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* 28., 799.

<sup>6</sup> „ἐκ γαστρος εκαλεσε(ν) με (-σα σε 613) και 86 (om. και) οII L ``-233<sup>c</sup> 403 Sy1 Tht. Hi. = M | μητρός] πατρος 407 | om. μου2<sup>o</sup> cI | ἐκάλεσε- σα V II 49 239 613 Eus. ed.; + με 449 544 Or. IV 27” – Ziegler, J. (Ed.): Vetus Testamentum Graecum, *Isaias* (Vol. XIV), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 304.

<sup>7</sup> „ἐκ γαστρὸς μητρός μου” – LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1)

<sup>8</sup> „καλέω, κλησικ, κλητός” – LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1)

<sup>9</sup> „ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας” – Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-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 2.6; ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν – LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1)

of the text, but the Greek Bible also sees the case of Jeremiah<sup>10</sup> in terms of content as belonging here. Paul's text does relate to Jeremiah, though not as close as to Isaiah:

ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν (Isa 49,1)

ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας (Gal 1,15)

πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε (Jer 1,5)<sup>11</sup>

Although the relationship of Paul's text with Jeremiah is loose, the broader context with the reference shows Paul's intention. Paul sees his mission as part of the history of Israel; that is, he is not only a servant of the Lord, it is his duty as a servant of the Lord, as the light of the nations, that the salvation of the Lord may pass through him to the ends of the earth, and he has the same prophetic ministry among the nations as his predecessors throughout the history of Israel:

εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (Isa 49,6)

προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε (Jer 1,5)

ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, (Gal 1,16).<sup>12</sup>

In this ministry, Paul is not simply a Pharisee, as he calls himself (Acts 23, 6), but one whom God has set apart for the gospel. In this context, Paul uses the ἀφορίζω<sup>13</sup> (Gal 1,16-Rom 1, 1) in two places, as a pun, to define his separation:

ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, (Rom 1,1)

ἀφορίας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας (Gal 1,15)<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* 28., 579.; "echoes the Old Testament texts that describe the setting apart of the prophet Jeremiah and the suffering servant of Isaiah (Jer 1:4; Isa 49:1–6)... Evidently Paul felt that those texts from the history of Israel expressed his own sense of being chosen and pressed into service by God's overcoming grace." – George, T.: *Galatians* (electronic ed.). Vol. 30. Logos Library System; The New American Commentary Nashville: Broadman & Holman Publishers. 2001, c1994, 117.

<sup>11</sup> ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν – LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1); ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T); Jer.1:5 – LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1)

<sup>12</sup> Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5919 of 7968; LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25259 of 28971 Verse 25567 of 28971

<sup>13</sup> ἀφορίζω ...,to select one pers. out of a group for a purpose, set apart, appoint" – 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. 158.

<sup>14</sup> Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 4777 of 7968; „ἀφορίας, in the same sense as in Rom. 1:1, where Paul speaks of himself as 'set apart (ἀφωρισμένος) for the gospel of God'. It is just conceivable that Paul has at the back of his mind the basic sense of 'Pharisee'... In Paul's view, it was for others to take up the servant's mission to Israel, but he knew himself called to fulfil that part of the Servant's vocation which involved the spreading of God's saving light among the Gentiles, near and far, as he indicates in the words which follow." – Bruce, F. F.: *The Epistle to the Galatians: A commentary on the Greek text*. Includes indexes. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co. 1982, 92.

If it is no coincidence that the relationship between the two texts is so close, then neither is the emphasis of the difference regarding the fact that Paul is not slavish, literally quoting Isaiah. This is evident in the use of καλέω:

ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν (Isa 49,1)

ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας (Gal 1,15).<sup>15</sup>

So he changes the verb form of the word. In order to see some awareness in this change, we need to think about the historical situation of Isaiah, on account of which Paul goes back to this story. The deliverance from the Babylonian captivity was not simply a political situation but the work of the Lord of history, in which he used tools. Cyrus and the prophets were the messengers of the Lord and the means of his deliverance, including Isaiah too.<sup>16</sup> In the given historical situation, the deliverance from the captivity can rightly be considered as the paradigm of the salvation of the Messiah, since in the preaching of Isaiah, the anointed one of YHWH, is Cyrus himself: The Lord says to his anointed Cyrus – לְכֹרֶשׁ לְמִשְׁיְׁחוֹ לְיְהוָה כֹּה־אָמַר יְהוָה (Isa 45,1).<sup>17</sup> This may be important for Paul because, in the translation of the Septuagint, David, Cyrus, and Christ are the fulfillers of the same hope which refers to salvation:<sup>18</sup>

οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ χριστῷ μου Κύρω (Isa 45,1)

This says the LORD to his anointed, Cyrus

So speaks the Lord GOD to my anointed, Cyrus

τῷ χριστῷ μου (Ps LXX131/132,17)

my anointed,

Χριστῷ συνεσταύρωμαι· (Gal 2,20)

I am crucified with Christ<sup>19</sup>

<sup>15</sup> LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25255of 28971; Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5919 of 7968

<sup>16</sup> “The time is the period following Cyrus’s conquest of Babylon when the Israelites, both in exile and at home, await the new exodus and the restoration of Jerusalem. Specific historical events, however, fade into the background as the major theme of salvation takes on the spiritual meaning of redemptive history. At the center of that history is the role of the Messiah, God’s chosen Servant through whom redemption will come, not just for Israel but for the people of all nations, including the Gentiles.” – McKenna, D., & Ogilvie, L. J.: *Vol. 18: The Preacher’s Commentary Series, Volume 18: Isaiah 40–66*. Formerly The Communicator’s Commentary. The Preacher’s Commentary series Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Inc. 1994. 119.

<sup>17</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1. 8 Verse 11079 of 23213.

<sup>18</sup> „fulfiller of Israelite expectation of a deliverer... David... Jesus, the Christ... the prophets... the apostles or, more probably, all Christians” – BDAG A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, 1091.

<sup>19</sup> LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25180 of 28971; 18273 of 28971; Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5946 of 7968; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs45,1>; <https://szentiras.hu/RUF/Zsolt132,17>. <https://szentiras.hu/RUF/Gal2,20>.



That is, David, Cyrus, and Christ are part of the same anointing that proclaims the power of the Lord of history, who carries out his deliverance through his means: he speaks to his anointed, Cyrus, he increases the power of David, he cares for the candle of his anointed, in whose service his servants are waiting to be crucified with Christ. Paul could understand the fulfillment of Israel's hope regarding the salvation, he confessed and undertook in the service of the Lord of history that he is an instrument together with the prophets, and at the same time he proclaimed that God, in this service, strengthens and anoints him with others in Christ:

ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, (2 Cor 1,21)

God, however, who strengthens and anoints us together with you in Christ.<sup>20</sup>

Thus, seeing awareness in this context, the relationship between the historical situation of Esaia and the history of Paul is obvious, which can be summarized in the concept of calling:

ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν (Isa 49,1)

ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας (Gal 1,15).<sup>21</sup>

The word καλέω means a calling. It is nothing more than a choice to hold an office. As for God, He assigns a task, orders it to be fulfilled, or commits a person He entrusts an office to someone. At such times, His call encourages you to take action, asking you to do something.<sup>22</sup> Paul probably saw the means of delivering God in Isaiah. He regarded the deliverance from the Babylonian captivity not simply as a political situation but proclaimed the redeeming power of the Lord of history. In practice, even the prophet's name bore the content to which the Lord had called him and intended to give a role for him in the deliverance.<sup>23</sup> Paul rightly goes back to Isaiah, for he too, was in the service of the Redeemer, and the mission of both of them was decided at their birth, which they both confess, namely the service of the Lord's salvation was the original, actual sense of their lives:

<sup>20</sup> Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5667 of 7968; <https://szentiras.hu/RUF/2Kor1,21>

<sup>21</sup> LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25255 of 28971; Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5919 of 7968

<sup>22</sup> "to call (equivalent to to select) to assume some office, tina, of God appointing or committing an office to one (German *berufen*): Gal. 1:15; Heb. 5:4 (Isa. 42:6; 49:1; 51:2). to invite equivalent to to rouse, summon: to do something, *eis metanoian*, Luke 5:32, added in Rec. also in Matt. 9:13 and Mark 2:17. – Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament By Joseph Henry Thayer, D.D. Public Domain Formatted and hypertexted by OakTree Software, Inc. Version 1.7 Paragraph5193 of 10076.

<sup>23</sup> „d. Very oft. the emphasis is to be placed less on the fact that names are such and such, than on the fact that the bearers of the name actually are what the name says about them.” BDAG A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, 503.; יְשׁוּעָה ... "salvation of Yah," - NAS Hebrew Dictionary New American Standard Exhaustive Concordance of the Bible (NAS Hebrew) Hebrew-Aramaic Dictionary Robert L. Thomas, Th. D., General Editor © 1981 by the Lockman Foundation Used by Permission Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 6 Paragraph 3763 of 9521

ἐκ κοιλίας μητρός μου (Isa 49,1)

ἐκ κοιλίας μητρός μου (Gal 1,15)<sup>24</sup>

The extraordinary nature of the message of Isaiah is also expressed by the fact that the word **קָרָאֵנִי**, which is translated by the Septuagint as *ἐκάλεσεν*, occurs only here in the entire Hebrew Bible, nowhere else.<sup>25</sup> That is not incidental either that though the consonant file of the phrase **קָרָאֵנִי** of the Isaiah version appears four times in the texts, the form of the Isaiah text is nowhere else.<sup>26</sup> Moreover, the phrase **קָרָאֵנִי** is translated only here by the Septuaginta with *ἐκάλεσεν*, not elsewhere:

**קָרָאֵנִי** (Job 4,14) μοι συνήντησεν (Job 4,14)

**קָרָאֵנִי** (Is 49,1) ἐκάλεσεν (Isa 49,1)

**קָרָאֵנִי** (Jer 13,22) ἀπήντησέν μοι (Jer 13,22)

**קָרָאֵנִי** (Ps 50/49,15) καὶ ἐπικάλεσαί με (Ps 50/49,15).<sup>27</sup>

So the translation of **קָרָאֵנִי** is either *συναντάω*, or *ἀπαντάω*, or *ἐπικαλέω*, and in Isaiah alone is *καλέω*. Accordingly, for Paul, the connection between Gal 1,15 and Isa 49,1 may have been crucial in all respects, including the content and the conceptual areas. It is precisely because of the many similarities between Gal 1,15 and Isa 49,1 that the use of *καλέω* is striking:

ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν (Isa 49,1)

ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας (Gal 1,15).<sup>28</sup>

The reason for the different forms of *καλέω* is the emphasis on content. It is certain that translating the Hebrew text, the Septuagint omits first the **קָרָאֵנִי** (Isa 49,1). Moreover, at the end of the sentence, together with the word **הִזְכִּיר** condenses it into the concept of vocation, into the *ἐκάλεσεν*.<sup>29</sup> Of course, we do not know what the reason for the translators of the Hebrew text could be, but those who did so obviously

<sup>24</sup> LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25255 of 28971; Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5919 of 7968

<sup>25</sup> Elliger, K. Rudolph, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus Alt, A.... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bardtke, H.... ed., Textum masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, .

<sup>26</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T)*, **קָרָאֵנִי** Search for Inflected.

<sup>27</sup> Elliger, Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1231. 752. 809.; LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 20108 of 28971; 25255 of 28971; 25893 of 28971; 16753 of 28971.

<sup>28</sup> LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25255 of 28971; Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5919 of 7968

<sup>29</sup> "rief er<sup>b</sup> meinen Namen" ... b rief er: Die LXX übs. hier das Verb aus dem zuvor ausgelassenen Satzteil. c rief er meinen Namen: „Den Namen rufen“ ist (schon in Ägypten) Formel für Berufung... – Kraus, W. Karrer, M.: *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 2010, 1272. "he called my name" – Pietersma, A. Wright, B. G. (Edits): *A new English translation of the Septuagint and the other Greek translations traditionally included under that title* Oxford University Press, New York Oxford, 2007, 862.

understood from the history of Isaiah what the verbal form of קָרָאִי refers to. The קָרָא qal perf.<sup>30</sup> refers to the calling act of YHWH, which the prophet considered a fundamental experience. This can be understood from the category of the aspect of the verb, from the qtl form.<sup>31</sup> The verbal stem qal<sup>32</sup> in the context of קָרָא highlights YHWH, who called the prophet to enter into a humanly speaking hopeless ministry as His messenger, proclaiming deliverance in the circumstances of the Babylonian captivity. For Isaiah, the person of YHWH is the guarantee that his mission is not hopeless. Probably the word הִזְכִּיר as Hifil<sup>33</sup> also highlights the person of YHWH as an actor<sup>34</sup> who remembers the Prophet, keeps count of him, and He is the determinant (qtl) in the circumstances which, without His person, could only make his mission hopeless in the shadow of the great powers.<sup>35</sup> The two concepts together, then – קָרָאִי, הִזְכִּיר – stand before us in the verb ἐκάλεσεν in the text of the Septuagint, where the word is an aor. act. ind. verb form.<sup>36</sup> In the meaning of the aorist, as praeteritum instance, there is the preparation of action in the past, together with the beginning, and all this happens with certainty, in which YHWH's activity is manifested. He called the prophet because His calling makes sense of his mission, so it is essential to pay attention to his words because it is not his own person decisive in the process of salvation, but the one who called him. Only his calling and who called him can assure that he himself becomes a deliverance, which is nothing else than the deliverance of YHWH, in whose

<sup>30</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T), קָרָאִי Verse 11154 of 23213

<sup>31</sup> The Hebrew text may speak because of the non-temporal category of the verb about something else compared with the Greek. This is why we use the term qtl because it is likely that the Hebrew text speaks in a different way about that, what the attention has to be directed to, in the understanding.; „In syntax, however, it is often necessary to avoid any ambiguity between a tense form and the temporal notion which it expresses. Therefore we shall often designate temporal forms by proper nouns taken from the usual paradigm קָטַל; we shall write *qatal* for perfect...” – Joüon, P. Muraoka, T.: A grammar of biblical Hebrew Roma : Gregorian & Biblical Press, [2018] ©2018, 326.; Kustár, P.: Az Ószövetség megértése Debrecen, A Debreceni Ref. Theol. Ak. Tanulmányi Füzetei, 1988, 17.

<sup>32</sup> The qal expresses, what is the statement in the context. – Kustár, Az Ószövetség megértése 25.

<sup>33</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T), הִזְכִּיר Verse 11154 of 23213.

<sup>34</sup> Kustár, Az Ószövetség megértése 34–35.

<sup>35</sup> „Deuterocesaja, jedenfalls für eine kürzere Periode, bereits vor 539 gewirkt habe. Theoretisch wäre es auch nicht unmöglich, den Anfang seiner Verkündigung am 546, in welchem Jahre Krösus von Kyros besiegt wurde, anzusetzen, ja vielleicht konnte man zu 549 zurückkommen...Deuterocesaja hat unter den Verbannten in Babel gewirkt.” – Nielsen, E.: Deuterocesaja: Erwägungen zur Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte, *Vetus Testamentum*, 1970, Vol. 20, Fasc. 2 Apr., 1970, Published by: Brill 190–205, 193–194.

<sup>36</sup> (LXX1) Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.7a Verse 25255 of 28971; Varga, Zs. J.: Bibliai görög olvasó- és gyakorló könyv Sárospatak, Hernád Kiadó 2015. 33–37.

service he is the conveyer of his message.<sup>37</sup> Grammatically, the Septuagint, by its means, renders what the Hebrew text emphasizes too. We do not know exactly why Paul differs precisely in the use of the καλέω when he in Gal 1,15 quotes Isaiah 49,1, but it is certain that in the case of καλέσας (Gal 1,15) he retains the aor. act. form of the verb, but as a participle.<sup>38</sup> If the aorist. particip. expresses antecedence, denoting earlier action compared to the predicate,<sup>39</sup> then Paul emphasizes that no one has experienced a calling like him, for whom what the Lord has done to him would have caused such a change. Neither Isaiah nor Jeremiah had to decide on a significant reversal as much as he, who persecuted the Christians. In his case, it is only by the Lord's grace that he became an apostle,<sup>40</sup> and the past is therefore important to him, along with the certainty of the calling. It is also the Lord behind His mission, who has called the prophets, but he can fulfill his mission after a complete reorganization of his life. To assert this is the real message of Paul. He is a messenger, called by the grace of God – δια τῆς χάριτος αὐτοῦ – (Gal 1,15) so he may proclaim Him among the nations – ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, (Gal 1,16). He rightly experiences his calling as a miracle after Isaiah and Jeremiah, since Christians heard about him only that he who once persecuted them proclaims the faith, that he once wanted to destroy: ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει, (Gal 1,23). Therefore, the great thing is that despite his past, they could glorify God for him, for the person of Paul, seeing in him established the reason for the praise – καὶ ἐδόξαζον ἐν ἑμοῖ τὸν θεόν (Gal 1,24)<sup>41</sup> So Paul rightly differs from the ἐκάλεσεν using the verbal form of καλέσας. Isaiah is also important for him as a paradigm. The calling of the Lord as an action is also the foundation of his mission. He also sees his mission in the context of the past. Both verb forms express this contextual meaning (aor. act.). However, the Pauline text's author, instead of the ind. of ἐκάλεσεν, which expresses certainty, asserts with the part. form of the verb καλέσας, indicat-

<sup>37</sup> τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν יְשׁוּבָה לְהַיְיבָה (Ézs 49,6) „that you may be for salvation to the end of the earth.” – Pietersma, Wright: A new English translation of the Septuagint, 862; LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25260 of 28971; Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T), 11159 of 23213

<sup>38</sup> Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5919 of 7968.

<sup>39</sup> “The aorist particip. . . . always means antecedence, that is it refers to the earlier action, compared to the predicate” – Varga, Zs. J.: Bibliai görög olvasó- és gyakorló könyv Sárospatak, Hernád Kiadó 2015. 57.

<sup>40</sup> “It cannot be denied that Paul's experience resulted in decisive shifts of values, orientation, and commitment of a kind more appropriately associated with a 'conversion' than a 'call'. No Isaiah was ever called to a change of direction as dramatic as that of the persecutor turned apostle (Gal. 1:13–16). No Jeremiah ever transvalued his past the way Paul does in Phil. 3:4–8.” – Witherington III, B.: *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians* Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1998, 113.

<sup>41</sup> Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5919, 5920, 5927 of 7968.

ing antecedence, former action compared to the predicate, that in the case of Paul the novum, the genuine statement is, after all in the formulation which distinguishes him from his own predecessors. He is the instrument of the same Lord as the formers whom He called, but in His calling, His grace (διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ – Gal 1,15) played nevertheless a prominent role in enabling the gospel to get through by him among the Gentiles (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, – Gal 1,16), which is interesting because he preaches the very gospel against whose content and object he exerted his destructive activity (εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει, – Gal 1,23). How couldn't the story of salvation have achieved its purpose when in his oeuvre, instead of the total destruction of the gospel,<sup>42</sup> the praise of God was realized by him (καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν. (Gal 1,24).<sup>43</sup>

2. What Paul refers to in connection with Jeremiah is part of this process is – this is why the Greek Bible<sup>44</sup> represents the quote beside Isaiah – that the service of both of them is aimed at the nations to whom YHWH ordained Jeremiah as a prophet, and Paul had to preach Jesus among them:

προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε (Jer 1,5)

ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, (Gal 1,16)<sup>45</sup>

3. Having understood this, it is clear why Paul quotes Isaiah in the next step when he makes it obvious that in his oeuvre, the story of salvation has achieved its purpose and that instead of the destruction of the gospel, the praise of God has been realized by him:

καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν. – Gal 1,24.

He quotes Isaiah in this verse:

καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι – Isa 49,3<sup>46</sup>

<sup>42</sup> "πορθέω...to attack and cause complete destruction, pillage, make havoc of, destroy, annihilate" – BDAG A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, 853.; The verb ἐπόρθει (Gal 1,23) occurs only in regard to Paul and in this context throughout the New Testament, only three times: Acts 9,21; Gal 1,13. 23. – Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) = πορθέω.

<sup>43</sup> Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5919, 5920, 5927 of 7968.

<sup>44</sup> Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* 28., 579.

<sup>45</sup> LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25567 of 28971; Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5920 of 7968.

<sup>46</sup> Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* 28., 580., Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5927 of 7968.; LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25257 of 28971.

In Isaiah, Israel is under a magnifying glass for YHWH, His servant in whom He is glorified.<sup>47</sup> At this point, of course, there is also a message why the Septuagint translates the Hebrew text this way:

אֲשֶׁר־רָבָה אֲתָפְאֵר – Ézs 49,3?<sup>48</sup>

The אֲתָפְאֵר Hitp. stem *jiqtol* form is a mediopassive verbal form<sup>49</sup> according to which YHWH takes care of as the subject of action that his glory becomes apparent, but at the same time, everything that happens is directed at him. He is the object of that, highlights Him, makes Him great. The verb of the Septuagint *δοξασθήσομαι* as fut. pass. ind.,<sup>50</sup> simplifying this duality a little, designates only the person of YHWH as the object of praise, to whom the praise will be directed. Moreover, it is absolutely sure that in the service of Israel – *δοῦλός μου εἶ σύ Ἰσραηλ* – Isa 49,3 – He alone is magnified by the events, in a differentiated way.<sup>51</sup> Various Septuagint translations try to reproduce this passive translation:<sup>52</sup> You are my servant Israel, I will be exalted in you. How great this was in the conditions of the captivity in Babylon is clear: the fate of Israel did not show that YHWH is the Lord, yet the prophet saw and proclaimed the future. According to his proclamation, YHWH is the Lord, but Israel will remain His servant, and eventually it will become clear that everything will serve His glory. When Paul quoted this, he could have adhered calmly to the logic of Isaiah on substantive grounds, but he does not:

καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν. – Gal 1,24.

καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι – Isa 49,3.

<sup>47</sup> “God himself, then, who calls Israel ‘My Servant’...while God is light indeed, his light cannot be reflected unless it strikes a polished surface. *Israel* has been created by God to be that surface, for to be it is to be the *Servant*. A mirror is nothing in itself. It can reflect light only when there is light to fall upon it...God had already promised to give his glory to no nation but Israel alone...But now this promise of God goes one step further. It is that he will actually reveal his splendour *in* his Servant Israel...” – Knight, G. A. F. *Servant theology: A commentary on the book of Isaiah 40–55* (Rev. and updated new ed.). International theological commentary Edinburgh; Grand Rapids: Handsel Press; W.B. Eerdmans Pub. Co. 1984. 127.

<sup>48</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T), אֲתָפְאֵר – Ézs 49,3 Verse 11156 of 23213.

<sup>49</sup> „Hitpaël...can have the sense of the Greek middle...” – Muraoka, *A grammar of biblical Hebrew* 147.; Kustár, *Az Ószövevény megértése* 31. 39. 40.

<sup>50</sup> LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 25257 of 28971. *δοξασθήσομαι*.

<sup>51</sup> „to be distinguished, to be held in honour, to be magnified” – LEH Septuagint Lexicon, A Greek – English Lexicon of the Septuagint, Second Edition (LEH-2) Compiled by J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie with the collaboration of G. Chamberlain. © 1992 & 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Second edition © 2003 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Used by permission. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2.5. *δοξάζω* Paragraph 8830 of 30437

<sup>52</sup> “You are my slave, Israel, and in you I will be glorified.” – Pietersma, Wright.: *A new English translation of the Septuagint*, 862.; „Mein Knecht bist du, Israel, und in dir werde ich verherrlicht werden.” – Kraus, Karrer, *Septuaginta Deutsch*, 1272.

The verb ἐδόξαζον is not a passive form for him, but an act., and as such, imperf. and indic.<sup>53</sup> Moreover, he does not even speak about Israel, but after he went to the territory of Syria and Cilicia, and the Christian congregations of Judea did not know him, they only heard that he who had once persecuted them preaches precisely the faith which he had once destroyed. Yet Paul brought them until they could glorify God for him. This is important because Paul puts himself where Israel is the servant of the Lord in Isaiah – ἐν ἐμοὶ – Gal 1,24; ἐν σοὶ – Isa 49,3. Nevertheless, for him, the activity of the Christians and its process are decisive with certainty, which became convincing to them when they saw Paul's ministry. Paul understood the work of the Lord correctly, who shapes history, because he sees himself as an instrument, a servant of God, in the same process in which YHWH put Isaiah or Israel. Paul is also part of the same salvation with his own life, which the Lord of history holds in his hands. On the other hand, he has already gone further in this story and sees the fulfillment of God's praise in the Christian congregations of Judea, in which process it cannot be neglected that all this took place in His service by him. The testimony of this is the praise of God, which confirmed the process of the history of salvation and the work of God started by the prophets and made all this understandable in order that then it would continue with Paul's oeuvre and His new means.

4. The following quoted text is found in the Greek Bible at Gal 2,6, where the writer quotes Deut 10,17. Luther is thinking of something else here. Namely of the favoritism appearing in the judgment (Lev 19,15). According to him, the third book of Moses does not tolerate anything besides the authority of God's word, particularly not human authority.<sup>54</sup> The quoted text in the Nestle-Aland edition is in contact with Paul in favoritism:<sup>55</sup>

οὐ θαυμάζει πρόσωπον οὐδ' οὐ μὴ λάβῃ δῶρον – Deut 10,17  
 πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει – Gal 2,6.

<sup>53</sup> Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5927 of 7968, ἐδόξαζον.

<sup>54</sup> Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* 28., 580. „Paul is quoting Moses: “Thou shalt not respect the person of the poor, nor honor the person of the mighty.” (Lev. 19:15) This quotation from Moses ought to shut the mouths of the false apostles. “Don't you know that God is no respecter of persons?” cries Paul. The dignity or authority of men means nothing to God. The fact is that God often rejects just such who stand in the odor of sanctity and in the aura of importance. In doing so God seems unjust and harsh. But men need deterring examples. For it is a vice with us to esteem personality more highly than the Word of God. God wants us to exalt His Word and not men.” – Luther on Galatians Commentary on Galatians by Martin Luther Translated by Theodore Graebner Public Domain Electronic Text prepared by Laura J. Hoelter; and downloaded from Project Wittenberg Formatted and hypertexted by OakTree Software, Inc. Version 1.3 Paragraph 263 of 1284 <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/wittenberg-luther.html>;

<sup>55</sup> LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 5153 of 28971; Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T) Verse 5933 of 7968.

In the topic of favoritism, Paul is actually defending his apostleship against those who believed that he had something to refer to, unlike Paul because, for example, he did not live in the time of Jesus' earthly life, he did not belong to Jesus' family.<sup>56</sup> Paul argues against them that God does not show partiality to man, so even Judaism in itself does not count as an advantage.<sup>57</sup> His only argument is the gospel he received from Jesus. This connects him to the other apostles, for they have no other standards, not any status or authority, only their calling that he has too.<sup>58</sup> Perhaps from this point of view, the word θεός, which appears in certain sources of the New Testament with an article, is also interesting in Paul's text. The wording shows that when Paul quoted the Septuagint, he could understand the text where Deut 10,17 emphasizes the person of God several times: κύριος ὁ θεός...θεός τῶν θεῶν...ὁ θεός ὁ μέγας. All this is within one verse. This was already superfluous to increase this emphasis for Paul. It was enough for him to contrast the deity of God to the humanity of man, which was perceptible in two ways by various sources. The one that brought the reference with an article is closer to the Septuagint; the other, however, adapted to the logic of Paul.<sup>59</sup> This is translated by the Greek Bible as follows: [ὁ] θεός.<sup>60</sup> The apparatus belonging here also shows the various sources. This accentuation of the name of God by Paul is only to place revelation and not the authoritative apostles above all in his life,<sup>61</sup> whose

<sup>56</sup> "Martin Luther: I agree with Jerome, who thought that these words refer to the false apostles, who used to boast about all the privi – leges apostles were supposed to have because they had been with Jesus." – Bray, G. L. (Ed.): Galatians, Ephesians Reformation Commentary on Scripture. New Testament, X. Downers Grove, Illinois : IVP Academic. 2011. 57.; "...natural kinship with Jesus, such as James had, or personal companionship with him during his earthly life, such as the Twelve had." – Burton, E. D. W. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians*. T & T Clark International A Continuum Imprint London New York "Appendix. Detached notes on important terms of Paul's vocabulary": New York: C. Scribner's sons. 1920. 88.

<sup>57</sup> "God does not show partiality, that is, he does not exalt the Jewish Christian leadership to a place of superiority in the church by virtue of its Jewishness." – Verseput, D.: Paul's Gentile mission and the Jewish Christian community: a study of the narrative in Galatians 1 and 2 New Testament Studies, 39 no 1 Jan 1993, 36–58. 48.

<sup>58</sup> "He had derived his gospel from the Lord Jesus; and he had the fullest assurance that his views were just...the authority of the apostles was not to be measured, by their external rank, or by the measure of reputation which they had among men." – Albert Barnes' Notes on NT Barnes' Notes on the New Testament (Barnes' Notes (NT)) Public Domain Derived from an electronic text from the Christian Classics Ethereal Library <http://www.ccel.org> Formatted and corrected by OakTree Software, Inc. Version 2.0. Paragraph 22023 of 37165

<sup>59</sup> "the use of θεός without the article, because employed with qualitative force with emphasis upon the divine attributes, especially in contrast with man, is an established usage of which there are numerous examples in Paul (see 1 Thes. 1:9, 2:4, 1 Cor. 2:5, 3:9, 16) and a few in the nominative (1 Thes. 2:5, Gal. 6:7, 2 Cor. 5:19)" – Burton, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians*, 88.

<sup>60</sup> Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* 28., 580.

<sup>61</sup> "When the Judaizers sought to undermine Paul's apostleship by saying that he got his call and message from the "real apostles," Paul insisted that his call had been from God and his gospel had come by revelation. In an autobiographical section, he then narrates (under oath) his actions and



gracious act was his calling.<sup>62</sup> The big question is why the Nestle-Aland text cites only Deut 10,17 as a quote in Gal 2,6; when we find texts elsewhere too on the topic of favoritism<sup>63</sup> that Paul may have known as well as the relevant place in Deuteronomy. Even in those cases, it may have been important that God passes judgment without favoritism, and this thinking puts Paul on an equal level with the other apostles, to whom, in the same way, their authority before God is of no importance, but what matters is how much they seek His will. However, if we examine the context of Deut 10,17, Paul's choice becomes understandable. The question here is that YHWH offered Israel his covenant as a new opportunity for which His people owe a debt of gratitude. YHWH proves His love as He responds to the breaking of the covenant of His people. After shattering the stone tablets, the new ones are due to His love, proving YHWH's faithfulness to His covenant. The only way the people can react to this is to follow the will of their Lord; that is, they love others, for example, strangers, without any favoritism.<sup>64</sup> This is important because only in this way can Israel show that there is an outward sign of what has happened in the heart of the people, and they love the needy.<sup>65</sup> It was also crucial to YHWH to love those who were drifted to the margins of the society, and his truth applied to them too whenever they needed it against the powerful. This is the only way the love of His people can be manifested to others, without favoritism, because it follows from their destiny, from YHWH's love for them, which they have experienced.<sup>66</sup> It might be that Paul consciously chose this connection since he experienced

---

journeys to demonstrate that his associations with the Jerusalem apostles had been very infrequent and of a most casual nature. He had never worked under their sponsorship, supervision, or control." – Ashcraft, M.: Paul Defends His Apostle ship Galatians 1 and 2 Review & Expositor, 69 no 4 Fall 1972, 459–469, 465.

<sup>62</sup> "Paul's assertion that he went up to Jerusalem "according to revelation" (2:2) recalls the revelation he has already experienced and features God as the central actor in this account (cf. 1:16, 24). Similarly, the Jerusalem pillars recognize the χάρις given to Paul (2:9) and, hence, the reader is reminded of the χάρις that is active in God's initial calling (1:15)." – Gaventa, B. R.: Galatians 1 and 2: autobiography as paradigm *Novum Testamentum*, 28 no 4 Oct 1986, 309–326. 1986, 316.

<sup>63</sup> "God does not make judgments on the basis of some previously existing status or condition of an individual. Here Paul uses an Old Testament principle (Lev 19:15; Deut 1:17; 2 Chron 19:7; Ps 82:2) to make the point that in God's sight, neither Jerusalem nor Paul has an edge on the truth by reason of social status. This principle places all leaders on an equal level, with shared authority in discerning God's will..." – Brunk, G. R. III: Galatians Believers Church Bible Commentary. Harrisonburg, Virginia : Herald Press. 2015, 64.

<sup>64</sup> "Deuteronomy 10:18–19 describe Yahweh as doing justice and loving the weak and marginalized. This text makes it very clear that the people of God are to imitate Yahweh." – Green, S. G.: Deuteronomy: A Commentary in the Wesleyan Tradition. Nazarene Publishing House, Beacon Hill Press of Kansas City 2016. 125.

<sup>65</sup> The verses that immediately follow v 16 imply that the uncircumcised heart shows itself in a lack of justice and a failure to love and care for the vulnerable in the community. – Green, 126.

<sup>66</sup> "The Hebrew for **shows no partiality** is literally **does not lift up faces**. This phrase means that one does not show favor to one person over another. Partiality is usually associated with some form of bribe. This concept usually indicates favoritism toward the rich, powerful, and insiders of a culture

God's impartial love, too, so he could become an apostle despite his unworthiness. He also emphasized the indiscriminate love of God to the Gentiles who were utterly unworthy of the YHWH's love in the eyes of Israel. Paul practically sees the revealing of God's love in the destiny of Israel, where, in their way of life, they reflect and pass on what they have received.<sup>67</sup> Consequently, when he emphasizes that God does not show partiality, then understanding the text of the Septuagint, he is not only defending his apostleship but is also wording his own confession. Of course, also the translators of the Septuagint consciously formulate as they translate the Hebrew text לֹא־יִשָּׂא פָּנִים in the following way: οὐ θαυμάζει πρόσωπον (Deut 10,17). Because in the case of יִשָּׂא the translators also had to decide how they translated the *qal imperf.* verb form and favored *praes. ind.* of θαυμάζει. The Hebrew text in the verse makes it clear who YHWH is: הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאָדָמָה הַגָּדֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא – He is the God of gods and Lord of lords, the great, mighty and awesome God (Deut 10,17). The text communicates this statement in the context of יִשָּׂא. In this situation, we learn from the continuation that He is the one who does not show partiality אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא פָּנִים (Deut 10,17).<sup>68</sup> Israel needs to understand this in order to respond correctly to YHWH's love. When the Septuagint interprets לֹא־יִשָּׂא פָּנִים as οὐ θαυμάζει πρόσωπον, it suggests in the *praes. ind.-act.* of the verb that YHWH's activity is in progress with complete certainty; therefore, Israel has no excuse if he, in the present situation, reacts badly to the current acts of YHWH on the issue of favoritism. Of course, the wording of the Septuagint is deliberate because it was not obligatory to translate the word נִשָּׂא with θαυμάζω. It does not even do it 145 times but instead renders it with λαμβάνω.<sup>69</sup> Literature is also aware of the fact that the phrase נִשָּׂא פָּנִים appears in the Septuagint in two different ways: θαυμάζειν πρόσωπον, λαμβάνειν πρόσωπον.<sup>70</sup> It is difficult to

---

and is used as a political reminder of a just and fair community. Deuteronomy insists that Yahweh has specific concern for those in the community whose social and economic status is not secure. The will of Yahweh for the marginal is that they should receive just and appropriate treatment. The doctrine of Yahweh's fairness and justice stands at the heart of Israel's legal system." – Green, 126–127.

<sup>67</sup> „Israel is Yahweh's storied witness to the world. They are to embody justice and mercy, which reflects Yahweh's character in the manner in which they conduct their lives." – Green, 127.

<sup>68</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T), Verse 5205 of 23213; LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 5153 of 28971.

<sup>69</sup> BibleWorks – Version 10. 0. 8. 607. BibleWorks™ Copyright © 1992–2015 BibleWorks, LLC. All rights reserved. BibleWorks was programmed by Michael S. Bushell, Michael D. Tan, and Glenn L. Weaver. All rights reserved. Bible timelines Copyright © 1996–2015 BibleWorks, LLC. All rights reserved. Map datasets Copyright © 2005–2015 BibleWorks, LLC: source of underlying data for some of the images was the Global Land Cover Facility, <http://www.landcover.org>. Detailed Jerusalem image Copyright © 2005 TerraServer.com. All rights reserved. Resources Parallel Hebrew – LXX Search for Hebrew – LXX Equivalents נִשָּׂא.

<sup>70</sup> θαυμάζειν πρόσωπον *flatter* Jd 16 (PsSol 2:18; s. also θαυμάζω 1βα). λαμβάνειν πρόσωπον, (נִשָּׂא פָּנִים; cp. Sir 4:22; 35:13; 1 Esdr 4:39; s. Thackeray p. 43f; B-D-F p. 3, note 5; Rob. 94) *show partiality* or *favoritism* Lk 20:21; B 19:4; D 4:3. λαμβ. πρόσωπόν τινος (cp. Mal 1:8) Gal 2:6. S.

tell the difference between the two expressions when the Septuagint translates פְּנֵי אִשָּׁנָה in two different ways, and the essence of the Hebrew term is the raising the face, smiling as the expression of benevolence and many times biasedly, showing favour toward someone:<sup>71</sup>

פְּנֵי אִשָּׁנָה אֲלָלָה עֲלֵיכֶם לָקַחְתֶּם אֶת־פְּנֵי אִשָּׁנָה (Mal 2,9)

פְּנֵי אִשָּׁנָה θαυμάσει πρόσωπον (Deut. 28.50).<sup>72</sup>

If the verb θαυμάζω contains the more emotional connotation of admiration and amazement,<sup>73</sup> then it appears in the case where YHWH brings those to the covenant-breaking people who do not respect the elders because they do not see anything remarkable in them (פְּנֵי אִשָּׁנָה – θαυμάσει πρόσωπον – Deut 28,50). λαμβάνω serves as a more objective grasping when it contains something connected to taking possession, taking in hand, catching:<sup>74</sup> פְּנֵי אִשָּׁנָה – ἀλλὰ ἐλαμβάνετε πρόσωπα (Mal 2,9). Thus Malachi speaks of priests who had been biased against the law when they only accepted what they liked or when bribery influenced their decision-making.<sup>75</sup> Well, Paul acts thoughtfully. On the one hand, he does not quote the Septuagint subservient because then he should have taken over the text θαυμάζει πρόσωπον from Deut 10,17 to express favoritism. Instead, he writes λαμβάνω, which reminds us of another term for favoritism – λαμβάνειν πρόσωπον – but the verb λαμβάνω in Deut 10,17 is not an element of the expression of favoritism, but a description of the acceptance of a gift: λάβη δῶρον.

οὐ θαυμάζει πρόσωπον οὐδ' οὐ μὴ λάβη δῶρον (Deut 10,17)

πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (Gal 2,6)

PKatz, *Kratylos* 5, '60, 161. – BDAG A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, 888.

<sup>71</sup> „>lift up (one's own) face< is functionally equivalent to >smile<... lift up PN's face« should be rendered idiomatically >cause PN to smile<...>to look on or upon one with favour, approval, or encouragement«... »cause PN to smile or »show favor to PN... »show partiality, display favoritism.« – Mayer, I. G.: The many faces of Hebrew nāsā' pānim 'lift up the face', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 95 no 2 1983, 252–260. 253. 254. 255.

<sup>72</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T), Verse 5662 of 23213; Verse 15117 of 23213

LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 24240 of 28971; Verse 5611 of 28971.

<sup>73</sup> θαυμάζω ...2. wonder, be amazed, – BDAG A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, 445.

<sup>74</sup> λαμβάνω –1. to get hold of someth. by laying hands on or grasping someth., directly or indirectly, take, take hold of, grasp, take in hand – BDAG A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, 583.

<sup>75</sup> „the negative component seems to prevail in the sphere of jurisdiction, in which the phrase refers to partiality and is also connected with the idea of taking bribes...the phrase פְּנֵי אִשָּׁנָה in Mai 2:9 has a negative reference and can be translated as “be partial”, “show partiality” – Weyde, K. W.: *Prophecy and Teaching : Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi*. Berlin New York De Gruyter, 2000. 208–209.

This virtuosity is incredible: by this, against the prestigious apostles, he expresses that he can only count on the grace of God to whom he cannot give anything but himself. The apostles raise to him all that is important to them, but in vain since God looks at nothing but what He does in Paul's case: their calling out of grace.

### SUMMARY

When the author of Galatians formulates his message, his grammatical solutions do not detach from the Hebrew text of the Old Testament. Where the letter quotes the Septuagint, it is undoubtedly deliberate when it sticks to its text or differs from it. It is always crucial for the author to emphasize his message according to his own concept and take this aspect into account when he formulates his message with grammatical means. I prove my statements with quotations from the Septuagint.<sup>76</sup>

Die grammatischen Lösungen des Galaterbriefes: der Text der Septuaginta und des Alten Testaments

### ZUSAMMENFASSUNG

Wenn der Verfasser des Galaterbriefes seine Botschaft formuliert, macht er sich in seinen grammatischen Lösungen nicht vom hebräischen Text des Alten Testaments los. Wo der Brief die Septuaginta zitiert, ist es ziemlich sicher, dass er bewusst bei ihrem Text bleibt oder weicht davon absichtlich ab. In jedem Fall ist es für den Autor wichtig, wenn er seine Aussage mit grammatischen Mitteln formuliert, seine Botschaft nach seinem eigenen Konzept hervorzuheben und immer seine eigene Auffassung in seiner Textverarbeitung zu berücksichtigen. Ich beweise meine Behauptungen mit Septuagintazitaten.

## LITERATUR

- Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, C. M. Metzger, B. M. Strutwolf, H. (Hrsg): *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece* 28., revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- Albert Barnes' Notes on NT Barnes' Notes on the New Testament (Barnes' Notes (NT))  
Public Domain Derived from an electronic text from the Christian Classics Ethereal Library  
<http://www.ccel.org> Formatted and corrected by OakTree Software, Inc. Version 2.0.
- Ashcraft, M.: Paul Defends His Apostleship Galatians 1 and 2 Review & Expositor, 69 no 4 Fall 1972, 459–469.
- Beale, G. K. Carson, D. A: Commentary on the New Testament use of the Old Testament Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, Apollos, 2007.

<sup>76</sup> The text was corrected by Füst-Molnár Pálma.

- 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.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia Tagged Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1. 8
- BibleWorks – Version 10. 0. 8. 607. BibleWorks™ Copyright © 1992–2015 BibleWorks, LLC. All rights reserved. BibleWorks was programmed by Michael S. Bushell, Michael D. Tan, and Glenn L. Weaver. All rights reserved. Bible timelines Copyright © 1996–2015 BibleWorks, LLC. All rights reserved. Map datasets Copyright © 2005–2015 BibleWorks, LLC: source of underlying data for some of the images was the Global Land Cover Facility, <http://www.landcover.org>. Detailed Jerusalem image Copyright © 2005 TerraServer.com. All rights reserved.
- Bray, G. L. (Ed.): Galatians, Ephesians Reformation Commentary on Scripture. New Testament, X. Downers Grove, Illinois : IVP Academic. 2011.
- Bruce, F. F.: *The Epistle to the Galatians: A commentary on the Greek text*. Includes indexes. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co. 1982.
- Brunk ,G. R. III: Galatians Believers Church Bible Commentary. Harrisonburg, Virginia : Herald Press. 2015.
- Burton, E. D. W. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians*. T & T Clark International A Continuum Imprint London New York “Appendix. Detached notes on important terms of Paul’s vocabulary”: New York: C. Scribner’s sons. 1920.
- Elliger, K. Rudolph, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus Alt, A.... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bardtke, H.... ed., Textum masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Gaventa, B. R.: *Galatians 1 and 2: autobiography as paradigm* Novum Testamentum, 28 no 4 Oct 1986, 309–326.
- George, T.: *Galatians* (electronic ed.). Vol. 30. Logos Library System; The New American Commentary Nashville: Broadman & Holman Publishers. 2001, c1994.
- Green, S. G.: Deuteronomy : A Commentary in the Wesleyan Tradition. Nazarene Publishing House, Beacon Hill Press of Kansas City 2016.
- Joüon, P. Muraoka, T.: A grammar of biblical Hebrew Roma : Gregorian & Biblical Press, [2018] ©2018.
- Knight, G. A. F. *Servant theology : A commentary on the book of Isaiah 40–55* (Rev. and updated new ed.). International theological commentary Edinburgh; Grand Rapids: Handsel Press; W.B. Eerdmans Pub. Co. 1984.

- Kraus, W. Karrer, M.: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 2010.
- Kustár, P.: Az Ószövetség megértése Debrecen, A Debreceni Ref. Theol. Ak. Tanulmányi Füzetek, 1988.
- LEH Septuagint Lexicon, A Greek – English Lexicon of the Septuagint, Second Edition (LEH–2) Compiled by J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie with the collaboration of G. Chamberlain. © 1992 & 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Second edition © 2003 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Used by permission. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2.5.
- Luther on Galatians Commentary on Galatians by Martin Luther Translated by Theodore Graebner Public Domain Electronic Text prepared by Laura J. Hoelter; and downloaded from Project Wittenberg Formatted and hypertexted by OakTree Software, Inc. Version 1.3 Paragraph 263 of 1284 <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/wittenberg-luther.html>>
- 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 5.5.
- Mayer, I. G.: The many faces of Hebrew *nāšā’ pānīm* 'lift up the face', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 95 no 2 1983, 252–260. 253. 254.
- MCKENNA, D., & OGILVIE, L. J.: *Vol. 18: The Preacher's Commentary Series, Volume 18: Isaiah 40–66*. Formerly The Communicator's Commentary. The Preacher's Commentary series Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Inc. 1994.
- NAS Hebrew Dictionary New American Standard Exhaustive Concordance of the Bible (NAS Hebrew) Hebrew-Aramaic Dictionary Robert L. Thomas, Th. D., General Editor © 1981 by the Lockman Foundation Used by Permission Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 6.
- Nielsen, E.: Deuterocesaja: Erwägungen zur Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte, *Vetus Testamentum*, 1970, Vol. 20, Fasc. 2 Apr., 1970, Published by: Brill 190–205.
- Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-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 2.6.
- Pietersma, A. Wright, B. G. (Edits): A new English translation of the Septuagint and the other Greek translations traditionally included under that title Oxford University Press, New York Oxford, 2007.
- Rahlfs, A. (Ed.): Septuaginta : id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes Stuttgart, Volumen I. II., Württembergische Bibelanstalt, [1971, ©1935]
- Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament By Joseph Henry Thayer, D.D. Public Domain Formatted and hypertexted by OakTree Software, Inc. Version 1.7.
- Varga, Zs. J.: Bibliai görög olvasó- és gyakorló könyv Sárospatak, Hernád Kiadó 2015.

Verseput, D.: Paul's Gentile mission and the Jewish Christian community: a study of the narrative in Galatians 1 and 2 *New Testament Studies*, 39 no 1 Jan 1993, 36–58.

Weyde, K. W.: *Prophecy and Teaching : Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi*. Berlin New York De Gruyter, 2000.

Witherington III, B.: *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians* Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1998.

Ziegler, J. (Ed.): *Vetus Testamentum Graecum, Isaïas* (Vol. XIV), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

<https://szentiras.hu/RUF>





Erik EYNIKEL

**THE USAGE OF OLD TESTAMENT QUOTATIONS AND  
THE PORTRAYAL OF ABRAHAM IN GALATIANS 3 IN COMPARISON  
WITH TWO CONTEMPORARY JEWISH AUTHORS**

---

In 1963 the Swedish New Testament scholar, Lutheran pastor and later bishop of Stockholm Krister Stendahl published an article: “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West<sup>1</sup>” in which he demonstrated that the usual reading of Paul’s theory of Justification by Faith is wrong. Paul’s most important question is not ‘individual justification and salvation’ but ‘what condition can the gentiles participate in God’s commitment to Israel?’ The classical interpretation was very much determined by the reading of Martin Luther, an Augustinian Monk, who himself was influenced by Augustine’s doctrine: “Humans can in no way please God, even choose to want to please God, and are, precisely because of their corrupted nature, incapable of doing what God demands. Human salvation is in every way a result of God’s grace”<sup>2</sup>. Augustine developed the ideas of justification from an ethnic-salvation historical context in a context of ‘introspective conscience’ i.e., the act of faith, and not the works, justifies and saves the individual believer. For Luther this was the ‘Pauline’ answer to the question of individual human salvation.

Stendahl questioned whether this existential anguish to which Luther had discovered a response in the letters of Paul, was really Paul’s problem. For Paul, who lived in the 1<sup>st</sup> not in the 16<sup>th</sup> century, the question concerned rather the relation between Jews and Gentiles and how the latter are included in the Salvation of Israel. The so called (‘Lutheran’) doctrine of ‘justification by faith’ served for Paul to secure the rights of the Gentile-Christians as full participants in the commitments of God to Israel<sup>3</sup>. By their faith in Jesus Christ the gentiles participated fully in the salvation history of Israel and became part of the people of God, without needing to uphold the law of circumcision, the dietary laws and the sabbat. This was no attack by Paul on the Torah or on Judaism as is often assumed. Paul wanted only to guarantee full membership of the gentiles in the people of God, without their need to comply to typical ethnic Jewish

---

<sup>1</sup> In: *Harvard Theological Review* 56 (1963) 199–215.

<sup>2</sup> Magnus Zetterholm, “Paul within Judaism”, p. 39

<sup>3</sup> Christian Stecker, “Paulus aus seiner ‘neuen Perspektive’”, p. 4.

laws. The Torah was specifically for the Jewish people, in order to discipline them until Christ came (Gal 3,24)<sup>4</sup>.

### NEW PERSPECTIVE

In the aftermath of Stendahl's article Ed Sanders<sup>5</sup> developed a new perspective on how justification was perceived in Judaism around the beginning of the Christian era. Sanders rejected the traditional idea that, based on the writings of Paul, one could state that in Judaism the individual had to gain salvation through pious works of the law. Sanders called this a caricature of Judaism and proposed his own theory of 'Covenant nomism'. He compared the 'religious structures' that occur in Paul's letters with that of contemporary Judaism as it is witnessed in the Palestinian-Jewish literature of 200 BC to 200 AD: the Tannaitic literature, the Dead Sea scrolls, the Deuterocanonical and Apocryphal literature. By 'religious structure' Sanders does not mean an abstract description of the essence of the religion but the conditions that the religion itself gives to *get in* and to *stay in* it. The common ground of the contemporary Palestinian-Jewish literature has as a structure this 'Covenant nomism', which he describes as follows: 1) God has chosen Israel as his people, 2) which he gave the Torah. The Torah proclaims that 3) God will keep his promise to the chosen people and 4) that the people will obey Him. 5) God rewards those who obey but punishes the transgressors of the law. 6) The law provides means of reconciliation and this reconciliation leads to 7) adherence or recovery of the Covenant relationship. 8) All who are kept in this Covenant relationship through law-abiding, reconciliation or God's mercy, are part of the group of saved.

The first and last point of this description demonstrates that *getting in* in Judaism is totally dependent on the gracious selection of God. The Torah is only an instrument in order to sanction, positively or negatively, the Covenant relation between God and his chosen people. Therefore, the Torah also foresees means of atonement in case the relation between God and the chosen are disturbed so that the chosen can *stay in* the religion. The Torah consequently is not to be understood as 'roadmap to salvation' as it is often viewed, but a means to shape the Covenant relation that itself is based on God's election. Judaism is therefore not a legalistic religion constituted on self-righteousness but a religion based on God's grace and mercy<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> For this general introduction to Paul's salvation theology see: Joop Smit, *Wat Paulus bezielde*.

<sup>5</sup> Ed Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*.

<sup>6</sup> Christian Stecker, "Paulus aus seiner 'neuen Perspektive'", p. 7.

These two innovations with regard to Pauline and early Jewish theology led to the so called 'new perspective' on Paul's justification theology. This new perspective developed into three directions:

The first direction was developed by Sanders, in further publications<sup>7</sup> and Heikki Räisänen<sup>8</sup>. It concerns the "Christological-ethnic perspective" (Sanders) and the thesis of discontinuity with Judaism (Räisänen). According to Sanders there are two basic principles in Paul's theology concerning the law: a) God sent Christ to save the world, only through Him. b) All humanity, Jews and Gentiles, will be saved on the same basis of belief in Christ. This does not mean that for Paul the Torah is now defunct, a conclusion that some have formulated on the basis of Gal 2,16: "A person is justified not by the works of the law". No, it means that according to Paul, "Every truly religious soul can only be opened by Jesus Christ."<sup>9</sup> This implies only that since soteriology is exclusively linked to Jesus, the works of the Torah are relativised. Additionally, there is an ethnical element: if the works of the Torah would be essential for justification, the gentiles *as gentiles* would be excluded because the Torah is given only to the Jewish people.

Heikki Räisänen agrees with this analysis of Sanders and his "Christological-ethnic perspective" but he nuances Sanders' opinion on Paul's stance on justification by the works of the law. Especially in Rom 4 Paul seems to propose that according to Jewish religion salvation is based on the works of the law and not on God's grace. Of course, Paul does not give a correct picture of the 'Covenant nomistic' structure of Judaism as described above, but Paul did this in order to defend his mission among the gentiles against Jewish-Christians who wanted to force circumcision and other typical Jewish laws. Paul exaggerated for the sake of his argument. This sometimes led to inconsistencies and contradictions in Pauline theology of the law.

The second direction nuancing this new perspective is the 'sociological-national' perspective and the 'continuity with Judaism' that David Dunn<sup>10</sup> and Nick T. Wright<sup>11</sup> developed. Dunn establishes that after the Babylonian exile the Torah functioned as identity and boundary marker for the Jewish people especially in the Hellenistic time when they were living in an environment that was very hostile to the Jewish way of life. This striving for identity through separation from other people by faithfulness to the Torah led from an inner Jewish perspective to a certain pride for the Torah and a feeling of privilege. Paul's pronouncements on the Torah concern – ac-

---

<sup>7</sup> Ed P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* and *Paul*.

<sup>8</sup> Heikki Räisänen, *Paul and the Law*.

<sup>9</sup> E.P. Sanders, *Palestinian Judaism*, German edition *Judentum* p. 484, cf. also p. 457.

<sup>10</sup> David Dunn, *Romans* (WBC 38 A:B); *The Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentaries).

<sup>11</sup> N.T. Wright, *The Climax of the Covenant*. Wright came independent from Dunn to very similar conclusions as Dunn's.

according to Dunn – this use of the Torah as a means for a privileged and exclusive status of the Jewish people among the nations. All Torah-critical statements of Paul, need to be interpreted through this lens, according to Dunn, i.e., a critique on a too tight focus on the possession of the Torah as guarantee of the Covenant. This would run contrary to the intention of the Torah; therefore, Paul can say in Gal 3,10: “All who rely on the works of the law (i.e., who claim for themselves the Torah) are under a curse”. Christ – according to Gal 3,13 redeemed us from the curse of the law by becoming a curse for us“. This freed the Jewish people of its exclusive Covenant and Torah interpretation and opened up the gentiles out of their alleged exclusion from the chosen people. Paul did not abolish the Torah because the Torah and its principles of ethical behaviour and social justice, remain the basis of Paul’s parenetic teaching. Paul reacts against a false application of a Torah attitude – as Dunn calls it – as a token of a national privilege. Dunn therefore does not see a break between Judaism and Christianity – as Sanders claimed. On the contrary: his critique of the Jewish ethno-centric understanding of Covenant implies an expansion of the Covenant to include the gentiles, which is in accordance with the original intention of the Torah<sup>12</sup>.

A third direction in this new perspective is solely represented by Lloyd Gaston<sup>13</sup> with his thesis of the dual Covenant. According to him Paul consequently focused on the gentiles and their situation. When the Torah teaches that the gentiles are under the curse of the Torah, this is an activity of the Torah itself not of the gentiles. Now, through the faith of Christ (that is Gaston’s translation of *pistis Iesou Christou*, not “faith in Christ”) the gentiles are saved from this curse of the Torah. Gaston claims that Paul presents a dual Covenant theology: one for the Jews through election and Torah and a second for the gentiles through Christ. The only critique of Paul towards the Jews is that they do not recognise this alternative path to salvation for the gentiles.

In this paper we compare Paul’s use of some Old Testament quotations and the portrayal of Abraham in Galatians 3 with the contemporary Jewish authors Philo and Flavius Josephus. We retain, however, from the brief overview above that Paul’s position is much closer imbedded in Judaism than was supposed earlier.

### GALATIANS 3,6 QUOTING GEN 15,6

Καθὼς Ἰβραῆμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην·

Quotation of: καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

<sup>12</sup> Dunn, “The new Perspective on Paul”, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983) 95–122. pp. 110–101.114. Cf. also Christian Stecker, “Paulus aus seiner ‘neuen Perspektive’”, p. 12–13.

<sup>13</sup> Lloyd Gaston, *Paul and the Torah*.

**PAUL**

In Gal 3,6 Paul offers a direct quotation of Gen 15,6. He uses it as an answer to his rhetorical question to the Galatians in v. 5: “Does God supply you with the Spirit and work miracles among you by your doing the works of the law, or by your believing what you heard (ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως)?” Paul’s response is linked to his question by the use of the verb *ἐπίστευσεν* that takes up *πίστεως*, the last word of v. 5. The Galatians and Abraham stand on equal footing in a situation of faith and are justified by faith<sup>14</sup>. This sameness of the situation is explicitly expressed by the adverb *Καθῶς*: the Galatians can achieve salvation through faith just as Abraham did. The reference to Abraham also gives an argument of scriptural authority to the statement of v. 5. For Paul it is important that it is not the works (the fulfillment of the commandments, cf. Ezek. 18,5–9) but only faith that justified Abraham. Therefore the Galatians can be justified by faith as well<sup>15</sup>.

**PHILO**

Philo comments on this verse several times in his works. In *On the Life of Abraham* he writes: “There is also a recorded commendation of him witnessed by the oracles to which Moses gave inspired utterance, in which he reveals that **“he trusted in God”**, (ἐπίστευσε τῷ θεῷ) a something which is a brief matter to express in words, but a very great task to confirm in deeds”<sup>16</sup> (§ 262). The context in the Bible is of God’s promise to Abraham of a numerous progeny. For Philo this has, beside the literal meaning, an allegorical meaning: trust in God is so much more valuable than trust in human goods, such as political power, honours, wealth, high birth, a good condition and health. All these are very unstable and in physical strength many animals like the bull or the lion exceed humans considerably. Therefore he concludes: “he who trusts in the former things has no trust in God, while he who distrusts them has put his trust in God” (§ 269). In contrast to all this Abraham believed in God; belief that is ‘the queen of the virtues’ (§ 270)<sup>17</sup>. In *Life of Abraham* Philo does not quote the rest of the verse of Gen 15,6: “and it was reckoned to him for righteousness” because he only wants to ascertain that: “The only good that is infallible and secure, then, is trust in God,” (§ 268). And out of respect for Abraham’s belief, God returned this belief/trust (*πίστις*) with a trust (*πίστις*) through the oath of the gifts that he promised; this is a clear reference to Gen 22,16 where God, after Abraham was willing to offer Isaac, reaffirms the promises to Abraham of a rich

<sup>14</sup> Franz Mußner, *Der Galaterbrief*, p. 213.

<sup>15</sup> Franz Mußner, *Der Galaterbrief*, p. 215–216.

<sup>16</sup> The translation here and elsewhere in this article is by Ellen Birnbaum, *Philo of Alexandria*.

<sup>17</sup> In *Virt.* 216, Philo observes that Abraham is “the first person spoken of as believing in God,” and he also highlights faith as “the most sure and certain of the virtues”.

progeny. In *Quis rerum divinarum heres sit* he also comments on Gen 15,6; there he quotes the whole verse in § 94 signifying that exclusive belief in the one God is the most righteous thing to do. From these quotations we can conclude that for Philo 'faith' has a very intellectual character. Faith is the result of a 'journey', by observing, as "an object of intellect, the ultimate Being that rules and administers everything" (Abr. 84). As Williamson puts it: "One begins to suspect ... that for Philo. pistis is the crown of intellectual achievement".<sup>18</sup>

Philo does not connect this believe of Abraham with obedience of the law; which is, of course, logical since the Torah, was only revealed much later to Moses on Mount Sinai. However, in Gen 26,5 where God repeats the oath that he had sworn to Abraham in Gen 22,16, God motivates this: "because Abraham obeyed my voice and kept my charge, my commandments, my statutes, and my laws". Philo, who is well aware that the law was first given to Moses explains this as follows: "(Abraham was) not instructed by writings, but striving by virtue of unwritten nature (*ἄγραφοι φύσις*) to follow his healthy and uncontaminated impulses. ... one who kept the law, but as my account has made clear, himself a law and an unwritten ordinance" (§275). This corresponds with what Philo wrote at the end of his *On the Life of Abraham*: "For those men are in fact living and rational laws, and he [Moses] honoured them for two reasons. One is that he wished to demonstrate that the ordinances which are laid down are not at variance with nature; and secondly, that there is no great problem for those who wish to live under the established laws, seeing that the earliest generations, before any of the particular laws were written down, were able easily and without trouble to follow an unwritten legal system; so one might be driven to declare that the established laws are nothing other than reminders of the life of the men of old, preserving the ancient record of the deeds that they performed and the words that they used".

In *Concerning Virtues* Philo also paraphrases the life of Abraham as an example of a virtuous man who discovered and believed the true God: "for which reason he is the first person who is said to have believed in God" (§ 216). But compared with *On the Life of Abraham*, Philo adds here that Abraham was inspired by the Holy Spirit: "the Holy Spirit, which, being breathed into him from above, took up its lodging in his soul" (§ 217). This is important because Paul in Galatians 3,2 also refers to the Holy Spirit as the source of their turning to Jesus. Paul compares the Galatians who listened to the message of the Holy Spirit with Abraham who listened to God's promised. For Philo, however, the Holy Spirit is rather the accompanying force that gives Abraham strength to persuade and to prophecy.

---

<sup>18</sup> Ronald Williamson, *Philo*, p. 350, cf. also 364–365.

### GALATIANS 3,8 QUOTING GEN 12,3; 18,18

προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοὶ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι **ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη**· (Gn 12,3) καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογούντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι· καὶ **ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ** πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.

#### PAUL

That the promise of salvation includes also the gentiles is, according to Paul, proven by Scripture because in Gen 12,3 and 18,18 it is foreseen (προευηγγελίσατο) that the gentiles will be justified by their faith. Paul changes αἱ φυλαὶ into τὰ ἔθνη (Gen 18,18 has τὰ ἔθνη!), because this fits better his purpose: the justification of the gentiles. He also deletes τῆς γῆς. With Mußner we can conclude that Paul gives two lines of reasoning related to the person of Abraham: a) Because the gentiles, like Abraham, are justified based on their faith, therefore those who are ἐκ πίστεως “from faith”, are the true sons of Abraham, and b) because Scripture foresaw it, it intended in advance that the promise to Abraham was also for the gentiles<sup>19</sup>.

#### PHILO

Gen 12 is the story of Abraham’s migration from Chaldea to Haran and then further to Canaan. In *On the Life of Abraham* § 68–84, Philo understands this allegorically as the soul’s journey. Abraham departed from his belief in astral gods within created things instead of believing in the Creator, who rules his creation. In his paraphrase of Gen 12,7 Philo stresses that God was seen by Abraham, using the passive voice ὤφθη like the Hebrew נִרְאָה (ni.) and explains this verb form as Abraham’s intellectual progress: in Chaldea God was not/could not be seen by Abraham because of the false beliefs of the Chaldean. It was in Haran that his eyes were opened and that God appeared him. This is not coherent with the Old Testament that says that it was after Abraham left Haran in Sichem, that God appeared to him but Philo simplifies these journeys in his allegorical explanation and skips the stop-over in Sichem.

Very significant are the omissions in Philo’s paraphrase of God’s promises of offspring and of the land. Philo does speak about the land by saying that Abraham migrated from a ‘foreign’ land to his own (§ 62) as if Chaldea was foreign country, while going to Canaan was ‘returning’ home. Philo’s implication is that leaving the false Gods in Chaldea for the one God he encountered in Canaan was like ‘home coming’. But Gen 12,7’s promise of the Land inherited by his ‘seed’ is not mentioned by Philo.

---

<sup>19</sup> Franz Mußner, *Der Galaterbrief*, p. 221–222.

According to the explanation of Birnbaum, Philo's intention was to reach a wider audience of Jews and non-Jews in part by showing "that Jewish beliefs and practices hold universal significance, then it is understandable that he might exclude the biblical accounts of the very particular relationship established by God with Abraham and his offspring."<sup>20</sup> Birnbaum calls Philo's position "potentially universalistic".<sup>21</sup> This depends of course on the definition of 'potentially universalist'. It is true that Philo, in commenting on God's promise "to bless those who bless Abraham" states that God, "for the sake of the wise man (i.e. Abraham), bestows good things on the rest of mankind" (*Migr.* §109). This looks universalistic, indeed, but in *On Virtues* § 219 Philo says of Abraham: "This man is the standard of nobleness to all who come to settle in a foreign land, leaving that ignobleness which attaches to them from foreign laws and unbecoming customs, which give honours, such as are due only to God, to stocks, and to stones, and, in short, to all kinds of inanimate things; and who have thus come over to a constitution really full of vitality and life, the president and governor of which is truth". This clearly indicates that Philo intends proselytes here, and presents Abraham as a model that proselytes can imitate. In *On Special Laws* I. 309–309 (also I.51–52) he explicitly mentions them: "I mean the proselytes, ... These men, having forsaken their country and their national customs in which they were bred up, which, however, were full of the inventions of falsehood and pride, becoming genuine lovers of truth, have come over to piety; and becoming in all worthiness suppliants and servants of the true and living God, they very properly receive a precedence which they have deserved, having found the reward of their fleeing to God in the assistance which they now receive from him".

Nowhere does Philo discuss circumcision for proselytes. But since he declared in *Migr.* §92 that although the laws, including circumcision, have also an allegorical meaning, they are not to be neglected but are to be observed literally. This implies - although this is not explicitly stated- that it is also applicable to proselytes<sup>22</sup>.

### GALATIANS 3,16 QUOTING 12,17

The third quotation in chapter 3 of Galatians is 3,16: "Now the promises were made to Abraham and to his offspring; it does not say, 'And to offsprings,' as of many; but it says, 'And to your offspring,' that is, to one person, who is Christ".

<sup>20</sup> Ellen Birnbaum, *On the Life of Abraham*, p. 43.

<sup>21</sup> Ellen Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought*, 115–117; p. 117

<sup>22</sup> See the careful discussion in Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought*, p. 199–200. For a general defence of circumcision by Philo see *Questions and Answers on Genesis* 3.46–47; *The Special Laws*, 1.1–11.



## PAUL

In Galatians 3,14 Paul said that in Jesus Christ, the blessing of Abraham comes to (or becomes reality for) the gentiles as a fulfillment of the promise of the Spirit through faith. Paul then offers in v. 15 an example from daily life demonstrating the legal rule that when somebody has made a legal promise or last will, nobody can change that. So, what is valid for men, applies even more to God. And God made, according Gal. 3,16 such a 'legal' promise that cannot be changed, to Abraham and his offspring. Then Paul makes a unexpected and at first sight unauthorised leap of thought: "It does not say, 'And to offsprings,' as of many; but it says, 'And to your offspring, that is, to one person, who is Christ". We are dealing, as Mußner explained, with a motivational transposition ('Motivtransposition') of the promise from Abraham to the Messiah as his ultimate offspring. In Genesis the promise to Abraham concerns first and foremost his son, Isaac (Gen. 17,21; 21,12; 22,16; 24,7) and refers furthermore to the land of Canaan. But since his offspring "will be like the dust of the earth" (Gen 13,16) and "numerous as the stars of heaven" (Gen 22,17), it refers also to the whole people of Israel as descendants (offspring) of Abraham and by this offspring "shall all the nations of the earth gain blessing for themselves" (Gen 22,18). A further transposition of the promise from the ancestor(s) to the offspring of David is offered by Jeremiah 33,22: "Just as the host of heaven cannot be numbered and the sands of the sea cannot be measured, so I will increase the offspring of my servant David". And in Isaiah 53,10 to the Servant of God it is announced: "He shall see his offspring, and shall prolong his days; through him the will of the LORD shall prosper." This means that the spiritual offspring of the Servant, i.e., the pious ones, will constitute the new people of God who will inherit the promises of salvation. This chain of transpositions from Abraham and the patriarchs, via David, the suffering servant and the spiritual offspring of God's people to Jesus Christ, is the background of Paul's leap of thought. For Paul Christ is the messianic Servant of God and the 'real' offspring of Abraham<sup>23</sup>.

## PHILO

We are concerned here with the quotation, "and to your offspring", that is mentioned several times in Genesis in relation to Abraham. Since the "promise to your offspring" in Gal 3,16 refers to the "Covenant" (mentioned in Gal. 3,15), Gen 15,18 is the most likely parallel Paul is alluding to. But there are other passages that refer to the promise to Abraham concerning his "offspring": Gen 12,7; 13,15; 17,7; 22,17.18; 24,7. Philo paraphrases Gen 12,1-7 in *Life of Abraham* §§ 68-84, as we have already seen above, but he does not refer to the offspring at all in his treatments. Three other of the inter-

---

<sup>23</sup> Franz Mußner, *Der Galaterbrief*, p. 227-239.

texts, Gen 13,15; 15,18 and 17,7, are totally skipped by Philo, because, “consistent with his general approach to the divine promises of land and multiple offspring, Philo similarly leaves out God’s address to Abraham (...), which features these promises”<sup>24</sup>. He alludes only indirectly to those promises (§§ 98, 177) but not to his “offspring”<sup>25</sup>. Regarding Gen 22,17–18 Philo also omits the blessings made to Abraham in his treatments of the sacrifice of Isaac (§§167–207), just as he did in his treatments of Gen 12,1–7. The last reference to an oath of God to give the land “to his offspring” of Gen. 24,7 is also skipped by Philo. It is only on *On the Migration of Abraham* (§ 53–60) that Philo elaborates on the blessing of making Abraham into a great nation. This interpretation of the promise to Abraham, however, is part of a larger allegorical interpretation of the soul. The great nation is equaled with “*all lovers of wisdom and knowledge... each of whom may naturally be called great... This is the definition of great, to be near to God, or at least to be near to that thing which God is near.*” (§ 57–59). It is clear that for Philo “the offspring” of Abraham is spiritualized in such a way that it does not refer to the people of Israel (Genesis) or an individual (Jesus Christ in Gal. 3,16) but to numerous virtuous individuals constituting the great nation<sup>26</sup>.

### FLAVIUS JOSEPHUS

The Jewish historian was more or less contemporary with Paul. He wrote in Rome and with a special agenda: He created an apologetic historiography, commending “*his nation primarily to a non-Jewish Greek-speaking audience*”.<sup>27</sup> For that purpose Flavius Josephus refrains from referring to claims of the Jewish people on the land of Palestine. Therefore, in “*the command of God to go to Canaan*” in *Antiquities* 1. Ch.VII. the promise to Abraham in Gen 12,7 is left out: It does not refer to the promise of the land nor to the great nation that Abraham will create, or -and that is important for Gal 3,9- the blessing that will go forth from him.<sup>28</sup> Feldmann explains the absence of this promise as politically motivated: Josephus did not want the Romans, following the first Jewish war, to believe that the Jews wanted an independent homeland.<sup>29</sup> *Antiquities* 1. Ch X.3, which parallels Gen 15,1–16, contains the promise to Abraham of an offspring insomuch as the stars but omits the important phrase for Gal 3,6–9 that Abraham believed God and that God reckoned it to Abraham as righteousness. The Cove-

<sup>24</sup> Ellen Birnbaum, *On the Life of Abraham*, p. 334.

<sup>25</sup> Ellen Birnbaum, *On the Life of Abraham*, p. 405.

<sup>26</sup> Ellen Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo’s Thought*, p.139.

<sup>27</sup> John E. Morgan-Wynne, *Abraham*, p. 206.

<sup>28</sup> Also in *Antiquities*. 1.Ch.VIII.2 parallel to Gen 13,5–17; *Antiquities*. 1. Ch X.3 that parallels Gen 15,1–16 and 1.Ch.X.5 that parallels Gen 17,1–27, the promise of inheriting the land is absent.

<sup>29</sup> Louis Feldman, “Josephus’s Biblical Paraphrase”, 124–201; p. 135–138.

nant also, that is so important in the account of Abraham, is totally ignored by Josephus<sup>30</sup>. This doesn't mean that Josephus does not underline Abraham's piety. In *Antiquities* 1.Ch VI.1, which recounts the call of Abraham (Gen 12), Josephus describes Abraham as "the first that ventured to publish this notion, that there was but one God, the Creator of the universe; and that, as to other, if they contributed anything to the happiness of men, that each of them afforded it only according to his appointment, and not by their own power".

We can thus conclude that all references important for Galatians 3 are omitted by Josephus for political reasons, *viz.* not to disturb his relations with the Romans.

It is obvious from this overview that Paul and Philo have most in common. The interpretation of Abraham in Josephus is not so fruitful with regard to Gal 3, although here we can of course also observe clear tendencies towards the idealization of the patriarch- as with Paul.

### RHETORICAL STRATEGY

Philo and Paul use the Abrahamic quotations in their rhetorical strategy to convince their readers to make a specific choice. Philo wants to convince the non-Jews of the benefits of Judaism and presents Abraham as the first proselyte, who left polytheistic Haran to meet God in Kanaan. Abraham becomes a model to be copied.

Paul uses another strategy: He attempts to dissociate the Galatians from the 'adversaries' and associate them with himself,<sup>31</sup> and this implies polarisation. He calls the adversaries: "those who are confusing you" and "perverts" (1,7), "those who bewitched you" (3,1), "those who want to make a good showing" and "those who don't want to be persecuted for the cross of Christ" (6,12); "those who themselves don't obey the law" (6,13). He curses them twice (1,8.9, comp. 5,10) and wishes them to be castrated (5,12). The adversaries are the "they", while Paul refers to himself and his associates as "we". He qualifies both groups with mutually exclusive attributes: Paul focuses on God (he refers to his call by God) while the adversaries focus on human matters ("they want to show off"). A second antithesis is between 'truth' and 'hypocrisy'. Paul defends the "truth of the gospel" (2,5.14) while the adversaries are led by hypocrisy (2,13) and are inconsistent (2,14). This leads to the third antithesis: 'freedom' against 'slavery'. When the Galatians return to circumcision and the Jewish law, they will become slaves again, meaning that they were slaves of idols (false gods) before (4,8) and by accepting circumcision they will become slaves of the law (5,1). Related to this is the next anti-

---

<sup>30</sup> Feldman, *Josephus Interpretation*, p. 154 notices that Josephus never uses the word διαθήκη for the Hebrew ברית.

<sup>31</sup> For this paragraph I follow the article of Luc De Sager, "Hoe kunt ge nu zó stom zijn!", p. 99–120.

thesis: ‘before’ and ‘after’ the coming of Christ (3,23.25). With the coming of Christ a new salvation economy began. Opting for the old economy of circumcision and the other laws, is contrary to the God’s salvific will. The coming of Christ brought the grace of God, but the adversaries are not open to it (2,21). This brings the last antithesis: the ‘blessed’ against the ‘unrighteous’; the believers in Christ are blessed vs. the “cursed” and “unjust”.

Consequently, we have two clusters of attributes and values: “God”, “truth”, “gospel”, “reliable”, “freedom”, “eschatological now”, “blessing”, “just” associated with Paul and his followers; and “human”, “hypocrisy”, “non-evangelical”, “showing of”, “slavery”, “of the past”, “curse”, “unrighteous” for the adversaries. Fundamentally Paul is debating Christian identity here. For Paul Christians are called by Christ, just as *he* had been called –something to which he refers in almost every letter. Christians are called to freedom in Christ (2,4), free from the false gods and free from the Torah. They are to believe in Christ like Abraham believed (3,8.9). In 2,18 Paul says about himself and the other Jews (including Peter) that came to believe: *“And we have come to believe in Christ Jesus, so that we might be justified by faith in Christ, and not by doing the works of the law, because no one will be justified by the works of the law”*. This was a big step for him and his associates. For the gentile readers of his letter it must have been an even bigger step, because becoming Christian implied for them leaving polytheism with all of its social relations and benefits. Paul acknowledges this very well and therefore tries to build an alternative identity for his group as the ‘brothers’ or as his *“little children, for whom (he is) again in the pain of childbirth”* (4,19). And at the end of the letter, he uses the unique expression: *“the family of faith”* (6,10). For Paul faith in Christ (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 3,28) is what binds his group together and what fulfils the promise that the nations will be the blessed through Abraham. The promise to Abraham of an offspring is fulfilled in Christ, because the offspring (Paul stresses that it is in the singular!) is Jesus Christ –a remarkable interpretation as we have established above.

## CONCLUSION

Both Philo and Paul are referring to Abraham for rhetorical reasons, but their aims are very different. For Philo Abraham is a model of virtue, especially for proselytes. And Abraham’s act of faith is a sign of his virtue, something that can be copied by all who want to become Jewish.

Paul tried to dissociate the Galatians from his adversaries –who most probably used Abraham and the fact that he was circumcised as proof for their claim that the Galatians needed to follow Abraham’s example here. For Paul Abraham becomes a model of faith who believed and was justified *before* he was circumcised and before the Torah was revealed. This implied that the Torah became relative. If the reading of the

Abraham texts by Philo, as we saw, is representative for the Jewish interpretation in that time, it is very well understandable that Paul could not convince the adversaries by his argumentation and rhetoric. Philo was open to a symbolic interpretation of the Torah<sup>32</sup> but was not prepared to relativize it as something *secondary* to ‘faith’, like Paul did. When we accept Sander’s characterisation of Judaism as ‘Covenant nomism’, we must conclude that the ‘nomistic’ character of this Covenant nomism was so strong that it prevented the Jews of accepting Paul’s ‘salvation-theology’.

### LITERATURE

- Ellen Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes* (Brown Judaic Studies 290/Studia Philonica Monographs 2), Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Ellen Birnbaum, *Philo of Alexandria. On the Life of Abraham. Introduction, Translation and Commentary* (Philo of Alexandria commentary series 6), Leiden: Brill, 2021.
- Luc De Sager, “‘Hoe kunt ge nu zó stom zijn!’ Over christelijke identiteit en retoriek als vehikel en obstakel in de brief van Paulus aan de Galaten”, in: Frans Van Segbroeck (ed.), *Paulus*, Leuven-Voorburg: Vlaamse Bijbelstichting-Acco, 2004, p. 99–120.
- David Dunn, *Romans* (WBC 38 A:B), Dallas: Word Books, 1988.
- David Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Black’s New Testament Commentaries), London: A & C Black Publishers Ltd, 1993.
- Louis Feldman, *Josephus Interpretation of the Bible* (Hellenistic Culture and Society), Berkeley: University of California Press, 1998.
- Louis Feldman, “Josephus’s Biblical Paraphrase as a Commentary on Contemporary Issues”, in: Craig A. Evans (ed.), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition*, London: T&T Clark, 2004, p. 124–201.
- Lloyd Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver: Wipf and Stock, 1987.
- John E. Morgan-Wynne, *Abraham in the Old Testament and Early Judaism*, Eugene (OR): Pickwick Publications, 2020.
- Franz Mußner, *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Band IX), Freiburg: Herder, 1988<sup>5</sup>.
- Maren R. Niehoff, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven: Yale University Press, 2018.
- Heikki Räisänen, *Paul and the Law*, (WUNT 29), Tübingen: Mohr, 1983.
- Ed P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia: Fortress, 1983.

---

<sup>32</sup> Maren R. Niehoff, *Philo of Alexandria*, esp. pp. 175–181, explains that Philo did not dismiss the literal meaning of the biblical text but questioned the hegemony of the literal readings as they were practiced by the Alexandrian scholars at his time. The authors intended an allegorical meaning, and it is the task of the interpreter to find a delicate balance between the literal and allegorical approach of the text. Some difficulties in the text that cannot be solved with the literal analyses, he calls ‘stumbling-blocks’ that can easily be removed by the allegorical meaning. This demonstrates that the allegorical reading is not only plausible but also necessary to restore the original logic of the text.

- Ed P. Sanders, *Paul* (Past Masters), Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Ed P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia: Fortress, 1977.
- Joop Smit, *Wat Paulus bezielde. Een staalkaart van zijn brieven*, Heeswijk: Berne media, 2017.
- Christian Stecker, “Paulus aus seiner ‘neuen Perspektive? Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung”, in: *Kirche und Israel*, 11 (1996) 3–19.
- Krister Stendahl: “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, in: *Harvard Theological Review* 56 (1963) 199–215.
- Ronald Williamson, *Philo and the epistle to the Hebrews* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums), Leiden: Brill, 1970.
- N.T. Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis: Fortress, 1991.
- Magnus Zetterholm, “Paul within Judaism. The State of the Question”, in: Mark D. Nanos, et.al., *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Tord FORNBERG

**PAUL AND THE TORAH IN THE LIGHT OF  
GAL 3:19–20 AND ROM 10:4**

---

**POINT OF DEPARTURE**

The passage Gal 3:19–25 has often been understood as polemical against the apostle Paul's Jewish compatriots, especially when the literary context in Galatians 3 has been taken into consideration. But is it really necessary to conclude that the text argues against Judaism in one shape or another? Or is it possible to argue that Paul in spite of his hardly concealed anger wants to give a positive view of the Jewish Torah in the passage Gal 3:19–25?<sup>1</sup>

**THE APOSTLE PAUL**

We must clarify a matter of principle: One must not exaggerate the differences between the various texts that reflect the work and theology of the apostle, in this case in chronological order the epistles to the churches in Galatia and in Rome (two primary sources from the 50's AD) and the Acts of the Apostles (a secondary source, a generation later?). I will argue with the help of Rom 10:4 that Paul's view of the Torah was positive; it is God's gift to the people of Israel, but only to Israel. Romans is the most important witness of Paul's theological position; there he argues carefully, and his thoughts have developed and matured compared to what we find in Galatians. We have no compelling reasons to read the two texts as arguing against each other.

Paul was a Jew. This is taken for granted several times by Luke, in Acts 16:3 (Paul visits a Jewish prayer place outside of Philippi upon arrival there), 18:18 and 21:7–25 (he takes part in Nazirite vows), and 22:3 (in his youth he had been a disciple of Gamaliel, a well-known and moderate scholar in the tradition of the great Hillel).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> See the discussion in Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress 1976), 78–96.

<sup>2</sup> See, e.g., Ben Witherington, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 475, 632–635, 651 and 668–669.

There are, however, two ways to consider the apostle Paul and what happened to him at the Damascus-event. Was he converted from one religion to another one, that is from Judaism to Christianity, or did he “only” receive a call to preach for “the peoples” (the Gentiles) rather than for his Jewish compatriots?<sup>3</sup> The Swedish Harvard professor Krister Stendahl pointed to these two possibilities and argued for the second of the alternatives.

The first possibility is to consider it as a conversion from Judaism to Christianity.<sup>4</sup> But it is anachronistic to consider these as two different religions. There were many different ways to show one’s piety and various gods were worshipped, most often permitting simultaneous worship of other gods as well. The idea of fixed religions with clear border lines and systems of dogmas is a later concept. It is not realistic that Paul thought of the Damascus-event as a conversion from one religion to another one.<sup>5</sup>

The second possibility is to understand it as a calling to reach out not only to Jews but rather to “the peoples” with the message that God is not only a God for the Jewish people but that he addresses all human beings through Christ. Judaism is basically a non-missionary faith (like, e.g., Zoroastrianism) and has only seldom tried to reach others outside of the own people, but some Pharisees who were fairly contemporaneous with Paul did engage in such a mission.<sup>6</sup> What is new with the Apostle Paul is that his outbound mission aimed at reaching “the peoples”, but without making them Jews. The new community of Christ-believing Gentiles was to be grafted into the Jewish people with the Torah as the focal point of their identity but without making the detailed life according to the Torah the connecting link, Rom 11:17–24.

This conclusion is not at all against Old Testament faith. One may point to texts like Isa 2:3, where we read that in the Messianic times (but not before that) “many peoples (ἔθνη πολλά) shall come and say, ‘Come, let us go up to the mountain of the Lord, to the house of the God of Jacob; that he may teach us his ways, and that we may walk in his paths’” and Wis 18:4: “... through whom the imperishable light of the law was to be given to the world.”<sup>7</sup> The Torah was given to the Jewish people, but it was given in order to shine through them for the whole world.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress 1976), 19–20.

<sup>4</sup> This most wide-spread view is expressed forcefully by Günther Bornkamm, *Paul* (London: Hodder and Stoughton, 1969).

<sup>5</sup> In *Bibel 2000* the Swedish word “religion” is used for the Greek words δεισιδαιμονία (superstition), θρησκεία and εὐσέβεια (both: piety) in an anachronistic way seven times.

<sup>6</sup> King Izates and Queen Helena are often mentioned as high-profile converts to Judaism (Josephus, *Ant.* 20.17–96). See the discussion in Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* 3 (new ed.; Edinburgh: Clark, 1986), 150–176.

<sup>7</sup> The Greek word used here for “the world” is ὁ αἶών, a word that cannot be used about the Jewish people specifically.

<sup>8</sup> See also Isa 60:3; Jer 3:17; Zech 2:11 and 8:22. Cf. Matt 5:14, 16: “You are the light of the world. [---] let your light shine before others, so that they may see your good works and give glory to your Father in heaven.”



### A TEST CASE: ROM 10:4 IN A WELL-ARGUED CONTEXT (CHAPS. 9–11)

Paul's epistle to the Romans has been interpreted in two very different ways. The emphasis is either placed on Rom 1:16–4:25 (often understood against the background of the Reformation and its opposition against Roman Catholicism, then identified with the opposition between Pauline Christianity and Judaism), or on Romans 9–11 with regard to the inclusion of the Gentile Jesus-believers into the people of Israel, the creation of one single human race, united in Christ, a perspective later to be developed in Eph 2:11–22.

Rom 10:4 reads as follows: "For Christ is the end (τέλος) of the law so that there may be righteousness for everyone who believes". This passage is a good test case. It is correct that the word τέλος can have the temporal meaning of 'end',<sup>9</sup> but it may also mean 'end' in the sense of 'fulfilment'. Linguistically both translations are possible. But it seems highly problematic to state from a Jewish perspective that the Torah will have an end in the temporal sense of the word. The Torah has always existed and will always exist. It is significant that "[t]he expression εἰς τέλος [---], used 110 times in the LXX, carries the sense of reaching some intended completion".<sup>10</sup>

If Paul is faithful to his Jewish inheritance, the word τέλος in Rom 10:4 must have the meaning "fulfilment", a hypothesis that goes together with the whole argument in chaps. 9–11 about the post-Christ situation of the Jewish people. The Torah shares this quality of fulfilment with some other concepts: Wisdom (ἡ σοφία) and the Word (ὁ λόγος). It can be interpreted with the help of the "climactic parallelism" in John 1:17, which reads "The law was given through Moses; grace and truth came through Jesus Christ", where no adversative particle δέ is to be read between the two statements.<sup>11</sup>

There are many passages where the three concepts of Torah, Wisdom and Word are used, often more or less synonymously.<sup>12</sup> Someone/something has existed in God's presence ever since before the beginning of time, variously called Torah, Wisdom or the Word. Several Psalms focus upon the Torah (thus, Ps 1, 19, 111 and not least the long Ps 119 deal with Torah wisdom), while other texts focus upon Wisdom (σοφία) (Prov 8 and Job 28). In the deuterocanonical books we find Wisdom mentioned in

<sup>9</sup> Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 282–283.

<sup>10</sup> Robert Jewett, *Romans* (Minneapolis: Fortress 2007), 619–620.

<sup>11</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 1 (Freiburg: Herder, 1965), 252–253. See, however, the text-critical note in NA 28: The word δέ is in fact read in papyrus 66, in Washingtonianus and in some Syriac, Latin and Bohairic witnesses. The meaning, however, is hardly adversative but rather climactic: the grace and truth being the fulfilment of everything that the Torah represents.

<sup>12</sup> For the concept Wisdom (σοφία) see esp. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (Philadelphia: Fortress, 1974) vol. 1, 153–175 with notes in vol. 2, 97–116.

Bar 3:29 (the pronoun αὐτήν) and soon afterwards ὁ νόμος in Bar 4:1 with no clear difference in meaning: “She [Wisdom] is the Book of the commandments of God, the law that endures for ever”. There are a couple of important passages in Sirach, about Wisdom in Sir 1 *passim*; 24:1, 25 and 51:13, 17, about the Torah in Sir 24:23 and about ‘instruction’ (παιδεία) in Sir 51:16–28 *passim* in more or less the same meaning. In the New Testament the terms σοφία (Matt 11:19 // Luke 7:35) and ὁ λόγος (John 1:1, 14) both refer to Jesus as eternally present with God.<sup>13</sup> There are also important similarities between the three passages Bar 3:29–30 about the Wisdom, Deut 30:12 about the Law and Rom 10:6 about Christ.

In inter-testamental non-canonical literature it is repeatedly said that the Torah is eternal; it has always existed and will always exist. The Mosaic law is even said to replace an older law, written on heavenly tablets, and maybe even known to Abraham, *Jubilees* 2.33; 6.14.<sup>14</sup> It was in obedience to this pre-Mosaic law that Abraham circumcised Isaac “as God had commanded him” (Gen 21:4). Its eternal existence is also taken for granted in *4 Ezra* 9.37,<sup>15</sup> in *2 Baruch* 48.47; 77.15 and in *1 Enoch* 42 where, however, “Wisdom finds no home among humans”. This is contrary to Sir 24:7–11 where Wisdom is to be found in the Mosaic Torah”, and John 1:12, 14 where those who received him became children of God.

It was self-evident for the so-called “Middle Judaism”<sup>16</sup> that later developed into Pharisaism and Rabbinic Judaism and was shared by Paul, being a (former) Pharisee, that the Torah is eternal. We find an important text in *m. Avoth* 1:2: “Simeon the Righteous [---] would say: ‘On three things does the world stand: ‘On the Torah, and on the Temple service, and on the deeds of loving kindness.’”<sup>17</sup>

Thus, Paul could not reasonably have a negative view of the Torah without totally breaking with his Jewish background. Several passages in Romans, where he argues his case carefully in order to be understood by the Jesus-believers in Rome, who had never met him but were expected to support his planned future mission in Spain (Rom 15:22–24), prove his high respect for the Torah, being God’s utmost gift to his people: “So the law is holy, and the commandment is holy and just and good [---] the law is

<sup>13</sup> Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 2* (Zürich: Benziger and Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990), 188–189 and Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium 1* (Freiburg: Herder, 1965), 260–261.

<sup>14</sup> Walter Gutbrod, “νόμος §§ B–D” in *Theological Dictionary of the New Testament* 4 (1967): 1047–1050, James VanderKam, *Jubilees* (Minneapolis: Fortress, 2018), 68–84 and 329.

<sup>15</sup> Michael Edward Stone, *Fourth Ezra* (Minneapolis: Fortress, 1990), 308 note 7 with references.

<sup>16</sup> For this term see Gabriele Boccaccini, *Middle Judaism* (Minneapolis: Fortress, 1991), 7–25 on “Jewish thought 300 BCE–200 CE”.

<sup>17</sup> William David Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1980), 147–176 with headline “The Old and the New Torah: Christ the Wisdom of God” and Martin Hengel according to note 12 above.

spiritual [---] the law is good” (Rom 7:12, 14, 16), and in a list of the privileges given by God to the Jewish people Paul mentions “[---] the covenants, the giving of the law, the worship [---]” (Rom 9:4–5). In another epistle Paul shows that he is proud of the gifts given him by God (Phil 3:2–6). These are all positive gifts but aiming at their fulfilment in Christ, just as Rom 10:4 takes for granted.<sup>18</sup>

Paul related to the Torah in a positive way, but it was given only to the Jewish people. Rules about circumcision, ritual purity and sabbath were important elements for safeguarding the Jewish identity, not necessarily to be taken over by the “peoples” (e.g., Tob 1:10–12; 1 Macc 1:15, 62–63). The Gentile Christians will be grafted into the Jewish people: The Torah is fulfilled in Christ. The discussion in Romans 9–11 is basic for our understanding of how the apostle Paul related to the Mosaic Torah, given only to his own Jewish people but whose light still should shine for the whole of humankind.

### **GAL 3:19–20 READ IN A POSITIVE WAY**

Most scholars understand the epistle to the Galatians to be strictly polemical against Judaism. The near context of Gal 3:19–25 may support such a reading. But it is hardly possible that someone, so steeped in Pharisaic piety as Paul was, could express the strongly negative views that these scholars ascribe to him. It is often pointed out that what goes immediately before our pericope, that is Gal 3:14, 15–18, argues that the promise was given to Abraham 430 years before the Torah, that it can be compared with someone’s last will and thus cannot be invalidated by the Torah. The promise to Abraham is intended for the peoples (all the children of Abraham), but then: what is the Torah, and can it play any role in what follows?

It is important to consider the purpose of a life according to the Torah. As Ed Sanders has shown in his epoch-making book *Paul and Palestinian Judaism*,<sup>19</sup> the Torah was given in order to make it possible for the Jews to live according to God’s will and so remain in their special covenant with God. The Torah was never intended for the Gentiles, since their way to serve God was a different one. And salvation, through Christ or otherwise, has never been a Jewish concept.

The great British scholar James Dunn has shown that a positive reading of the passage in Galatians 3 is not only possible but even probable.<sup>20</sup> According to Gal 3:19 (note the plural form of the noun *παράβασις*) the Torah was given because humans

---

<sup>18</sup> Bill 2.353–358 on John 1:1–4 on the Logos, and 3.126–133 on the Torah as God’s gift to Israel (in relation to Rom 3:1–2).

<sup>19</sup> Ed Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), esp. the conclusions on pp. 419–428.

<sup>20</sup> James Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Peabody: Hendrickson, 1993), 188–191 and later works.

violated against fixed norms, the first of which was given in the very beginning of human history, the prohibition against eating from the Tree of knowledge (Gen 2:16–17; 3:2–3). It is anachronistic to speak about a sin (ἁμαρτία), since there was not yet any Torah, against which it was possible to “sin” with guilt as a consequence (Rom 5:12–13). Instead, it is no coincidence that Adam’s “sin” is called a παράβασις rather than a ἁμαρτία, a violation against a certain fixed norm. And this violation had disastrous consequences, because death then came to rule uncontested between Adam and Moses (Rom 5:14). Other examples of similar violations are given in Gal 3:19 (worshipping the bull in the desert) and 1 Tim 2:14, where the text from 1 Timothy is also about the eating from the Tree of knowledge, now blamed upon Eve instead of Adam.

Thus, the disastrous event with the golden bull at Sinai was such a violation (Exod 32:1–18 and 34:1–35:3), the most catastrophic one according to many Jewish interpreters. Moses had just received the Torah from the hands of God, summarized and written by God with his own finger on two stone tablets (Exod 31:18). The gift of the Torah, however, was made null and void even before Moses had reunited with his people, when he smashed the tablets on the ground in anger and disappointment. When Moses was with God up on Mount Sinai, the Israelite people started to worship the fertility gods of the neighbouring peoples in the shape of a bull made of gold. This fall into idolatry was the violation with capital “V”, a serious παράβασις<sup>21</sup> without any comparable event between Abraham and Moses.<sup>22</sup>

Krister Stendahl has hypothesized in a small volume with collected essays that the second set of tablets that Moses received from the hands of God so to say carried an up-dated version of the Torah, a version that took human sinfulness as a fact that had to be countered by suitable adaptations in the Torah.<sup>23</sup> This idea is supported by Gal 3:19 where we read that the Torah was added (the word used is προσ-τίθημι). The verb is in aorist which indicates that a concrete event is intended, possible to fix in time, a consequence of the people’s worshipping of the golden bull. Such a worship was strictly forbidden, Exod 20:2–3 introducing the Decalogue, which may be considered as a summary of the whole Torah.

The idea that the Torah had been given in a second edition was alive in New Testament times, even if the passages that mention it explicitly are fairly few. Thus, Matt 19:8 reads: “It was because you were so hard-hearted that Moses allowed you to di-

<sup>21</sup> BDAG 758. See 2 Macc 15:10 where the word is used about the breaking of an oath, Rom 2:23 about the conflict between publicly honouring the Torah and still violating it, and Heb 9:15.

<sup>22</sup> See also the variant in Luke 6:4 according to the Codex Bezae, where we read that a man working on the sabbath is addressed by Jesus with the words: “Man, if you know what you are doing, you are blessed; but if you do not know, you are accursed and a transgressor of the law (παραβάτης [...] τοῦ νόμου).” If his work is necessary to save life, he is blessed, the Torah allowing such work, but if he does not bother about the Torah, he is a violator of it.

<sup>23</sup> See note 3 above.

voiced your wives, but from the beginning (ἀπ' ἀρχῆς) it was not so."<sup>24</sup> It is important that this second set of tablets was not written by God himself but by Moses (Exod 34:27–28), certainly obeying God's command but still written not by God but (only) by Moses. The possibility to divorce one's wife while giving her a deed of divorce<sup>25</sup> thus was not part of the first edition of the Torah but only of the second edition, which had taken the sinfulness of humanity into regard. But when the Torah has reached its ultimate goal/fulfilment (τέλος, Rom 10:4) in Christ (when the σπέρμα comes, Gal 3:19), the changes in what can be called a second edition will no longer be of any relevance.

The importance of this second edition of the Torah, being the *de facto* guideline for the Jewish people, is emphasized in three ways in what follows, Gal 3:19–20. It must, however, be stated that these three points are often interpreted in a negative way, but such an understanding is far from self-evident.

# The Torah was given (ἐπιταγείζ) through angels, who surrounded God on Mount Sinai and added to his majesty (Philo, *Vit. Mos.* II. 166; Acts 7:38, 53; Heb 2:2 with the context in 1:14).<sup>26</sup> Nothing indicates that the task of the angels was to make God recede into the background. Instead, they make up God's royal "household".

# The Torah was given "by a mediator" (ἐν χειρὶ μεσίτου), no doubt Moses,<sup>27</sup> whose role it was to hand over the Torah to the people of Israel at the base of the mountain. The role of Moses was not to create any distance between God and his people (Job 9:33 about a mediator between God and Job; *Test. Dan* 6.2 and 1 Tim 2:5). In Heb 8:6; 9:15 and 12:24 Jesus is similarly said to be the mediator of a new covenant.

A similar logic is characteristic for the pericope Matt 22:23–33, where God's word on resurrection in v. 31 is countered by a Torah-word ascribed to Moses in v. 24. The practice of levirate marriage was not God's original intention but a Mosaic adjustment to human frailty and legitimized by being included in the Torah, second edition.<sup>28</sup>

# Moses met God on the top of Mount Sinai, but as a human being he was only allowed to see God from the back. This God, impossible to approach too closely, is the unique Lord of the universe, the only God (εἷς θεός) (Deut 6:4–5 with the *Shema Israel* and 1 Tim 2:5). But Moses had even been so close to God and talked with God that "the skin of his face shone" (Exod 34:29). As a consequence he had to put a veil

<sup>24</sup> See Gen 1:1; John 1:1 and 1 John 1:1 for the word ἀρχή used about what preceded all time.

<sup>25</sup> See, e.g., *Mur* 19 ar.

<sup>26</sup> Harold Attridge, *The Epistle to the Hebrews* (Philadelphia: Fortress, 1989), 64–65.

<sup>27</sup> Albrecht Oepke, "μεσίτης, μεσιτεύω", in *Theological Dictionary of the New Testament* 4 (1967): 617.

<sup>28</sup> One may also point to the institution of the *prosbul* by Hillel, in conflict with the Torah rules about the Sabbath year but necessary for social and economic reasons (*m. Sheviit* 10).

on his face between his, evidently several, visits to God on the top of the mountain (2 Cor 3:7–18).

These three details serve the purpose to emphasize the closeness between Moses and God and thus prove that the Torah is God's gift (also the second edition), full of blessings, to his elected people, Israel. Nothing says that the Torah is intended for the rest of humankind. The promise to Abraham, however, includes those who fell out of the patriarchal history leading up to the Israelites slaving in Egypt: Ishmael, Esau, Moab and many others.

### PRELIMINARY CONCLUSION

The Torah is something good; it is in no way against the promise given already to Abraham (Gen 12:1–3). While the Pauline mission towards the West totally moved within the Roman empire,<sup>29</sup> and the vast majority of his converts were former Gentiles with no obligation to live according to the Torah,<sup>30</sup> the situation was a different one further to the East.<sup>31</sup> This is clear already from the Sermon on the Mount with Matt 5:17–19 stating that “until heaven and earth pass away, not one letter, not one stroke of a letter, will pass from the law until all is accomplished”.<sup>32</sup>

The situation changed when Judaism and Christianity became considered as two religions with conversions from and to each other. A Torah-obedient Jewish Christianity survived for centuries in the East independent of the Western development, as can be shown by a study of the Jesus-traditions in the Quran. Muhammed had received much of these traditions around the year AD 600 from Jewish Christians in what is today western Saudi Arabia and Jordan.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Paul spent some few years in his youth in the late 30's among Nabateans in “Arabia” (Gal 1:17; 2 Cor 11:32–33).

<sup>30</sup> See, however, Acts 15:19–20, 29; 21:25, and cf. Gen 9:1–7 and Lev 17:10–14; 18:6–26.

<sup>31</sup> Lucien Legrand, “Gal 2:9 and the Missionary Strategy of the Early Church” in Tord Fornberg (ed.), *Bible, Hermeneutics, Mission* (Uppsala: Swedish Institute for Missionary Research, 1995), 21–83.

<sup>32</sup> Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount* (Minneapolis: Fortress, 1995), 173–189.

<sup>33</sup> This material differs significantly from what we find in the Roman empire to the West. See, e.g., Ignazio Mancini, *Archaeological Discoveries Relative to the Judaeo-Christians* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1970) and Emmanuel Testa, *The Faith of the Mother Church* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1992). See also Jean François Faiü, “Premiers chrétiens d'Arabie”, *Archéologia* nr 394 (2002): 58–65 on the archaeological evidence for an early Christian presence in the Arabian Peninsula. The Jewish roots are still evident today in the Ethiopian Orthodox Church.

### WHY THEN DOES PAUL ARGUE SO AGGRESSIVELY IN MUCH OF GALATIANS?

There is no doubt that Paul argues in an aggressive way in much of Galatians, and we may also point to his outburst in Phil 3:2–6, where he expresses himself still more derogatively about the privileges given by God to the Jewish people, privileges that he will bless in Rom 9:4–5 only some few years after he wrote Galatians.<sup>34</sup>

The recipients of Paul's epistle to the Galatians were Gentile Christians, threatened by extreme Judaists, who wanted "the peoples" (τὰ ἔθνη, in Hebrew: *hag-gojim*) to convert to Judaism, not only to anything that might be called Judaism but to a strict variant, as was the case with many Pharisees of the school of Shammai. That branch of Pharisaism seems to have dominated before the more moderate Hillelite branch emerged and became predominant towards the end of the first century AD,<sup>35</sup> when many Shammaites who seem to have supported the Zealots disappeared out of history after the Jewish rebellion was crushed by the Romans in the year AD 70. Then the Torah was solidified as a means for those who wanted to remain in the covenant between God and the people of Israel, and the (Hillelite) Pharisaic theology, later to develop into Rabbinic Judaism, emerged as the way to live as a Jew in a hostile environment.

Paul's addressees in Galatia, however, had received the promise to be blessed through Christ (Gal 3:1–2, 14). They were not expected to enter the covenant between God and Israel with its obedience to the Torah; they have access to God's gifts through Jesus. Only the apostolic decree is valid for them, outlining the same duties as those that had always been valid for foreigners who lived among the Israelites according to Leviticus 17–18. Thus, the Gentile believers who are grafted into Israel shall live according to the rules which this Leviticus passage had stated centuries earlier, thus according to Acts 15:20, 29.

A Gentile rather than a Jewish background of the Galatian readers has recently been elaborated by Neil Martin in his dissertation *Regression in Galatians*.<sup>36</sup> The apostle's anger against the intruders into the Pauline churches in Galatia was strengthened by the fact that the Galatian Christians came from a Gentile environment, and they were never expected to enter into God's covenant with Israel including the special gift of the Torah. It was only according to extremists that the Gentiles should become full-blown Jews. Paul may have been such an extremist in his youth (Gal 1:13–14; Acts 8:1, 3),

---

<sup>34</sup> The date of Philippians is not clear; it may have been written as late as the years AD 61–63 during Paul's imprisonment in Rome.

<sup>35</sup> Tord Fornberg, "Matthew and the School of Shammai: A Study in the Matthean Antitheses." *Theology & Life* 7 (1984): 35–59.

<sup>36</sup> Neil Martin, *Regression in Galatians* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020). See also Jerome Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life* (Oxford and New York: Oxford University Press 1996): 185–210.

but he considered now such a position as being “a different gospel” (Gal 1:6) to be rejected with the utmost vehemence (Gal 1:8–9). This explains the use of so much language in this epistle, not least in the passage Gal 3:19–25, that on the surface is strongly anti-Jewish.

### ABSTRACT

It is often stated that Paul expressed a negative view of the Mosaic Torah in his epistle to the Galatians, not least if the text is read against the background of the Lutheran Reformation. But since Paul had received a Pharisaic training under Gamaliel, this is hardly possible.

The Torah was the most valuable gift from God to the people of Israel; it is eternal just as God himself. Paul’s view of the Torah is studied with the help of Rom 10:4 and Gal 3:19–20, two texts from the mid 50’s AD. In Rom 10:4 the word *telos* does not have the meaning of ‘end’ in the temporal sense but rather in the sense of ‘fulfilment’. Gal 3 is also to be read in a positive way; the angels were God’s royal household, Moses a mediator between God and Israel when he saw God more closely than any other human being. The problems in the Torah are explained by its being the second up-dated version. The first “edition” was annulled, when Moses crushed the tablets against the ground after the catastrophic event with the golden calf. The second version, however, took human sinfulness into consideration, e.g., in Matt 19:8.

The reason why Paul’s language still is so negative against the Torah is to be found in the situation in Galatia. The recipients were former Gentiles who were only expected to follow the so-called Apostolic Decree, never the Torah as given to the Israelites. The Pauline opponents, however, wanted to make them full-blown Jews, which Paul understood as a denial of the revelation in Jesus Christ.

### BIBLIOGRAPHY

NA 28 = Nestle – Aland *et alii*, *Novum Testamentum* (28<sup>th</sup> ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).

*The Holy Bible*. New Revised Standard Version (New York and Oxford: Oxford University Press 1989).

BDAG = Walter Bauer. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3<sup>rd</sup> ed. revised by Frederick William Danker; Chicago and London: University of Chicago Press, 2000.

Bill = Hermann Strack and Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 2 and 3. Munich: Beck, 1924 and 1926.



- Attridge, Harold. *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1989.
- Betz, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount*. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995.
- Boccaccini, Gabriele. *Middle Judaism*. Minneapolis: Fortress, 1991.
- Bornkamm, Günther. *Paul*. London: Hodder and Stoughton, 1969.
- Davies, William David. *Paul and Rabbinic Judaism*. 4<sup>th</sup> ed.; Philadelphia: Fortress, 1980.
- Dunn, James. *The Epistle to the Galatians*. Peabody: Hendrickson, 1993.
- Faü, Jean François. “Premiers chrétiens d’Arabie,” *Archéologia* nr 394 (2002): 58–65.
- Fornberg, Tord. “Matthew and the School of Shammai: A Study in the Matthean Antitheses,” *Theology & Life* 7 (1984): 35–59.
- Gutbrod, Walter. “νόμος” §§ B–D. *Theological Dictionary of the New Testament* 4, 1036–1085. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism* 1–2. Philadelphia: Fortress, 1974.
- Jewett, Robert. *Romans*. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007.
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Legrand, Lucien. “Gal 2:9 and the Missionary Strategy of the Early Church,” in: T. Fornberg, ed., *Bible, Hermeneutics, Mission*. Missio 10; Uppsala: Swedish Institute for Missionary Research, 1995: 21–83.
- Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus* 2. EKK 1/2; Zürich: Benziger and Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990.
- Mancini, Ignazio. *Archaeological Discoveries Relative to the Judaeo-Christians*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1970.
- Martin, Neil. *Regression in Galatians*. WUNT 2/530; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Murphy-O’Connor, Jerome. *Paul. A Critical Life*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.
- Oepke, Albrecht. “μεσίτης, μεσιτεύω”. *Theological Dictionary of the New Testament* 4, 598–624. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Sanders, Ed. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Schnackenburg, Rudolf. *Das Johannesevangelium* 1. HTKNT 4.1; Freiburg: Herder, 1965.
- Schürer, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* 3. New. ed. by Geza Vermes et alii. Edinburgh: Clark, 1986.
- Stendahl, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Stone, Michael Edward. *Fourth Ezra*. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990.
- Testa, Emmanuel. *The Faith of the Mother Church*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1992.
- VanderKam, James. *Jubilees* 1–2. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2018.
- Witherington III, Ben. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.



Endre HORVÁTH

**„GOTT SANDTE DEN GEIST SEINES SOHNES IN UNSER HERZ,  
DER RUFT: ABBA, VATER!“ (GAL 4,6)**

---

**EINLEITUNG**

Für die alttestamentliche Schriften besagt der Geist des Herrn die Erfahrung der lebensspendenden Gegenwart Gottes. So verleiht Geist Gottes übermenschliche Kraft (Samson, Richt 15,14), er ist lebensspendende und schöpferische Kraft („Der Geist Gottes schwebte über den Wasser“ Gen 1,2; ebenfalls verschiedene Psalmen, aber insbesondere die prophetische Vision Ezekiels über den Feld voll mit Knochen, die durch den Geist lebendig gemacht werden, Ez 37). Der Geist kann auch als derjenige erscheinen, der die Gemeinschaft unter Gott und Menschen verwirklicht („Ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute von euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und danach tun!“ Ez 36,27). Bezüglich David und des kommenden Messias wird der Geist als eine Kraft dargestellt, welche den Auserwählten befähigt die erhaltene Sendung erfüllen zu können („Auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn...“ Jes 11,2ff). Ähnliche Rolle spielt der Geist auch bei der Erfüllung der prophetischen Sendung („Der Geist des Herrn ist auf mir, weil der Herr mich gesalbt hat, den Elenden frohe Botschaft zu bringen...“ Jes 61,1ff). Dieser prophetische Geist wird dann in der messianischen Zeit auf das ganze Volk Gottes ausgeschüttet („Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Alten sollen Träume haben...“ Joel 3,1f). Der Heilige Geist erscheint also im Alten Testament als Gottes lebensspendende und die Erfüllung der Sendung ermöglichende Kraft<sup>1</sup>.

Diese alttestamentliche Hoffnung empfängt auch die Kirche: Jesus verspricht seinen Aposteln, dass er nach seiner Himmelfahrt „die Verheissung meines Vater über euch ausgießen“ werde und „ihr mit Kraft aus der Höhe erfüllt werdet“ (Lk 24,48f).

---

<sup>1</sup> vgl. Preuss, H. D., *Theologie des Alten testaments I*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 183–187. Léon-Dufour, X., *Biblikus Teológiai Szótár [Biblichtheologisches Wörterbuch]*, Szent István Verlag, Budapest 2009, 852–856.

Durch diese Gabe des Geistes werden die Jünger fähig, die von dem Auferstandenen erhaltene Sendung zu vollbringen („Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Enden der Erde“ Apg 1,8).

## I. DIE PAULINISCHE GEISTLEHRE

Diese grundsätzlichen Züge der urchristlichen Pneumatologie erscheinen auch in der Geistlehre von Paulus, doch hier wird die Rolle des Geistes im Leben des Gläubigen weit tiefer erarbeitet. Für den Apostel ist die Ausgiessung des Geistes das wichtigste Kennzeichen des Einbruchs der Heilszeit. Diese Tatsache ist im Verständniss Pauli vor allem auf die Rolle des Geistes in der Auferstehung Jesu zurückzuführen: die Auferstehung Jesu wird so sehr kraft des Geistes vollgebracht (Röm 1,4), dass für ihn die Existenzweise des auferstandenen Christus unlöslich mit dem Geist verbunden ist. Aufgrund dieser Verbindung wird er sagen: „Der Herr (der auferstandene Christus) ist Geist“ (2Kor 3,17), bzw. dass er „lebendigmachender Geist“ geworden ist (1Kor 15,45). Doch nicht nur die Existenzweise Christi, sondern auch das Leben der Gläubigen wird grundsätzlich von dem Geist bestimmt. Das Leben der Christen besagt nämlich eine Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und deshalb eine Teilnahme an der Wirklichkeit der Auferstehung („Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod. Und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir auch in der Neuheit des Lebens wandeln“. Röm 6,4). Das Leben der Gläubigen stammt aus dem Geist, deshalb sollen sie „nach dem Geist leben“ (Röm 8,9). Paulus wird sogar sagen: „Wer den Geist Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm“ (Röm 8,10). Andererseits erhalten wir den „Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist“ (1Kor 2,12) um dementsprechen leben zu können. Der Geist fungiert also als eine Art Massstab des christlichen Lebens. Die Christusgläubigen werden ebenfalls durch das Wirken des Geistes zu einer Gemeinschaft („Durch den einen Geist wurden wir alle in der Taufe in einen einzigen Leib aufgenommen... alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt“, 1Kor 12,13), Sie werden durch das Wirken des Geistes sogar zum heiligen Tempel Gottes, (1Kor 3,16, Eph 2,21). Die vom Geist erhaltene Gnadengaben, die Charismen, haben ebenfalls grundsätzliche Bedeutung im Aufbauen der Kirche. Schliesslich als von Gott erhaltene „Unterpfund“ (2Kor 1,22) bewahrt der Geist in uns die Hoffnung auf die endgültige Verherrlichung lebendig<sup>2</sup>.

Wahrscheinlich wäre es unmöglich, die weitverzweigte Geistlehre des Apostels Paulus in ein System zu zwingen, oder auch nur die Grundaussage seiner Pneumatologie zu formulieren. Es scheint aber, dass die in Perikope Gal 4,1–7 formulierte

<sup>2</sup> vgl. Schnelle, U., *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen 2014, 244ff.

Aussagen über den Geist – in einer besonders prägnanter Formulierung – zentrale Elemente der Geistlehre des Apostols ausdrücken, die als Schlüssel für die Deutung anderer pneumatologischer Aussagen im paulinischen Corpus dienen können. Diese Stellen möchte ich kurz untersuchen und auf jenen weiten Horizont hinweisen, worauf der Apostel in dieser Perikope zielt.

## 2. DIE ZWEI „HÄNDE“ DES VATERS: DIE SENDUNG DES SOHNES UND DES GEISTES IN GAL 4, 1–7

In seiner theologischen Erörterungen wird Ireneus aus Lyon die Schöpfung und die Erlösung so darstellen, dass sie durch die „zwei Hände des Vaters“ d.h. durch die Sendung des Sohnes und des Geistes verwirklicht werden. Obwohl sich der heilige Bischof nicht ausschliesslich auf diese Perikope des Galaterbriefes bezieht, spielt die hier entfaltete Lehre des Apostels eine wichtige Rolle für seine theologischen Gedanken. Die Perikope Gal 4, 1–7 erörtert über den zentralen Thematik des Galaterbriefes, und will die Rolle des Gesetzes näher bestimmen. In der Perikope misst Paulus dem Gesetz eine grundsätzlich positive, aber begrenzte heilsgeschichtliche Rolle zu, und betont die Wichtigkeit der den Gläubigen zukommende Würde als Kinder Gottes („Sohnschaft“), welche organisch mit dem Wirken des Geistes in dem Herzen des Menschen verbunden ist.

„Ich sage aber: solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in keiner Hinsicht von einem Sklaven, obwohl er Herr über alles ist. Er ist Vormündern und Pflegern unterstellt bis zu der Zeit, die der Vater bestimmt hat. So ist es auch mit uns: als wir unmündig waren, wurden wir den kosmischen Elementen untergestellt. Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr nun Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herz gesandt, der ruft: Abba, Vater! So bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn, und wenn Sohn, dann bist du auch Erbe durch Gott.“ (Gal 4, 1–7)

### 2.1. DIE ROLLE DES GESETZES ALS „VORMÜNDER“

Der Ausgangspunkt der Perikope ist eine rechtliche Verordnung: „Ich sage aber: solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in keiner Hinsicht von einem Sklaven, obwohl er Herr über alles ist. Er ist Vormündern und Pflegern unterstellt bis zu der Zeit, die der Vater bestimmt hat.“ (4, 1–2) Manche Exegeten sind der Meinung, dass hier Paulus auf das phrygische Rechtssystem zurückgreift, das seine Leser selbstverständlich kannten. In der Tat kann man aber die genannte Regelung aufgrund der römischen oder auch aufgrund eines heutigen Rechtssystems genau so gut verstehen. Es geht um eine Vormundschaftsverordnung, nach welcher der Vater die Rechte seines

bisweilen noch minderjährigen Sohnes ausübt, und über seinen Erben bis dessen Mündigkeit „Vormünder und Pfleger“ stellt. Aufgrund des Textes wäre vorauszusetzen, dass der Erbe Waise ist und deswegen Vormünder braucht, doch diesen Detail verschweigt Paulus absichtlich, weil das seine Deutung stören würde. Stattdessen hebt er die Beziehung zwischen dem minderjährigen Erben und den Vormündern heraus: das Handeln der „Vormünder und Pfleger“ ist rechtmässig, und begrenzen die Freiheit des unmündigen und entscheidungsunfähigen Sohnes entsprechend dem Willen des Vaters. Mit dem Augenblick der erreichten Mündigkeit schwindet aber die Autorität der Vormünder, und der volljährig gewordene Erbe – ohne irgendwelche äusserliche oder inneren Veränderung – wird aus einer dem Zustand des Sklaven entsprechende Unfreiheit auf einmal unbeschränkter Herr über alle geerbten Güter. Während der Zeit der Unmündigkeit des Erben ist die Rolle der Vormünder notwendig und deshalb grundsätzlich positiv. Doch mit der Volljährigkeit des Erben hört ihre Macht von selbst auf. Es wird aber vorausgesetzt, dass der nun mündig gewordener Sohn das durch den Vormünder symbolisierte Gesetz angeeignet hat, und deshalb entscheidungsfähig geworden ist.

Diesen Vergleich wendet dann Paulus auf die Christen an, um das Christuseignis verständlich zu machen: „So ist es auch mit uns: als wir unmündig waren, wurden wir den kosmischen Elementen versklavt“ (4,3). Die Bezeichnung: „Elemente der Welt“ oder „kosmische Elemente“ verweist hier ohne Zweifel auf ortsässige (wahrscheinlich phrygische) Religionsgebräuche, in denen diese „kosmische Elemente“ oder „Prinzipien“ wichtige Rolle spielen dürften. Nach der Meinung Pauli bedeutete aber die Verehrung dieser kosmischen Elemente eine Art Sklaverei. Andererseits ist es wichtig zu bemerken, dass diese „kosmischen Elemente“ hier die gleiche Rolle spielen, die sonst für Paulus das mosaische Gesetz inne hat. Der Apostel möchte dadurch wahrscheinlich spüren lassen, dass das Christuseignis für die ganze Menschheit – d.h. auch für die aus der Heidentum stammenden Lesern des Briefes – und nicht nur für das alttestamentliche Volk Gottes Bedeutung hat. An diesem Punkt sprengt aber das Christuseignis den Rahmen des Vergleichs. Die „kosmische Unmündigkeit“ wird mit dem Anknunft der „Fülle der Zeiten“ beendet, doch diese Fülle der Zeiten bedeutet nicht einfach das Vergehen der Zeit, wie in dem am Anfang angeführten Vergleich, sondern die Anknunft des Sohnes Gottes: „Als die Fülle der Zeiten angekommen ist, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, damit wir die Sohnschaft erlangen“ (4,4–5). Der Ausdruck „von einer Frau geboren“ bedeutet höchstwahrscheinlich, dass der Sohn Gottes sich den Gesetzen der Natur unterwarf, während der Ausdruck „dem Gesetz unterstellt“ eindeutig als ein Hinweis auf das mosaischen Gesetz oder auf das im Herz der Menschen eingeschriebene Gesetz (Röm 2,15) zu verstehen ist. Diejenige, „die unter dem Gesetz stehen“, bezeichnet demnach die ganze Menschheit: Juden und Heiden, die der Sohn Gottes durch seine eigene Unterwerfung unter das Gesetz aus

diesem Untergeworfensein freikauf. Christus ist nämlich nicht „rechtmässig“ dem Gesetz untergestellt, so kann er durch seine demütigen Solidarität mit der „rechtmässig“ unter das Gesetz gestellten Menschheit die Rahmen des versklavenden Gesetzes sprengen. Das Freikaufen der „dem Gesetz Unterworfenen“ geschieht aber nicht nur aufgrund dieser Solidarität, sondern auch dadurch, dass Christus die Last ihrer Übertretungen auf sich nimmt. Im Hintergrund dieser Solidarität soll gleichsam jene Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen stehen, die durch die Taufe zustandekommt („Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf seinen Tod. Und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln“. Röm 6,4).

## 2.2. DAS ERLANGEN DER GOTTESSOHNCHAFT

Das „Freikaufen von der Unterstellung dem Gesetz“ bedeutet aber gleichsam „das Erlangen der Sohnschaft“, was mehr als nur eine Art Mündigkeit besagt: es bedeutet, dass der freigekaufte Christusgläubige Anteil an der Würde und an der Sohnschaft Christi bekommt. Unsere Erlösung und Rechtfertigung besteht letztendlich im Erlangen der Gottessohnschaft<sup>3</sup>. Diese Behauptung wird auch durch Gal 4,6 bestätigt, wo Paulus die innere Dimensionen dieses Geschehens aufweisen will und die Rolle des Geistes in der Verwirklichung dieser Sohnschaft schildert: „Weil ihr nun Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herz gesandt, der ruft: Abba, Vater!“ Obwohl die Formulierung des Apostels nahelegt, dass die Sendung des Geistes nach der Erlangung der Sohnschaft erfolgt, der inneren Logik des Textes folgend müssen wir vielmehr sagen, dass die Erlangung der Sohnschaft und die Ausgiessung des Geistes in unsere Herzen zwei verschiedene Aspekte eines Geschehens sind und deshalb innerlich unzertrennbar. Nach der Behauptung Pauli nämlich „ruft der Geist in uns: Abba, Vater!“, was besagt, dass der Heilige Geist derjenige ist, der durch sein Wirken in uns die sohnhafte Haltung und die Sohnschaft realisiert und dadurch beweist, dass „du nicht mehr Sklave bist, sondern Sohn, und wenn Sohn, dann auch Erbe durch Gott“ (4,7).

In Röm 8,14ff erarbeitet Paulus den gleichen Gedanken, bettet ihn aber in einen anderen Textzusammenhang: „Diejenigen, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, Söhne Gottes sind. Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so dass ihr euch immer noch führten müsstet, sondern ihr habt, den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ Die Perikope spricht allgemein über die Gläubigen, als über diejenigen, „die vom Geist Gottes leiten lassen“. Ohne die Anwendung des rechtlichen Vergleichs aus Gal 4,1ff. schwindet aber der Ereignischarakter der Beschreibung. Der Apostel spricht hier nicht über den „Geist des Sohnes Gottes“, sondern über den „Geist der Sohnschaft“: dadurch betont er stärker die erlan-

---

<sup>3</sup> vgl. Kocsis, I., *Bevezetés az Újszövetség könyveibe [Einleitung in die Bücher des Neuen Testaments]*, Szent István Verlag, Budapest 2019, 482.

gene Würde und Status der Sohnschaft. Weil aber die Tatsache, dass der erhaltene Geist der Geist des ewigen Sohnes Gottes ist, weniger betont ist, so wird auch die Lebensgemeinschaft mit Christus nicht vor Augen geführt. Der Unterschied zwischen dem „Geist der euch zu Sklaven macht“ und dem „Geist der Sohnschaft“ ist das Fehlen der Angst bei diesem zweiten: Paulus schildert dadurch die innerliche Beziehung zwischen Gott und dem Christusgläubigen, die nochmals durch den Geist verwirklicht wird.

### 2.3. DER GEIST, DER IN UNSEREM HERZEN „ABBA“ RUFT

Die Tatsache, dass die sohnhafte Haltung im Herzen der Gläubigen durch den Heiligen Geist verwirklicht wird („der Geist ruft: Abba, Vater!“), wirft selbstverständlich verschiedene Fragen auf. Die Aussage des Apostels können wir wohl nicht so verstehen, als ob dem Gläubigen in der Verwirklichung der sohnhaften Haltung keinerlei aktive Rolle zukäme. Der Akzent liegt eher daran, dass der von der Sklaverei des Gesetzes befreite Gläubige nicht nur eine sohnhafte Würde, sondern tatsächlich den „Geist des Sohnes Gottes“ erlangt. Die erhaltene (Gottes)Sohnschaft ist also mit der Sohnschaft des Sohnes Gottes nicht nur äusserlich verbunden, sondern tatsächlich kraft des Geistes Gottes verwirklicht, der auch das Verhältnis zwischen Gott dem Vater und seinen ewigen Sohn realisiert. Der Christusgläubige wird Sohn zusammen und in einer Gemeinschaft mit dem ewigen Sohn. Die Kirchenväter beschreiben dieses Verhältnis mit dem Ausdruck „Teilnahme an der göttlichen Natur“, wodurch der Ereignischarakter des Geschehen zwar verlorengeht, aber man die Tragweite dieser Sohnschaft erahnen kann<sup>4</sup>.

Weil die sohnhafte Haltung durch den erhaltenen Geist Gottes verwirklicht wird, besteht in der paulinischen Geistlehre ein innerer Zusammenhang zwischen der Würde der Gottessohnschaft und das Erlangen des Geistes. Durch das Wirken des Heiligen Geistes realisiert sich die Ausfaltung der gottgewollten Persönlichkeit des Glaubenden. Um mit dem zwar exegetisch nicht präzisen, aber gut verständlichen Vergleich der Kirchenväter zu sagen: durch das Wirken des Geistes wird aus Saul Paulus, und aus Simon Petrus, und sie erhalten so die von Gott gewollte Gestalt ihrer Persönlichkeit. Hinter dem die Sohnschaft verwirklichenden Wirken des Geistes erkennt man sein *persongestaltendes* Wirken. Deshalb kann Gal 4,6 als Schlüssel zur Lösung verschiedenen Stellen der paulinischen Pneumatologie dienen.

<sup>4</sup> Es wäre ungenügend dieses Rufen des Geistes in den Herzen der Gläubigen nur als ein „Gott als Vater zu erfahren“ charakterisieren, wie es A.Sacchi tut (vgl. Sacchi, A., *Lettere paoline ed altre lettere*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1996, 170). Nach U.Vanni „il dono dello Spirito, attuato da Cristo risorto, fa sí che i cristiani ne partecipino la volontà, al punto di poter rivolgersi a Dio con la stessa confidenza familiare che Gesù, nella sua vita, aveva riservato a sé (cf. Gal 4,6)“. (Vanni, U., *Galati*, in: *Nuovo Dizionario de Teologia Biblica*, San Paolo, Milano 1988, 563.) Für Paulus ist die gegenseitige Zugehörigkeit des Christusgläubigen und des Herrn eine fast „organische“ Zugehörigkeit, wie das Bild über die Kirche als Leib Christi zeigt. vgl. Léon-Dufour, X., *Biblikus Teológiai Szótár [Biblisches theologisches Wörterbuch]*, Szent István Verlag, Budapest 2009, 861.



## FAZIT

Das Bild des Gelangens aus der Unmündigkeit zum Erwachsensein erscheint an mehreren Stellen in der paulinischen Theologie, so dass wir es als Wandermotiv betrachten können. An diesen Stellen ist das Motiv in verschiedene Kontexte eingebettet. So finden wir diesen Gedanken in 1Kor 13,11f., wo der Apostel mit diesem Übergang das Erlangen der Vollendung beschreibt: als Übergang vom „in Spiegel und in Rätsel Schauen“ zum Schauen „von Angesicht zu Angesicht“. Eine weitere wichtige Stelle, wo dieses Bild erscheint, ist Eph 4,13f., wo das Erlangen der gleichen Vollendung in einen ekklesiologischen Kontext eingebettet wird. Wie gezeigt, beschreibt das Bild des Erwachsensein in Gal 4,6 mit seiner besonders prägnanter Formulierung ein existentielles Geschehen in Herzen der Gläubigen, dessen eigentlich wirkende Subjekt der Heilige Geist als persongestaltende Kraft ist.

Dieses persongestaltende Wirken des Geistes steht aber für Paulus keinesfalls im Gegensatz mit dem gemeinschaftsstiftenden Wirken der dritten göttlichen Person, vielmehr erscheint das Erstere als ermöglichende Unterlage des Zweiten. Unter diesem Gesichtspunkt kann man die paulinische Lehre über Charismen<sup>5</sup> und ihre organische Verbundenheit mit der Lehre über die Kirche als Leib Christi leichter verstehen. In charakteristischer Weise erscheint der Geist in dieser ekklesiologischen Ausführung von 1Kor 12 zugleich als persongestaltende und als gemeinschaftsstiftende Kraft, weil das Grund der Zugehörigkeit zu der Kirche als Leib Christi der in der Taufe erhaltene Heilige Geist ist: „Durch den einen Geist wurden wir alle in der Taufe in einen einzigen Leib aufgenommen... alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt“ (1Kor 12,13). Der in der Taufe erhaltene Geist verwirklicht durch die Verteilung verschiedener Charismen die aktive Zugehörigkeit der Gläubigen zur Kirche. Die verschiedenen Gnadengaben, die der Geist „nach seinem Gutdünken austeilt“ (1Kor 12,11), stellten die gottgewollte und nötige Verschiedenheit dar, mit der die Gläubigen den Leib Christi als verschiedene Glieder aufbauen können. Die vom Geist erhaltene Gnadengaben sind Ausdruck jener Vollmacht, durch den der einzelne Gläubiger seine von Gott erhaltene Sendung ausübt, wodurch seine Sohnschaft gelebt und zugleich die Kirchengemeinschaft aufgebaut wird.

---

<sup>5</sup> In der paulinischen Auflistung von 1Kor 12,8–11.28–30 bezeichnet Charisma oder Gnadengabe sowohl von Gott erhaltene übernatürliche Fähigkeit („die Kraft Wunder zu tun, Krankheiten zu heilen, prophetisches Reden, verschiedene Arten von Zungenrede usw.“) als auch natürliche Fähigkeiten, deren sich der Heilige Geist bemächtigt und sie nach seinem Anliegen benutzt (Weisheit, Hilfsbereitschaft, Leitungsfähigkeit usw.). Doch jeder Gnadengabe wird mit dem Ziel verliehen, dass derjenige, der sie erhalten hat, sie für den Wohl der Gemeinschaft verwende und die Kirche aufbaue: „Jedem aber wird die Gabe des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt“ (1Kor 12,7).



György KOCSI

## „DA GIBT ES NICHT MANN UND FRAU“ (GAL 3,28)

---

### VORBEMERKUNG

Den Unterschied zwischen Mann und Frau kann man überall im Altertum festlegen. Die Rechte der Frau und des Mannes änderten sich von Zeit zu Zeit, und so sprach man über patriarchalische und matriarchalische Gesellschaft. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist auch im Alten Testament, in der Schöpfungsgeschichte in natürlicher Weise gegeben. In der griechischen Übersetzung (LXX) steht das gleiche Wortpaar (ἄρσεν καὶ θήλυ – Masculin und Feminin), wie in Gal 3,28. Paulus konnte sich vermutlich auf diese Stelle beziehen (Gen 1,27). „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.“ Dieser Satz aus der ersten Schöpfungsgeschichte (Gen 1,1–2,4a) gehört nach dem jetzigen Stand der Forschung zu der sogenannten Priesterschrift, dessen Autor ein „Priester“ war. In dieser Schrift kommt ein Verb *badal* (בדל = trennen, scheiden) sehr oft vor, darum ist ein wichtiges Wort für den Autor der Priesterschrift, wie auch die Unterscheidung zwischen rein und unrein. Die Differenz zwischen Mann und Frau ist also in der Schöpfung gegeben, und sie läßt sich auf den Willen des Schöpfers zurückführen und diese Tatsache ist schon vor dem Sündenfall (Gen 3) vorhanden. Es ist auch deswegen wichtig, weil der Anfang und das Ende nach der Vorstellung der Eschatologie zusammenfällt, also in der Endzeit kehrt der originelle Zustand zurück, und wenn diese Vorstellung richtig ist, dann kann dieser von Gott gewollter Unterschied nicht aufgelöst werden. Oder ist diese Unterscheidung in Christus aufgehoben? Freilich darf diese Theorie damit in Frage gestellt werden, daß Gott nicht notwendig nur eine Welt schaffen kann, denn es ist vorzustellen, daß die Vermehrung in der Neuschöpfung nicht mehr erforderlich ist, weil die Sexualität in einer anderen Form existieren wird. In diesem Aion gibt es den Kampf, die Zwietracht und den Krieg um die Nahrung, um das Getränk und um die Geschlechtigkeit. Der geistliche Leib, worüber auch Paulus redet, braucht die Sexualität nicht. „Auch gibt es σώματα ἐπουράνια Himmelskörper und σώματα ἐπίγεια irdische Körper“ (1Kor 15, 40). „Gesät wird σῶμα ψυχικόν ein sinnlicher Körper, auferweckt ein σῶμα πνευματικόν geistlicher Leib (1Kor 15,44). Auch in dieser Hinsicht ist die Ansicht des Apostels Paulus mit der Meinung Jesu gleich (vgl. Mt 22,30).

Paulus erwartete das baldige Ende dieser Welt, das er noch selber erleben wird (1Thess 4,17). Das ist aus 1Kor 7,29–31 zu entnehmen, wo er sich so äußerte: „Denn ich sage euch Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine ...; denn der Gestalt dieser Welt vergeht“. Der Apostel will, was Masculin und Feminin ist, in den Hintergrund drängen, und die Sublimation der Sexualität hält er für einen besseren Zustand, als die Ehe. Woran könnte sich diese Überzeugung, „Da gibt es nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28), bei Paulus stützen? In der eschatologischen Vorstellung, in der jüdischen Aion-Theologie oder in der Gleichberechtigung des Mannes und der Frau? Ist es vielleicht ein Anfang der Gendervorstellung? Oder ist es eine Folge der Glaube oder der Taufe? Auf diese Fragen suchen wir die Antwort in unserem Aufsatz. Als erstes geht es kurz um die Rolle der Frauen im Alten Testament.

### DAS ALTE TESTAMENT UND DIE FRAUEN

Im Alten Testament ist dieser Unterschied (zwischen Mann und Frau) gegeben siehe die Schöpfungsgeschichte und dort ist er natürlicherweise zu finden. Die Septuaginta (LXX) kennt diesen Unterschied: „als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27). Im Hinterkopf des Paulus war vermutlich diese Stelle, als er im Galaterbrief über das Verschwinden dieses Unterschiedes sprach: „Da gibt es nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28), er benutzt sogar die gleichen Wörter: ἄρσεν καὶ θήλυ (nach LXX). Daß beide nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, daß sie als Mensch geschaffen sind, macht sie gleich, aber der Unterschied ist eben das, daß sie als Mann und Frau geschaffen sind. Der hebräische Text wird noch realitätsnäher konzipiert, wenn er schreibt: als kernig und ausgebohrt schuf er sie. Das griechische Wort ἄρσεν bedeutet vermutlich die wilde Kraft, die männliche Kraft und die Tapferkeit, das Wort θήλυ bedeutet aber das Weiche, den Erstling, den zu grünen beginnenden<sup>1</sup>. Gott gründet die Schöpfung auf diesen Unterschied, was eben das Segen, die Fortpflanzung und die Entfaltung möglich macht. Paulus empfiehlt übrigens den Korinthern das Gleiche (1Kor 7,25–40, besonders Vers 38b).

Nach der rabbinischen Überlieferung können wir die oberflächliche Meinung vertreten, daß man in Judentum froh sein konnte nicht als Frau auf die Welt zu kommen. Dieser Meinung gegenüber gibt es mehrere Bücher in dem christlichen Kanon des Alten Testaments (LXX), wo Frauen die Hauptakteurinnen sind. Denken wir an die Bücher Rut, Esther und Judith. Wenn wir über die Geschichten der Patriarchen lesen,

<sup>1</sup> Györkösy-Kapitánffy-Tegyey: ἄρρης, θήλυς S. 150. und 501. Und EWNT, Bd. 1, 379, J. B. Bauer: ἄρρην Etymologisch wohl zu altindisch *arsati* („fließt“) eigtl. *Samen ergießend*, daher das *männliche Junge*, das *männliche Kind*. J. B. Bauer: θήλυς, in: EWNT, Bd. 2. Etymologisch bedeutet θήλυς *säugend* von θήλη Mutterbrust, S. 365.

auch dort finden wir einflußreiche Frauen, die eine wichtige Rolle spielen, z. B., Sara und Rebeka (Gen 21,12; 24; 27), die Frau aus Tekoa (2Sam 14). Einige Frauen, wie Atalja, herrschen sogar als Königin über Israel (2Kön 11), oder ziemlich großen Einfluß haben, wie Batseba (1Kön 1–2). Wir dürfen auch Mirjam, die Schwester des Moses (Ex 15, 19–21; Num 12,1f) und die Richterin, Debora nicht vergessen (Ri 5). Ähnliche Gedanken sind bei Albrecht Oepke zu finden<sup>2</sup>. Dagegen sind die Frauen im Neuen Testament fast zum Schweigen verurteilt<sup>3</sup>.

### FRAU IM JUDENTUM

„Das Judentum bringt demgegenüber teilweise mehr Rückschritt als Fortschritt. Es trägt eine ausgesprochene Verachtung des Weibes zur Schau“<sup>4</sup>. Der Spruch von Rabbi Jehuda ist bekannt: „Drei Segenssprüche muss man an jedem Tag sprechen: ‚Gelobt (seist du, ‚Herr ...), der mich nicht als Heiden erschaffen hat, Gelobt (seist du, ‚Herr ...), der mich nicht als Frau erschaffen hat. Gelobt (seist du, ‚Herr ...), der mich nicht als Ungebildeten erschaffen hat.“<sup>5</sup> „Der Dank dafür, nicht als Frau erschaffen zu sein, ist darin begründet, dass die Frauen nicht auf das Halten der (bzw. aller) Gebote verpflichtet sind“<sup>6</sup>, folglich haben wir mit einer leistungsorientierter Begründung zu tun. Aber diese negative Beurteilung der Frau ist auch in der hellenistischen Welt zu fin-

---

<sup>2</sup> A. Oepke, *γυνή*, 781.: „Allen wird im Sabbatgebot Ruhe zur Pflicht gemacht, nur nicht der Frau (Ex 20,8ff; Dt 5,12ff; sie ruht freilich doch, 2Kön 4, 22f). In jeder Hinsicht ist der Mann ihr zum Herrn gesetzt (Gen 3,16). Als schwerer Druck lastet auf der Frau die herrschende Vielweiberei. Vor allem, wenn ihr Kindersegen oder männliche Nachkommenschaft versagt bleibt, hat sie der glücklicheren Nebenbuhlerin, und sogar der Kebsse gegenüber einen schweren Stand.“

Diesen wenig erfreulichen Zügen stehen jedoch andersartige gegenüber. Frauen und Mädchen bewegen sich im täglichen Leben, bei Volksfesten, auch sakralen Anlässen unbehindert in voller Öffentlichkeit (Gen 24,13ff; Ex 2,16; Dtn 12,12; Ri 21,21; 2Sam 6) Wo Söhne fehlen, sind die Töchter erbberechtigt (Num 27,8). Nicht nur in solchen Fällen (Num 36,6), sondern auch sonst kann Wille und Neigung des Mädchens bei der Verheiratung mitsprechen (Gen 24,39.58). Die Frau ist, besonders wenn sie Söhne geboren hat und sich geschickt geltend zu machen weiß, von nicht zu unterschätzendem Einfluß. Gestalten wie Sara, Rebekka, Michal, Abigail, im üblichen Sinne vor allem Isebel, beweisen dies. Sogar für das öffentlich-politische Leben gewinnt eine Frau wie die Richterin Debora ungewöhnliche Bedeutung.“

<sup>3</sup> Über das Schweigegebot siehe G. Dautzenberg, 203–205.

<sup>4</sup> So formuliert A. Oepke, *γυνή* 781–282: „Wohl dem, dessen Kinder männliche, und wehe dem, dessen Kinder weibliche sind. Viel Frauen, viel Zauberei“ – sagt Hillel (ca. 20 vor Chr. Ab 2,7). „Man soll sich nicht mit einem Weibe unterhalten (Vgl. J 4,9.27), selbst nicht mit dem eigenen (bErub 53b, Ab 1,5). „Mögen die Worte der Tora verbrannt werden, aber man soll sie nicht den Weibern überliefern“ (JSota 19a8).

<sup>5</sup> Der Spruch wird zitiert nach P. von der Osten-Sacken, *Der Brief an die Gemeinden in Galatien*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 9, Verlag Kohlhammer, Herausgegeben von Ekkehard W. Stegemann, Angelika Strotmann, Klaus Wengst, 1. Auflage, Stuttgart, 2019. 177.

<sup>6</sup> P. von der Osten Sacken, 177. Anm. 267.

den,<sup>7</sup> es ist also allgemein verbreitet im Altertum, Oepke will die unten zitierten hellenistischen Meinungen damit entschärfen, daß diese „anekdotenhafte Sprüche“ sind<sup>8</sup>. Allerdings erwähnt er unmittelbar nach den negativen Äußerungen auch positive Beispiele mit vielen Namen aus der hellenistischen Umwelt<sup>9</sup>. Auch in Judentum fehlte die positive Ansicht der Frau nicht. Es gab sogar Stimmen, die die Gleichheit der Juden und der Heiden in Aussicht stellte. So äußerte sich der Midrasch Seder Eliahu Rabba: „Ich nehme für mich den Himmel und die Erde zu Zeugen: Ob Goi oder Israelit, ob Man oder Frau, ob Knecht oder Magd – auf jedem ruht der Heilige Geist (= der Geist der Prophetie) nach der Maßgabe des Werkes, das er tut.“<sup>10</sup>

### JESUS UND DIE FRAUEN

Jesus übertritt die Grenzen seiner Zeit im gesellschaftlichen Verkehr. Er hat nicht nur Jünger, sondern auch Jüngerinnen, wie es in Lk 8,1–3 bekräftigt wird, obwohl dieser Text nicht ganz frei von Spannung ist, denn einerseits werden einige Frauen (γυναῖκες τινες) mit Namen erwähnt, andererseits wird in diesem Abschnitt noch über viele anderen Frauen (ἕτεροι πολλαί) gesprochen. Jesu Umgang mit Frauen war in der damaligen Zeit eine völlig ungewöhnliche Erscheinung. So schreibt Heinz Schürmann in seinem Kommentar: „Daß Jesus Frauen in seiner Gefolgschaft duldet, ist gewiß im palästinensischen Raum ein äußerst anstößiges Verhalten, das eine Initialzündung geben mußte für die gesellschaftliche und religiöse Stellung der Frau in der Kirche und über diese hinaus. Welche Problematik die Jesus begleitenden Frauen darstellten, kann

<sup>7</sup> Siehe bei A. Oepke, γυνή, 777.: „Die attische Tragödie behandelt – von Ausnahmen abgesehen – das Weib als Menschen zweiten Grades. Die Komödie, vor allem auf Männer als Zuhörer spekulierend, wird nicht selten ausfällig und gehässig. Das Weib ist unzuverlässig, streitsüchtig und das größte Untier auf Erden. Die Frauen haben daher keinen Anspruch auf Bildung: „Wer eine Frau die Wissenschaften lehrt, tut nicht wohl, sondern mehr einer fruchtbaren Schlange ihr Gift.“ Ein Haus, in dem die Frau das erste Wort hat, geht rettungslos zugrunde“.

<sup>8</sup> A. Oepke, γυνή, 777.

<sup>9</sup> So schreibt G. Dautzenberg,: „Das Begriffspaar ἄρρην – δῆλως/männlich – weiblich hat überdies häufig neben ἀνὴρ – γυνή/Mann – Frau gebraucht, seinen Platz in der Sprache der antiken Ethik, sei es daß auf die unterschiedlichen Stände im Staat abgehoben wird (Platon, Leges 665 C: τὸ δεῖν παντ’ ἀνδρα καὶ παῖδα, ἑλεύτερον καὶ δοῦλον, θῆλυν τε καὶ ἄρρην) oder auf die Überlegenheit des Mannes über die Frau (Aristoteles, Politik 1254b 13f; 1259b 1 – neutrisch formuliert), sei es daß Mann und Frau die gleichen menschlichen Qualitäten und Fähigkeiten zugeschrieben werden (Musonius Rufus nach Stobaeus II 31, 123 u. 126). In ethischen Zusammenhängen werden Fragen der gesellschaftlichen Rangordnung immer wieder mit der Erörterung der Unterschiede zwischen Männern, Frauen, Sklaven und Kindern verbunden. Von daher erklärt sich, daß in Gal 3,28 mit der Aufhebung der alten Gegensätze zugleich die Aufwertung der bisher Unterlegene proklamiert wird“. Problematisch scheint uns diese Argumentation von Dautzenberg zu sein, ja Platon und Aristoteles hielten die Sklaverei für normal, denn sie meinten, daß ohne das Sklaventum die Gesellschaft nicht funktionieren kann.

<sup>10</sup> P. Osten Sacken, 177.

Joh 4,27 lehren: Sie wunderten sich, daß er mit einer Frau redete“. Jesus hat auch sonst unbekümmert Begegnungen mit Frauen (Lk 7,36–50; 10,38–42; Mk 14,3–9; Joh 11), hilft ihnen (Lk 7,11–17; 13,10–17; Mk 1,29ff; 5,21–43; 7,24–30), redet gut von ihnen (Mk 12,40.41–44; vgl. Lk 11,27f; 23,27ff) und erwähnt sie in Gleichnissen (Lk 15,8k; 18,1–8; Mt 13,33; 25,1–12). Nunmehr gibt es in der religiösen Wertung nicht mehr „Mann und Frau“ (Gal 3,28). Jesus hob die Frau durch sein unbekümmertes Verhalten grundsätzlich in eine neue gesellschaftliche Stellung (deren soziologische Realisierung freilich viel Zeit brauchte). Die Frauen sind nun wie selbstverständlich in den Zusammenkünften der Jünger Jesu dabei; sie haben im Gemeindeleben ihre wichtigen Aufgaben.“<sup>11</sup>

Die Frauen unter dem Kreuz waren also nach Markus bereits in Galiläa in der näheren Umgebung Jesu, wo sie ihm folgten und dienten“ (ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκούουν αὐτῷ) (Mk 15,40)<sup>12</sup> Lukas schreibt über diese Frauen, daß sie schon seit seinem galiläischen Wirken Jesus begleiteten (Lk 23,55). Er benutzt leider nicht das Wort ἀκολουθεῖω, welches die wörtliche Christusbefolgung bezeichnet, sondern nur κατακολουθεῖω = begleiten<sup>13</sup>. Die Frauen waren die ersten Heroldinnen der Auferstehung. Apostel Paulus zählt nur Männer als Zeugen der Auferstehung auf (vgl. 1Kor 15,3–9).

Auch François Bovon erwähnt die einzigartige Haltung Jesu gegenüber den Frauen, und hält die spätere kirchliche Entwicklung für rückschrittlich: „Für das damalige Empfinden war die Freiheit Jesu, Frauen als Jüngerinnen aufzunehmen, unerhört, ebenso die Freiheit dieser Frauen, die ihr Heim verließen, um in die Gemeinschaft Jesu einzutreten. Die Beschränkung der Aktivität der Frauen auf die Diakonie entspringt wohl der kirchlichen Tendenz, nicht der jesuanischen Intention“.<sup>14</sup> Das Dienen der Frauen bedeutete sicherlich nicht nur die Diakonie (den Tischdienst), sondern auch die Mission, wie das Gespräch der samaritanischen Frau mit Jesus im Johannesevangelium zeigt (Joh 4). In der früheren Exegese war man der Meinung, daß die Männer die Mission, die Frauen den Tischdienst machten. Dagegen sprechen aber die Ehepaare bei Paulus, die in der Mission mit ihren Männern tätig waren. Die Frauen gehören zu dem Jüngerkreis Jesu, aber unter dem Zwölf kommen sie wegen dem symbolischen

<sup>11</sup> Heinz Schürmann, 446.

<sup>12</sup> J. Blank, 50.

<sup>13</sup> EÜ: Die Frauen, die mit Jesus aus Galiläa gekommen waren. Lidell/Scott sieht eigentlich keinen Unterschied zwischen den zwei Bedeutungen: ἀκολουθεῖω fellow one, go after or with him; κατακολουθεῖω fellow after.

<sup>14</sup> F. Bovon: 398. Bovon ist mit Lukas nicht zufrieden, weil nach seiner Ansicht die Frauen auch aus dem Tischdienst in Apg 6 ausgeschlossen sind. Sein Argument ist kaum tragfähig, da die Diakonen, in dem Fall die Männer, nicht nur den Tischdienst gemacht haben, sondern sie lehrten, wie auch Stephanus. Die Aufgaben waren nicht so streng festgelegt, wie wir vielleicht meinen. Außerdem gab es aramäisch und griechisch sprechende Gruppierungen in der Gemeinde von Jerusalem. Vgl. J. Gnllka, 35–36.

Charakter des Zwölfes verständlicherweise nicht vor. Auch in den späteren Zeiten haben sie missioniert und hatten den Titel Diakonin, und nach Plinius den Jüngeren um 112 n. Chr. wurden sie auch gefoltert.<sup>15</sup>

### PAULUS UND DIE FRAUEN IN DEN AUTHENTISCHEN PALUNISCHEN BRIEFEN

Unter den Mitarbeitern des Paulus sind die Frauen genauso da, wie um Jesus herum, also Paulus setzt die bewährte Praxis Jesu fort, was natürlich nicht ohne Schwierigkeiten verlief (1Kor 9,5). 1Kor 9,5 wird von Simon T. László<sup>16</sup> folgenderweise übersetzt: „Haben wir nicht das Recht, unsere gläubige Ehefrau mit uns mitzunehmen, wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und wie Kephas?“<sup>17</sup> Hier wird, dem Apostel Paulus vorgeworfen, daß er Mitarbeiterinnen hat. Offensichtlich hielten die Gegner sein Verhalten skandalös – auch aufgrund der heidnischen Gewohnheiten. Er währt sich damit, daß im Fall der anderen Apostel die Sachlage ebenso aussieht. Paulus hat Eheleute als MitarbeiterInnen: solche sind z.B. Aquila und Priscilla (1Kor 16,19) und Andronikus und Junia (Röm 16,7). Die früheren Übersetzungen hielten Junia für einen Mann<sup>18</sup>. Eine weitere bedeutsame Mitarbeiterin ist Phoebe, die Diakonin der Gemeinde von Kenchreä, die den Römerbrief nach Rom mit sich trug. Zu diesen Mitarbeiterinnen gehören auch Evodia und Syntyche, obwohl ihre Beziehung in der Zeit des Schreibens des Philipperbriefes mit Spannung geladen ist, weil der Apostel sie zur Eintracht mahnt. Die detaillierte Entfaltung des Mitarbeiterkreises können wir hier außer Acht lassen. So die Lage der Frauen in deuteropaulinischen Briefen aussieht.

### PAULUS UND DIE FRAUEN IN DEN DEUTEROPAULINISCHEN BRIEFEN

Die Beurteilung der Frauen verändert sich radikal in dem deuteropaulinischen Korpus. Die Frau soll still der Lehre in der Kirche zuhören, aber lehren darf sie überhaupt nicht (1Tim 2,11). Im Paradies hat die Frau sich verführen lassen, jetzt aber, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt, kann durch ihre Mutter-

<sup>15</sup> G. Lohfink, 333–334. Lohfink beruft sich auf Plinius, Briefe, X, 96,8

<sup>16</sup> Újszövetség, Pannonhalmi Főapátság, 2015. (Neues Testament – [ins ungarische] übersetzte und die Einleitungen und das Nachwort schrieb Simon Tamás László o.s.b – Erzabtei Pannonhalma, 2015.)

<sup>17</sup> In dem Sinne übersetzt auch die EÜ und erklärt folgenderweise: „Eine gläubige Frau Wörtlich: „eine Schwester als Frau“. Andere Übersetzung: „eine gläubige Ehefrau“. Da deren Aufgabe darin bestand, sie von materiellen Problemen zu entlasten, wählten jedenfalls die verheirateten Apostel wie Kephas (Petrus) normalerweise ihre Ehefrau. (mulierem sororem circumducendi – so die Vulgata). Über die verheirateten Apostel und ihre Familien schrieb M. Hengel, 167–220.

<sup>18</sup> G. Lohfink, 327–332. „Die für uns wichtigste Aussage von Röm 16,7 ist nun freilich, daß Andronikus und Junia „hervorragend unter den Aposteln sind“. Das heißt, sie sind nicht nur beide Apostel, sondern sie haben als Apostel einen guten und hervorragenden Namen: sie sind beide hochangesehen“. 330.



schaft das Heil erlangen (1Tim 2,14–15). In der Familie kann sie nur in der zweiten Reihe stehen, weil sie auch in der Schöpfung die zweite war (1Tim 2,13). Der erste Timotheusbrief beschäftigt sich eingehend mit der Toilette und dem Schmuck der Frauen (1Tim 2,9–10), aber über die Kleidung der Männer finden wir nichts und das zeigt, daß die Männer das Sagen haben.

Die Pastoralbriefen rechnen nicht mehr mit der nahen Parusie Jesu, auch deswegen empfehlen sie die Mutterschaft für die Frauen, denn so können sie das Heil erlangen. Dagegen sieht der Apostel die Frage der Ehe, Ehelosigkeit und der Jungfräulichkeit ganz anders, als die Deuteropaulinen, denn er schreibt: „Wer seine Jungfrau heiratet, handelt also richtig; doch wer sie nicht heiratet, handelt besser“ (1Kor 7,38; 7,7; 7,8)<sup>19</sup>. Die Frauen können in der Gemeinde als Prophetinnen auftreten, allerdings dürfen sie es nur mit bedecktem Kopf<sup>20</sup> tun (1Kor 11,5). Paulus verbietet also den Frauen nicht die Lehr- und prophetische Tätigkeit im Gottesdienst, aber in der späteren Zeit bringen die Pastoralbriefen sie zum Schweigen.

### WIE DENKT PAULUS ÜBER DIE UNTERSCHIEDE ZWISCHEN MANN UND FRAU?

Paulus will die Vorstellung des Alten Testaments über Mann und Frau nicht durcheinander werfen, wo seit der Schöpfungsgeschichte über die Unterschiede zwischen Mann und Frau klar ausgesprochen war. Auch Paulus legt fest: „Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau. Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; aber alles stammt von Gott“ (1Kor 11,11). Diese Ordnung will der Apostel sicherlich nicht auflösen<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> G. Dautzenberg, Zu dieser Frage schrieb er: „daß er (Paulus) der Ehe den charismatischen Stand der Ehelosigkeit vorordnet (7,7), der Ehe faktisch das Monopol bestritten hat. ... Die von ihm vorgelebte Anerkennung des Charismas der Ehelosigkeit und zwar für beide Geschlechter =7,8) begrenzte die Gültigkeit des patriarchalischen Modells“ 208, 209.

<sup>20</sup> G. Dautzenberg, 209–214.

<sup>21</sup> Eine gegensätzliche Meinung vertritt G. Dautzenberg, weil er schon über Gen 1,27 meint: „So wird wohl bewußt von der eschatologischen Aufhebung oder Überholung des in der Schöpfung angelegten Unterschieds der Geschlechter gesprochen (in Gal 3,28 – meine Anmerkung). Wie bei den vorausgehenden Gegensatzpaaren wird hier aber nicht nur von der Aufhebung von Gegensätzen, sondern auch von der Aufhebung von Diskriminierungen gesprochen.“ Nach G. Dautzenberg entwickelt sich die Meinung des Paulus in dieser Frage und in Gal 3,28 überholt er seine frühere Ansicht aus dem ersten Kohrintherbriefes, was eine natürliche Selbstkorrektur sei. Aber uns scheint es sehr fragwürdig zu sein, dass Paulus ein halbes Jahr später eine andere Meinung in diesem Thema vertreten würde. (Nach Schnelle wurde 1 Kor im Frühjahr 55, der Galaterbrief im Herbst 55 geschrieben. Nach Pokorny-Heckel, beide in 54. Außerdem ist die Datierung des Galaterbriefes wegen der Nord- oder der Südgalatischen-Theorie umstritten) Aber ähnlich argumentiert, wie wir, F. Matera, wenn er schreibt: „That Paul did not intend to abolish the gender roles between men and women is apparent from the discussion in 1 Cor 11:2–16“. F. Matera, 143. Und er setzt fort: „While latter Gnostic literature developed this notion further, especially the abolition of sexual differences (Gospel of Thomas, 22). Paul understood this statement in a more subtle way“. 146–147. F. Mußner, 264: „Der Apostel will damit

Auch im Römerbrief hält sich Paulus zu diesem Grundsatz, wo er die Naturwidrigkeit der römischen Gewohnheit geißelt, wo die Männer und Frauen den natürlichen Verkehr mit dem wiedernatürlichen vertauschten und entbrannten in Begierde zueinander. (Röm 1,26–27).

Der Unterschied zwischen Mann und Frau wird auch in den Deuteropaulinien aufrechterhalten: einerseits wird klarer Unterschied zwischen Mann und Frau gemacht, andererseits wird in den Haustafeln immer zwischen Mann und Frau differenziert.

### DIE TAUFPRAxis JESU UND PAULUS

Jesus hat nach der synoptischen Überlieferung nicht getauft, aber er hat sich durch Johannes den Täufer am Anfang seiner offiziellen Tätigkeit taufen lassen. Paulus hielt nach dem Zeugnis des ersten Korintherbriefes die Verkündigung des Evangeliums wichtiger, als die Taufstätigkeit, aber er selber taufte, ja er zählt namentlich auf, die er getauft hatte (1Kor 1,13–16; ferner Apg 16,33; 18,18), sogar er selbst wurde auch getauft (Apg 9,18). Die Taufe wird übrigens fast vom ganzen Neuen Testament vom Anfang an attestiert (Apg 10,47). Die christliche Taufe wurde auf Jesus selbst zurückgeführt, wie das Endakkord des Matthäus- und Markusevangelium beweist (Mk 16,16; Mt 28,19). Aber diese Texte sind trinitarisch verfasst und nach Ostern formuliert, und so hat sie auch die christliche Gemeinde formulieren und in den Mund Jesu legen können. Vor allem deswegen, weil die markinische Formulierung (16,16) aus den ältesten Textzeugen fehlt, da das Markusevangelium mit 16,8 endet. Die urchristliche Taufpraxis ähnelt dem des Täufers und stand dazu am nächsten, und dessen Erklärung scheint ganz einfach zu sein, ja der Jüngerkreis des Johannes und Jesu ist teilweise das gleiche (vgl. Joh 1,35) und beide Taufen waren eschatologisch geprägt. Die Ähnlichkeiten und die Verschiedenheiten der beiden Taufen sind in der Studie von Gerhard Lohfink nachzulesen<sup>22</sup>. Die rituellen Handlungen waren für Paulus nicht so wichtig (z. B. die Beschneidung), aber er nimmt diese rituelle Einweihung doch an, und die Taufe ist ihm wichtig, trotz dem Wort 1Kor 1,17. In dem Falle also genügt nicht allein der Glaube. Die Verbindung zwischen dem Glauben und der Taufe ist uralte, wie auch unser untersuchter Text (Gal 3,26) zeigt, aber der Tatbestand sieht auch in den späteren Texten ebenso aus (Apg 16,31.33; 18,8)<sup>23</sup>. Der Glaube und die

---

selbstverständlich nicht sagen, daß derartige Unterschiede äußerlich nicht mehr bestehen – Mann bleibt Mann und Frau bleibt Frau, auch nach der Taufe –, aber sie haben jegliche Heilsbedeutung vor Gott verloren”.

<sup>22</sup> G. Lohfink, 178–194.

<sup>23</sup> U. Borse, 138.: „Galube und Taufe gehören zusammen (vgl. Eph 4,5). Die Taufe ist die Antwort auf die Botschaft des Evangeliums (Apg 2,41; 8,36.38; 10,44–48; 16,14f.31–33; 19,5) und Vollzug des Glaubens (Mk 16,16; Apg 8,12f.; 18,8). Die Heilswirkung der Taufe wird am Bild des Hinenintauchens des Untertauchens in das Element des Wassers veranschaulicht (vgl. Mk 1,5.9)“.

Taufe bedeuten einen biographischen Einschnitt, einen identity und einen boundary marker – wie James Dunn meint<sup>24</sup> „Die Taufe trennt einen von dem „früheren nicht-christlichen Leben und damit einen biographischen Einschnitt markiert.“<sup>25</sup> In der Taufe ziehen Täuflinge Christus wie ein Kleid an: „Denn alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Die Gewandmetaphorik veranschaulicht die Initiationserfahrung der Getauften; sie sind gänzlich umschlossen von Christus und gerade dadurch in Christus. Die durch die Taufe gewährte Statusveränderung schließt eine Transformation der realen Sozialbeziehungen mit ein.“<sup>26</sup>

### DER KONTEXT DES GAL 3,28

Zuvor ging es um das Gesetz und um seine Rolle als Zuchtmeister (3,19–25), und danach setzt Paulus mit unserem Thema (3,26–29) fort und am Ende schreibt er über die abrahamische Erbschaft, über die adoptive Sohnschaft und über die Auslösung aus der Knechtschaft des Gesetzes (4,1–7). Die Gesetzproblematik rahmt also unseren Text ein.<sup>27</sup>

Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ <sup>1</sup> διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. <sup>1</sup> <sup>27</sup> ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. <sup>1</sup> <sup>28</sup> οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλην, οὐκ ἐν δούλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλῃ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστὲ <sup>1</sup> ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. <sup>29</sup> εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

Peter von Osten-Sacken beruft sich mit anderen Autoren auf Hans Dieter Betz, der hinter diesem Text eine Tradition vermutet, die „seinen Platz in der frühchristlichen Tradition<sup>28</sup> hatte“, bzw. dass dies „gut möglich“ sei. Allerdings scheint diese Zuversicht zu bröckeln<sup>29</sup>. Den Urtext versucht Jürgen Becker, wie folgt zu rekonstruieren:

<sup>24</sup> M. Wolter, 83, 136.

<sup>25</sup> M. Wolter, 136. Dann schreibt er: „Den Formulierungen »taufen« (oder auch »tauchen«) »in den *einen* Geist« und »*einen* Geist zu trinken bekommen bekommen« nach 1Kor 12,13 entspricht in Gal 3,27 die Metapher »Christus anziehen« mit der Paulus hier den Vorgang und die Wirkung der Taufe umschreibt. ... Neu ist bei Paulus, dass er in Gal 3,27 und Röm 13,14 vom »Anziehen« einer Person spricht. Trotzdem bleibt das Bild natürlich eine Metapher und transportiert keinerlei räumliche Konnotationen“. (137).

<sup>26</sup> U. Schnelle, 317

<sup>27</sup> P. von der Osten-Sacken, 171: „Die abgegrenzten Verse 26–29 sind eng mit den vorangehenden wie auch mit den folgenden verbunden“. So auch G. Dautzenberg, 215.

<sup>28</sup> R. Longenecker, 157: „to be a pre-Pauline Christian confession“ Und W. Radl, äußerte sich ebenso: „Es handelt sich offenbar um überliefertes Material. Wir haben es wohl – auch der Bezug zur Taufe (V. 27) deutet darauf hin – mit einer Erklärung für Neugetaufte zu tun“. W. Radl, 62.

<sup>29</sup> P. von der Osten-Sacken, 173

- 1 „[...] Alle seid ihr [...] Söhne (Geschwister) Gottes in Christus Jesus!  
 2 a Denn alle, die ihr auf Christus getauft wurdet,  
 b habt Christus angezogen<sup>30</sup>.  
 3 a Da gibt es nicht Jude oder Grieche,  
 b Sklave oder Freier  
 c männlich und weiblich.  
 4 Alle seid ihr nämlich einer in Christus Jesus!”<sup>31</sup>

Im ersten und im vierten Glied ist eine Inklusion zu finden. Es fällt auf, daß in diesen drei Versen das Wort Christus viermal vorkommt (mit V. 29 insgesamt fünfmal) und Jesus zweimal, beidemal mit Christus zusammen, folglich hat der dichterisch<sup>32</sup> gestalteter Text eine christologische Prägung<sup>33</sup>. Das erste und das vierte Glied beschreibt einen Zustand, eine neue Existenz: „alle seid in Christus Jesus”. In V. 2a wird eine passive Tätigkeit erwähnt. Man wird von einem anderen getauft. In V. 2b findet man eine aktive Tätigkeit. In dieser Einteilung steht V. 3a in der Mitte: „Da gibt es nicht Jude oder Grieche”. Das ist die wichtigste Äußerung dieser drei Verse. In V. 3abc fällt eine Antiklimax, eine umgekehrte, abfallende Steigerung auf. Die Bezeichnung „männlich und weiblich” ist zu allgemein, aber eine alles umfassende Kategorie. Der Sklave oder Freier sind dagegen Kategorien, die nicht alle Menschen umfassen. Das Gegensatzpaar Jude und Grieche bezeichnet noch wenigere Leute (zwei Nationen). Wenn aber Grieche die Heiden im übertragenen Sinn bedeutet – und im Neuen Testament hat dieses Wort fast immer diese Bedeutung –, dann bedeutet der Ausdruck „Grieche“ die Totalität in sich, bezeichnet also all die Leute, die nicht Juden sind. Auch andere stilistische Merkmale nimmt Gerhard Dautzenberg wahr: Ringkomposition mit παντες/ἅσοι, chiasmatische Antithetik der drei Gegensatzpaare in 3,28<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Vielleicht steht im Hintergrund, daß das Kleid den Unterschied zwischen Mann und Frau verdeckt werden kann. Und U. Borse meint: „Wie wirkt sich die in der Taufe gescheene Bekleidung mit Christus für die Gemeinschaft der Gläubigen aus? Sie schafft eine Gleichheit, die bestehende und bisher als wesentlich angesehene irdische Unterschiede aufhebt. Die Vereinigung mit Christus Jesus überbietet alles Trennende und Abweichende (vgl. Kol 3,11)”. U. Borse, 139.

<sup>31</sup> J. Becker, 59. Alle Kommentatoren erwähnen, daß ähnliche rhetorische Aufzählung in 1 Kor 12,13 vorkommt: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt”.

<sup>32</sup> W. Radl, 62

<sup>33</sup> G. Dautzenberg, 215.

<sup>34</sup> G. Dautzenberg, 215. „Zum inhaltlichen: von den drei Gegensätzen in Gal 3,28a hat nur Ἰουδαῖος – Ἕλληνας/Jude – Grieche eine unmittelbare Beziehung zur Thematik des Galaterbriefes.“ 215 und Anm. 85.

Vermutlich fügt Paulus das Wort διὰ τῆς πίστεως (= „durch den Glauben“) ein<sup>35</sup>. Der Glaube<sup>36</sup> ist für Jesus und für Paulus gleichermaßen wichtig<sup>37</sup>. Die substantivische Form Glaube und das Verb glauben kommen öfter im Neuen Testament vor, als die Begriffe Taufe und taufen, was übrigens leicht mit einer Konkordanz zu beweisen ist. Durch den Glauben gelangen die Kranken zum Heil: „Dein Glaube hat dir geholfen“ (Mt 9,22; Mt 15,28; Mk 5,34; Mk 10,52). Heilen und zum Heil kommen, hängen selbstverständlich zusammen.

Nach der Taufe, nachdem die Täuflinge Christus anzogen haben, sind diese Gegensatzpaare gelöscht. Wenn die Gegensätze aufgehoben sind, dann gibt es eine Möglichkeit zur Einheit, die nicht politisch ist, denn es wird unter den Christen in Christus Jesus möglich. Paulus will diese Standesunterschiede bei den Galatern auflösen, aber diese Einheit und auch der Auflösung der Unterschiede bleibt noch aus<sup>38</sup>. Deswegen muß er so argumentieren, weil das bis jetzt noch nicht Wirklichkeit geworden ist, aber durch die Taufe, was am Anfang auch eine eschatologische Handlung war, ist das schon im Nucleus da. So meint es auch Heinrich Schlier, wenn er schreibt: „An den Getauften sind die aus dem alten Äon stammenden metaphysischen, geschichtlichen und natürlichen Unterschiede sakramental, d. h. aber verborgen und real aufgehoben. Die Formulierung: „einen Juden oder einen Griechen gibt es nicht mehr“ betont sehr stark die Wirklichkeit der Gleichheit aller in Christus Jesus. Positiv ausgedrückt, handelt es sich um den Sachverhalt, daß alle in Christus Jesus Einer sind, nämlich Christus selbst.“<sup>39</sup>

Was steht nun im Hintergrund dieser Argumentation? Die moderne Genderideologie war sicherlich nicht im Kopfe des Paulus, sondern einerseits spielt die paulinische Eschatologie und die jüdische Aiontheologie eine Rolle, die mit der Eschatologie verwandt ist, andererseits die Christologie, die in Gal 3,28 am stärksten semantisch vertreten wird. Christologie, Taufe und Glaube wurden schon sehr früh miteinander verbunden. Das Überholen der Gegensätze ist möglich in Christus, aber in der Schöpfung gibt es einen absichtlichen gewollter Unterschied zwischen männlich und weiblich, da dieser schon vor dem Sündenfall gegeben war, und wir halten es für nicht schlecht, wie auch die Priesterschrift nicht: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31), und aus dieser Feststellung darf der Unterschied zwischen Mann und Frau nicht fehlen.

---

<sup>35</sup> W., Radl, 62

<sup>36</sup> M. Wolter, 72–96.

<sup>37</sup> Vgl. M. Seckler/Ch. Berchtold, Glaube, 234–237.

<sup>38</sup> Cl. Bussmann, 255–256.

<sup>39</sup> H. Schlier, 130; M. Wolter, 137–38.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Balz, Horst / Schneider, Gerhard: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1., Bd. 2., 2. verbesserte Auflage – mit Literatur-Nachträgen, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1992 (1980) ISBN 3-17-011205-8 – zitiert wird: J. B. Bauer.
- Becker, Jürgen: Der Brief an die Galater, in: *Das Neue Testament Deutsch*, J. Becker/U. Luz, Die briefe an die Galater, Epheser und Kolosser, NTD Band 8/1 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1998. ISBN 3-525-51340-2 – zitiert wird: J. Becker.
- Blank, Josef: Frauen in den Jesusüberlieferungen. Siehe in: *Die Frau im Uhrchristentum*, 9–91. – zitiert wird: J. Blank.
- Borse, Udo: *Der Brief an die Galater, Regensburger Neues Testament*, Begründet von Alfred Wikenhauser und Otto Kuss, Herausgegeben von Jost Eckert und Otto Knoch, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1984, ISBN 3-7917-0901-1 – zitiert wird: U. Borse.
- Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas, EKK, Evangelisch – Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, III/1 Lk 1,1–9,50, Zürich-Braunschweig, Benziger, Neukirchen Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag, 1989, ISBN 3-545-23117-8 (Benziger); ISBN 3-7887-12-70-8 (Neukirchener Verl.). – zitiert wird: F. Bovon.
- Bussmann, Claus: Gibt es christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament? In: *Die Frau im Uhrchristentum*, 254–262. – zitiert wird: Cl. Bussmann.
- Dautzenberg, Gerhard: Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, In: *Die Frau im Uhrchristentum* (Hrsg.) Gerhard Dautzenberg, Helmut Merklein, Karlheinz Müller, Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, (1983) 1988, Dritte Auflage der Sonderausgabe von Band 95 der Reihe „Questiones Disputatae“ ISBN 3-451-20841-5 – zitiert wird: G. Dautzenberg.
- Gnilka, Joachim: *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*, Akzente, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, (1996) 1997 ISBN 3-451-26377-7 – zitiert wird: J. Gnilka.
- Györkösy Alajos, Kapitánffy István, Tegyei Imre: *Ógörög–Magyar szótár*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990. ISBN 963 05 3861 X (Altgrishisches-Ungarisches Wörterbuch) – zitiert wird: Györkösy A.
- Hengel, Martin: „Die Familie des Petrus und andere apostolische Familien“, in: *Der unterschätzte Petrus, zwei Studien*, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007 (2006) 167–220. – zitiert wird: M. Hengel.
- Lidell, H. G. / Scott, R.: *Greek-English Lexikon With a Revised Supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996 (1843) ISBN 0-19-864226-1 – zitiert wird: Lidell/Scott.
- Lohfink, Gerhard: Der Ursprung der christliche Taufe, In: *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Neues Testament* Bd. 5., Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1989, 173–198. ISBN 3-460-06051-4. In: ThQ 156 (1976) 35–54. – zitiert wird: G.Lohfink (a).
- Lohfink, Gerhard: Weibliche Diakone im Neuen Testament. In: *Die Frau im Uhrchristentum* 320–338. – zitiert wird: G. Lohfink (b).
- Longenecker, Richard N.: *Galatians* (World Biblical Commentary 41), Grand Rapids Michigan: Zondervan, 1990 ISBN 978-0-310-52194-5 – zitiert wird: R. Longenecker.

- Matera, Frank, *Galatians*, Sacra Pagina Series Volume 9. Daniel J. Harrington, S. J. Editor, A Michael Glazier Book, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992, ISBN 13: 978-0-8146-5972-4; ISBN 10: 0-8146-5972-1 – zitiert wird: F. Matera.
- Mußner, Franz: *Der Galaterbrief*, 1988<sup>5</sup>, (1973) Freiburg, Basel, Wien: Herder, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. IX, fünfte erweiterte Auflage, ISBN 3-451-16765-4 – zitiert wird: F. Mußner.
- Oepke, Albrecht: γυνή In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I. (Hrsg. Gerhard Kittel), Stuttgart: Verlag von Kohlhammer, 1957 (1933), 776–790, – zitiert wird: A. Oepke, γυνή.
- Osten-Sacken, Peter von der: *Der Brief an die Gemeinden in Galatien*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 9, Hsg. von Ekkehard W. Stegemann, Angelika Strotmann, Klaus Wengst, 1. Auflage, Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 2019. ISBN 978-3-17-033339-0 – zitiert wird: P. Osten-Sacken.
- Radl, Walter: *Galaterbrief*, SKKNT, Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 9 Herausgegeben Paul-Gerhard Müller, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1985, ISBN 3-460-15391-1 – zitiert wird: W. Radl.
- Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Galater*, Vandenhoeck & Ruprecht, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Begründet von Heinrich August Wilhelm Myer, 11. durchgesehe Auflage, 1951. (1949) – zitiert wird: H. Schlier.
- Schnelle, Udo: *Paulus, Leben und Denken*, Berlin, New York: Walter Gruyter Verlag, 2003. ISBN 3-11-012856-X – zitiert wird: U. Schnelle.
- Schürmann, Heinz: *Das Lukasevangelium*, Erster Teil, Kommentar zu Kap. 1,1–9,50, Leipzig: St. Benno-Verlag GmbH, 1970. – zitiert wird: H. Schürmann.
- Seckler, Max / Berchtold, Christoph: *Glaube, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, (Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden) Bd. 2. Hrsg. P. Eicher, München: Kösel Verlag, 1991, S. 234–237 ISBN 3-466-20339-2. – zitiert wird: M. Seckler/Ch. Berchtold.
- Újszövetség*, fordította a bevezetések és az utószót írta Simon Tamás László o.s.b. Pannonhalmi Főapátság, 2015. (Neues Testament – [ins ungarische] übersetzte und die Einleitungen und das Nachwort schrieb Simon Tamás László o.s.b – Erzabtei von Pannonhalma, 2015.)
- Wolter, Michael: *Paulus, Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2011. – zitiert wird: M. Wolter.





Imre KOCSIS

## DER ANTIOCHENISCHE ZWISCHENFALL (GAL 2,11–14) IN DER INTERPRETATION DES HEILIGEN HIERONYMUS

---

Der Brief an die Galater ist nicht nur wegen der in ihm enthaltenen theologischen Gedanken von großer Bedeutung, sondern auch wegen der Hinweise auf einige wichtige Ereignisse der Urkirche. In den ersten zwei Kapiteln des Briefes erinnert sich Paulus an seine lebensverändernde Begegnung mit dem auferstandenen Christus (Gal 1,11–24), an den apostolischen Konvent in Jerusalem (Gal 2,1–10) und an eine Auseinandersetzung zwischen ihm und dem Apostel Petrus (Gal 2,11–14), die in Antiochien stattgefunden hat. Der Streit hatte ihren Grund darin, dass Petrus sich nach der Ankunft der „Leute von Jakobus“ von der Tischgemeinschaft mit Heidenchristen zurückgezogen hatte. Da seinem heuchlerischen Verhalten auch andere Judenchristen (zum Beispiel vom Barnabas) gefolgt waren, widerstand Paulus ihm „ins Angesicht“ (κατὰ πρόσωπον) (V. 11) und „in Gegenwart aller“ (ἔμπροσθεν πάντων) (V. 14) wies er ihn zurecht.

Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus, die in der exegetischen Literatur antiochenischer Zwischenfall genannt wird, stand immer im Zentrum der Aufmerksamkeit und wurde in verschiedener Weise bewertet. In der Neuzeit (nach der Reformation) hing die Interpretation oft von der konfessionellen Zugehörigkeit ab,<sup>1</sup> in den ersten Jahrhunderten dagegen war der Unterschied eher ortsgebunden: Die östlichen Schriftsteller beurteilten den Streit milder, die westlichen strenger. Obwohl Hieronymus als westlicher Kirchenvater bekannt ist, hat er lange Jahre im Osten verbracht und die Werke von Origenes bzw. anderer Theologen kennengelernt. Deshalb ist es nicht besonders verwunderlich, dass er in der Interpretation des Zwischenfalls in der Linie der östlichen Ausleger steht. Bevor ich die Deutung von Hieronymus darstelle, halte ich für nützlich, auch darüber zu sprechen, welche Positionen die

---

<sup>1</sup> In seinem Buch über den Apostel Petrus zitiert Joachim Gnilka einen berühmten Satz von W. Schenk: „Sage mir, wie du mit Gal 2,11ff. umgehst, und ich werde dir sagen, was für ein Christ du bist.“ J. Gnilka, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten* (Freiburg – Basel – Wien, 2002), 102.

wichtigsten Schriftsteller der ersten vier Jahrhunderte diesbezüglich vertraten.<sup>2</sup> Um die starke Gebundenheit von Hieronymus zur östlichen Tradition deutlich hervorzuheben, präsentiere ich zuerst die Auslegung der westlichen Kirchenväter, und konzentriere mich nur danach auf die Vorstellungen der östlichen Welt.

## DIE INTERPRETATION DES ZWISCHENFALLS IN DEN ERSTEN JAHRHUNDERTEN

### DIE WESTLICHEN KIRCHENVÄTER

In seinem Buch *De praescriptione haereticorum* (23) setzt *Tertullianus* mit Marcion bzw. mit Leuten auseinander, die mit Hinweis auf Gal 2,11–14 behaupteten, dass „Paulus eine andere Form des Evangeliums neu hinzugefügt habe, der verschieden war von der, welche zuvor Petrus und die übrigen aufgestellt hatten.“<sup>3</sup> Nach *Tertullianus* dürfe man keine solche Folgerung aus dem Konflikt zwischen Paulus und Petrus ziehen. „Schließlich, wenn Petrus getadelt wurde, dass er sich aus menschlichen Rücksichten, obwohl er früher mit den Heiden in Gemeinschaft gelebt hatte, nachmals von ihrer Gemeinschaft zurückzog, so war das jedenfalls nur ein Fehler im Verhalten, nicht in der Lehre.“<sup>4</sup> In einem anderen apologetischen Werk (*Contra Marc.* I, 20) behauptet der Kirchenvater interessanterweise, dass in Antiochien Paulus „als Neubekehrter noch ein Eiferer war“.<sup>5</sup>

*Cyprian* bemerkt, dass wegen der Bereitschaft, den Tadel von Paulus zu akzeptieren, Petrus als Beispiel der Eintracht und Geduld angesehen werden kann. Sein Verhalten zeigt, „dass wir nicht hartnäckig das Unsrige lieben sollten, sondern was von unseren Brüdern und Amtskollegen nützlich und heilbringend vorgebracht wird, das sollen wir als unsere Meinung vertreten, wenn es wahr und rechtmäßig ist“ (*Ep.* 71,3).<sup>6</sup>

In seinem Kommentar zum Galaterbrief betont *Ambrosiaster* zuerst, dass im Thema Gesetz und Evangelium zwischen Paulus und Petrus den Judaisten gegenüber Einmütigkeit bestand. Aber in Antiochien gerieten sie in Konflikt, denn das Verhalten von Petrus verwirrte die Heidenchristen, die nicht mehr wussten, was eigentlich die richtige Einstellung sei.<sup>7</sup> Ähnlich denkt auch *Augustinus*, der vorbehaltlos behauptet, dass

<sup>2</sup> In der Darstellung stütze ich mich auf die folgenden Werke: F. Mußner, *Der Galaterbrief*. HThKNT IX (Freiburg – Basel – Wien, 1981<sup>4</sup>); A. Fürst, *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus* (Münster 1999); L. Baschera, „Fehlverhalten oder Irrtum in der Lehre? Die Deutung des ‚Apostels-treites‘ (Gal 2,11–14) und dessen Ursache bei Heinrich Bullinger und Martin Luther“, in C. Christ-von Wedel – S. Grosse (Hrsg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit* (Berlin, 2017), 243–263).

<sup>3</sup> Das Zitat stammt aus dem Kommentar von Franz Mußner: *Galaterbrief*, 148.

<sup>4</sup> A. a. o. 149.

<sup>5</sup> A. a. o.

<sup>6</sup> A. a. o. 151.

<sup>7</sup> A. a. o. 152.

das Verhalten von Petrus in der Tat tadelswürdig (reprehensibilis) war. Aber die Demut, mit der Petrus die Ermahnung von Paulus annahm, sei durchaus lobenswert. „Laus itaque iustae libertatis in Paulo et sanctae humilitatis in Petro“ (Ep. 82,22).<sup>8</sup>

### DIE ÖSTLICHEN KIRCHENVÄTER

*Klemens von Alexandrien* meint, dass der in Gal 2,11 genannte Kephas nicht mit dem Apostel Petrus, sondern mit einem Gleichnamigen aus der Gruppe der siebenzig Jünger (Lk 10,1–12) identisch sei.<sup>9</sup>

Nach *Origenes* müsste man den Text von Gal 2,11–14 aufgrund des voranstehenden Abschnittes deuten, in dem Petrus als Missionar der Beschnittenen und Paulus als Missionar der Unbeschnittenen vorgestellt wurde. Als Petrus sich in Antiochien von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückzog, handelte er nach seiner Judenmissionarposition: Er wollte unter den Judenchristen keine Verwirrung aufkommen lassen. Als Paulus für die Verteidigung der Freiheit vom Gesetz eintrat, handelte er ebenso nach seiner speziellen Position: Als Heidenmissionar hielt er es für notwendig, die unsicher gewordenen Heidenchristen zu schützen. Aber sowohl die Gesetzestreue von Petrus, als auch der Tadel von Paulus waren vorgespülte (simulierte) Manifestationen.<sup>10</sup>

Nach *Johannes Chrysostomus* veranstalteten die beiden Apostel eine Art Scheingefecht zum Wohl der Zuschauer. Petrus nahm die Kritik von Paulus bewusst an, damit sein Kollege Möglichkeit erhalte, die Judaisten zurechtzuweisen. Der an Petrus gerichtete Tadel galt eigentlich nicht dem Mitapostel, sondern den Judaisten.<sup>11</sup>

### DIE INTERPRETATION VON HIERONYMUS

Hieronymus hat vier paulinische Briefe kommentiert, und zwar in der folgenden Reihenfolge: Philemonbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Titusbrief. All diese Kommentare sind auf die Jahre 387/388 zu datieren.<sup>12</sup> Der Kommentar zum Galaterbrief, der am längsten ist, besteht aus drei Bänden. Im ersten Band beschäftigt sich Hieronymus mit

<sup>8</sup> A. a. o. 153. Über den antiochenischen Zwischenfall äußert sich Augustinus in mehreren Schriften. Besonders erwähnenswert sind die an Hieronymus gerichteten Briefe (Ep. 28; 40; 82), der Kommentar zum Galaterbrief und die Werke *De mendatio* bzw. *De agone christiano*. Vgl. A. Fürst, *Briefwechsel*, 46.

<sup>9</sup> Darüber berichtet der berühmte Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea: *Hist. Eccl.* I 12,2.

<sup>10</sup> Franz Mußner: *Galaterbrief*, 149–150. Die Nachricht über die Auffassung von Origenes stammt von Hieronymus, der in Ep. 112 behauptet, dass sich Origenes über den antiochenischen Zwischenfall zuerst im zehnten Buch der *Stromata* geäußert hat (112,6). Darüber hinaus hat der alexandrinische Theologe den Text von Gal 2,11–14 auch in seinem Kommentar zum Galaterbrief ausgelegt (112,4). Vgl. A. Fürst, *Briefwechsel*, 5.

<sup>11</sup> *Hom. Gal. 2,1* (PG 51,371–388). Vgl. Franz Mußner: *Galaterbrief*, 150; A. Fürst, *Briefwechsel*, 7.

<sup>12</sup> Vgl. J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* (New York, 1975), 145.

1,1–3,9, im zweiten mit 3,10–5,6 und im dritten mit 5,7–6,18. Jeder Band beginnt mit einem Vorwort, in dem der Kirchenvater verschiedene Themen (die Adressaten des Briefes, den Anlass und den Zweck der Abfassung) behandelt. Der Abschnitt über den antiochenischen Zwischenfall (2,11–14) wird im ersten Band kommentiert. Im Hinblick auf die Erklärung der Begebenheit ist vielsagend, dass am Ende des Vorworts dieses Bandes Hieronymus auf einen heidnischen Schriftsteller, Porphyrios hinweist. Dieser behauptete, gerade aufgrund von Gal 2,11–14, dass zwischen Petrus und Paulus keine Einheit bestand. Porphyrios warf Petrus Irrtum (*erro*), Paulus Frechheit (*proca-citas*) vor.<sup>13</sup> Die Deutung des Zwischenfalls, die Hieronymus der östlichen Tradition gemäß präsentierte, kann als Antwort auf diese Anklagen aufgefasst werden. Im Folgenden stelle ich die wichtigsten Aspekte dieser Interpretation dar und schreibe kurz auch über die harte Kritik, die Augustinus über die Auffassung seines Kollegen formulierte.<sup>14</sup>

#### DIE HAUPTGEDANKEN DER HIERONYMITISCHEN INTERPRETATION

Die Tatsache, dass Petrus vor der Ankunft der Leute von Jakobus mit den Heidenchristen vorbehaltlos gemeinsames Mahl hielt, zeige, dass er die in Apg 10,15 erhaltene Mahnung („Was Gott für rein erklärt hat, nenne du nicht unrein!“) nicht vergessen hatte. Aber im Hinblick auf diejenigen, die das Gesetz weiterhin für gültig erklärten, zog er sich von der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden zurück. Die Heidenchristen, die nicht verstanden, dass die eigentliche Absicht von Petrus die Rettung der Judenchristen war, fühlten sich verwirrt und dachten, dass das Halten des Gesetzes zum Wesen des Evangeliums gehöre. Als Paulus sah, dass die Gnade Christi in Gefahr geriet, um der Rettung der Heidenchristen willen, widersetzte er sich Petrus.<sup>15</sup>

Hieronymus meint, dass der Tadel von Paulus nicht als eine richtige Opposition interpretiert werden könne. Denn Paulus selber behauptet im 1. Korintherbrief: „Den 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“ (1Kor 9,20). Darüber hinaus könne man Paulus ebenso für schuldig erklären: In Kenchreä ließ er sich den Kopf scheren (Apg 18,18), in Jerusalem nahm er ein Gelübde auf sich (Apg 21,26), während seiner Missionsreise ließ er Timotheus beschneiden (Apg 16,3) und nahm an barfüßigen Prozessionen Teil.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Com. in Gal. I Prol.*: PL 26, 371–372.

<sup>14</sup> Meine Präsentation gründet sich auf den 26. Band der Serie *Patrologia Latina*. Ich habe auch die englische Übersetzung des Galaterkommentars von Hieronymus konsultiert: *St. Jerome's Commentaries on Galatians, Titus, and Philemon*. Translated by T. P. Scheck (Notre Dame, Indiana, 2010).

<sup>15</sup> *Com. in Gal. I 2,11–13*: PL 26,406.

<sup>16</sup> *Com. in Gal. I 2,11–13*: PL 26, 407. Die Bemerkung über die barfüßigen Prozessionen stammt nicht aus dem Neuen Testament.

„Si itaque ipse... fecit aliqua quae contraria essent Evangelii libertati ne scandalizaret Iudaeos: qua auctoritate, qua fronte audet hoc Petro reprehendere, qui circumcisionis apostolus erat, quod ipse apostolus gentium arguitur commisisse?“<sup>17</sup>

„Sed ut ante iam diximus, restitit secundum faciem publicam Petro et caeteris, ut hypocrisis observandae legis, quae nocebat eis qui ex gentibus crediderant, correctionis hypocrisis emendaretur, et uterque populus salvus fieret.“<sup>18</sup>

In dem letztzitierten Satz verwendet Hieronymus interessanterweise zweimal (sowohl für die Distanzierung von Petrus, als auch für den Tadel von Paulus) das Substantiv *hypocrisis*, das aus der griechischen Sprache stammt. Der Kirchenvater war hier vermutlich vom ursprünglichen Text des Galaterbriefes (τῆ ὑποκρίσει V. 13) beeinflusst. Aber eine andere Motivationsmöglichkeit ist ebenso erwägenswert.

„Nicht nur auf das Verhalten des Petrus und Barnabas sei also der Begriff ὑπόκρισις bzw. simulatio (V. 13) anzuwenden, sondern auch auf dasjenige des Paulus. Dies ist wiederum nur insofern möglich, als dieser Begriff in erster Linie entsprechend seiner neutralen Bedeutung im klassischen Griechisch verstanden und nicht vornherein negativ konnotiert wird... Denn im klassischen Griechisch bedeutete die ὑπόκρισις nicht unbedingt ‚Heuchelei‘, sondern zunächst einfach eine ‚Täuschung‘ oder ein ‚Schauspiel‘ (ὑποκριτής = Schauspieler), welche je nach Zusammenhang entweder positiv oder negativ gewertet werden konnten. Da nun Petrus und Paulus ihre ‚Täuschungen‘ zu einem guten Zweck eingesetzt hätten, seien diese als eine ‚Nutzlüge‘ bzw. eine – wie Hieronymus schreibt – simulatio utilis zu betrachten.“<sup>19</sup>

Dass das Simulieren nützlich werden kann, beweist Hieronymus aufgrund biblischer Beispielen. Jehu, König von Israel hätte keine Möglichkeit gehabt, die Priester von Baal zu töten, wenn er nicht vorgetäuscht hätte, den fremden Gott anbeten zu wollen (2Kön 10,18–19). Um nicht erkannt zu werden, veränderte David sein Gesicht vor Abimelech (1Sam 21,13–15).<sup>20</sup> Darüber hinaus hatte Christus selbst eine Art simulatio geübt:

„Nec mirum quamvis iustos homines tamen aliqua simulare pro tempore ob suam et aliorum salutem, cum et ipse Dominus noster, non habens peccatum nec carnem peccati, simulationem peccatricis carnis adumpserit ut condemnans in carne peccatum nos in se faceret iustitiam Dei.“<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> L. Baschera, „Fehlverhalten“, 246.

<sup>20</sup> *Com. in. Gal. I 2,11–13*: PL 26, 408.

<sup>21</sup> Ebd.

Hieronymus beruft sich eindeutig auf den Text von Röm 8,3 und interpretiert dessen Aussage – „Gott sandte seinen Sohn in einer Gestalt, die dem sündlichen Fleisch ähnlich (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) war“ – als eine Art heilsame Täuschung. Diesbezüglich schreibt A. Fürst:

„Hinter dieser Aussage steckt die origenische Idee einer Täuschung des Menschen durch Gott zu seinem Heil. Im Rahmen der von Hieronymus vorgebrachten Argumente zugunsten seiner Auslegung von Gal 2,11–14 bedeutet dieser Gedanke eine qualitative Steigerung. Das angenommene simulatorische Verhalten der Apostel wird nicht mehr nur im Kontext einer Nutzlüge unter Menschen gedacht, sondern rückt in die Dimension des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes am Menschen“.<sup>22</sup>

Bemerkenswert ist, dass Hieronymus auch auf die früher erwähnte Ansicht hinweist, nach welcher der im behandelten Abschnitt erschienene Kephass nicht mit dem Apostel Petrus identisch sei. Der Kirchenvater weist diese Vermutung sehr entschieden zurück. Man kenne keinen anderen Kephass außer Petrus. In den Evangelien und in den paulinischen Briefen begegnen uns beide Namen: manchmal die semitische Form Kephass, manchmal die griechische Variante Petros. Der Galaterbrief selbst widerspreche solcher Interpretation, weil im Abschnitt über den apostolischen Konvent Kephass zusammen mit Johannes und Jakobus erwähnt wird (Gal 2,9).<sup>23</sup> Die Blasphemie von Porphyrios dürfe nicht dazu verleiten, um die Verteidigung von Petrus willen einen anderen Kephass zu erfinden. Die Tatsache, dass Lukas in der Apostelgeschichte vom Zwischenfall nicht berichtet, sei mit seiner schriftstellerischen Freiheit zu erklären.<sup>24</sup>

#### DIE KRITIK VON AUGUSTINUS<sup>25</sup>

Die dargestellte Interpretation wurde auch Augustinus, dem anderen großen Kirchenvater bekannt. Noch vor seiner Bischofsweihe hat er um 394 einen Brief geschrieben, in dem er die Auffassung seines Kollegen als ungenügend und gefährlich beurteilt wird.<sup>26</sup> Weil dieser Brief nicht in die Hände von Hieronymus gelangte, hat Augustinus

<sup>22</sup> A. Fürst, *Briefwechsel*, 38. Origenes hat die genannte Idee in *Contra Celsum* 4,18f formuliert. In der 20. Homilie zu Jeremia hat der Kirchenvater den Text von Jer 20,7 („Du hast mich getäuscht, Herr, und ich ließ mich täuschen“) so interpretiert, dass er das Handeln Gottes mit der Praxis des Arztes verglichen hat, der seinen Patienten um seine Genesung willen täuscht. Vgl. a. a. O. 38–39.

<sup>23</sup> *Com. in. Gal. I* 2,11–13: PL 26,409.

<sup>24</sup> *Com. in. Gal. I* 2,11–13: PL 26,410.

<sup>25</sup> Vgl. R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11–14* (Leiden – New York – Köln, 1994); A. Fürst, *Briefwechsel*; G. Raspanti, „San Girolamo e l'interpretazione occidentale di Gal 2,11–14“, in *Revue des Études Augustiniennes* 49 (2003), 297–321.

<sup>26</sup> *Ep.* 28. Im Briefsammlung von Hieronymus *Ep.* 56.

Ende 398 oder Anfang 399 einen zweiten Brief abgefasst.<sup>27</sup> Die Kritik des Kirchenvaters von Hyppo betrifft vor allem die günstige Beurteilung von *simulatio*. Für Augustinus sei *simulatio* mit der Lüge identisch, deshalb wirft er Hieronymus vor, aufgrund des Nützlichkeits-Prinzips die Berechtigung der Lüge zu unterstützen. Wenn wir aber davon ausgehen würden, dass die Bibel der Lüge und dem Trug Raum gibt, könnten wir in der Heiligen Schrift nichts für verlässlich halten.<sup>28</sup>

Auf den zweiten Brief hat Hieronymus im Jahre 404 geantwortet und besonders zwei Aspekte hervorgehoben.<sup>29</sup> Zuerst hat er darauf hingewiesen, dass die kritisierte Interpretation nicht von ihm ist, sondern von Origenes stammt und auch von anderen bedeutsamen östlichen Schriftstellern vertreten wird.<sup>30</sup> Darüber hinaus habe er Hieronymus deutlich zur Kenntnis gegeben, dass er nicht von der Absicht geleitet worden war, diese orientalisch-traditionelle Tradition um jeden Preis zu verteidigen. Letzten Endes hatte er es den Lesern überlassen, die vorgeschlagene Auslegung zu akzeptieren oder abzulehnen.<sup>31</sup>

### ABSCHLIEßENDE ERWÄGUNGEN

Heutzutage besteht kein Zweifel darüber, dass der antiochenische Zwischenfall ein wirklicher Konflikt zwischen den Hauptaposteln war, aber einige Details werden weiterhin diskutiert.

Im Hinblick auf die antike Wirkungsgeschichte von Gal 2, 11–14 halte ich für angebracht, über zwei Details nachzudenken. Zuerst stellt sich für mich die Frage: Was motivierte eigentlich Petrus, sich von den Heidenchristen zurückzuziehen? Hat er ausschließlich nur aus Angst und Feigheit gehandelt? Viele moderne Autoren meinen so. Zum Beispiel Franz Mußner, der die im besprochenen Abschnitt angedeutete Angst auf den Charakter von Petrus zurückführt und darauf hinweist, dass eine Art von Unsicherheit dem Petrus auch in den Evangelien zugeschrieben wird.<sup>32</sup> Es gibt aber Bibelforscher, die die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass die im Gal 2, 11–14 Beschriebenen ausschließlich den Standpunkt von Paulus widerspiegeln würden: Von den eigentlichen Argumenten von Petrus erfahren wir im Text nichts. Martin Hengel

<sup>27</sup> *Ep.* 40. In Briefsammlung von Hieronymus *Ep.* 67.

<sup>28</sup> *Ep.* 28,3ff; *Ep.* 40,3ff.

<sup>29</sup> *Ep.* 112. In dem augustianischen Briefsammlung *Ep.* 75.

<sup>30</sup> Zum Beispiel Didymus von Alexandria, Apollinaris von Laodicea, Eusebius von Emesa. Zur Identität dieser Personen vgl. A. Fürst, *Briefwechsel*, 4.

<sup>31</sup> *Ep.* 112,4ff. Zur Antwort von Augustinus in *Ep.* 82 vgl. R. Hennings, *Der Briefwechsel*, 44–45; A. Fürst, *Briefwechsel*, 8–9.

<sup>32</sup> F. Mußner, *Galaterbrief*, 141–142. Ähnlich äußert sich Udo Börse: „Vom Vorwurf der Feigheit und der Heuchelei kann Kephas nicht freigesprochen werden.“ U. Börse, *Der Brief an die Galater*. RNT (Regensburg, 1984), 107. Vgl. noch R. N. Longenecker, *Galatians*. WBC 41 (Dallas, 1990), 72.

meint, dass Petrus und seine Anhänger mit ihrer Nachgiebigkeit die Absicht verfolgten, die gefährliche Einheit zwischen der jüdisch-christlichen Gemeinde in Jerusalem, die wegen der Verfolgungen in eine immer schwierigere Lage geriet, und den Kirchen der Missionsgebiete zu retten. So könne ihr Verhalten als Ausdruck der brüderlichen Liebe angesehen werden.<sup>33</sup>

Der zweite Aspekt, den ich hier kurz behandle, betrifft die Frage, wie die judaisierenden Taten von Paulus, auf die in den antiken Diskussionen oft hingewiesen wurde, zu deuten sind. Die Exegeten diskutieren darüber, ob die diesbezüglichen Berichte der Apostelgeschichte historisch authentisch sind oder nicht. Der Zweifel betrifft vor allem die Notizen über das Kopfscheren von Paulus in Kenchreä (Apg 18,18) und über die Beschneidung von Timotheus (Apg 16,3). Das Schneiden der Haare kann als Zeichen eines Nasiräatsgelübdes gelten, aber das Einlösen solchen Gelübdes ist ans Tempel von Jerusalem gebunden. Deshalb dürfte Jürgen Roloff recht haben, wenn er vermutet, dass „Lukas, der von jüdischen kultischen Ordnungen nur sehr vage Kenntnisse hatte, hier eine Bemerkung seiner Quelle falsch verstanden hat.“<sup>34</sup> Die Beurteilung der Notiz über die Beschneidung von Timotheus scheint komplizierter zu sein. Roloff vertritt die folgende Ansicht:

„Die nachträgliche Beschneidung eines getauften Christen hätte faktisch eine Relativierung der Taufe bedeutet, die mit dem paulinischen Taufverständnis unvereinbar wäre. Denn der Getaufte ist Glied der neuen Schöpfung, in der alle Gegebenheiten der alten Schöpfung, zu denen für Paulus auch die Beschneidung gehört, wesenlos geworden sind (1. Kor 7,17–24).“<sup>35</sup>

Demgegenüber bemerkt Gerhard Schneider zu Recht, dass nach Apg 16,3 Paulus aus praktisch-pastoralen Erwägungen, „διὰ τοὺς Ἰουδαίους, d. h. mit Rücksicht auf die Juden jener Gegend“ die Beschneidung vollziehen ließ.<sup>36</sup> Man kann diesbezüglich auf 1Kor 9,20 hinweisen, wo Paulus selbst behauptet: „Den Juden bin ich ein Jude gewor-

<sup>33</sup> Vgl., 98. Vgl. auch J. Becker – U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. NTD 8/1 (Göttingen, 1998), 40; J. Gnilka, *Petrus und Rom*, 105.

<sup>34</sup> J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*. NTD 5 (Göttingen, 1988), 276.

<sup>35</sup> A. a. o. 240. Die Historizität des lukanischen Berichts bestreitet auch E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*. KEK III (Göttingen, 1977), 463–465.

<sup>36</sup> G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* II. HThKNT V/2 (Freiburg – Basel – Wien, 1982), 200. Wilfried Eckey schreibt: „Doch unter Juden sieht man den Sohn einer jüdischen Frau als Juden an, auch wenn er aus einer Mischehe stammt. Ein unbeschnittener Timotheus als Mitarbeiter würde Paulus unter Juden um allen Kredit bringen.“ W. Eckey, *Die Apostelgeschichte* II (Neukirchen-Vluyn 2011<sup>2</sup>), 439.



den, um Juden zu gewinnen.”<sup>37</sup> Immerhin ist nicht zu vergessen, dass der Apostel nur unter Juden bereit war, sich der jüdischen Praxis anzupassen. In der antiochenischen Gemeinde lebten aber auch Heidenchristen, unter denen ein Zugeständnis an jüdische Gebräuche große Verwirrung ausgelöst hätte. Deshalb hielt es Paulus für notwendig, das Grundprinzip der Freiheit von dem Gesetz entschieden zu verteidigen.

## LITERATUR

- Baschera, L., „Fehlverhalten oder Irrtum in der Lehre? Die Deutung des ‚Apostelstreites‘ (Gal 2, 11–14) und dessen Ursache bei Heinrich Bullinger und Martin Luther”, in C. Christ-von Wedel – S. Grosse (Hrsg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit* (Berlin, 2017), 243–263.
- Becker, J. – U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. NTD 8/1 (Göttingen, 1998).
- Börse, U., *Der Brief an die Galater*. RNT (Regensburg, 1984).
- Eckey, W., *Die Apostelgeschichte II* (Neukirchen-Vluyn 2011<sup>2</sup>).
- Fürst, A., *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus* (Münster 1999).
- Gnilka, J., *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten* (Freiburg – Basel – Wien, 2002).
- Hengel, M., *Der unterschätzte Petrus* (Tübingen 2006).
- Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*. KEK III (Göttingen, 1977<sup>7</sup>),
- Hennings, R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2, 11–14* (Leiden – New York – Köln, 1994).
- Kelly, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* (New York, 1975).
- Longenecker, R. N., *Galatians*. WBC 41 (Dallas, 1990).
- Marguerat, D., *Les Actes des Apôtres II*. CNT Vb (Genève, 2015).
- Mußner, F., *Der Galaterbrief*. HThKNT IX (Freiburg – Basel – Wien, 1981<sup>4</sup>).
- Raspanti, G., „San Girolamo e l’interpretazione occidentale di Gal 2, 11–14”, in *Revue des Études Augustiniennes* 49 (2003), 297–321.
- Roloff, J., *Die Apostelgeschichte*. NTD 5 (Göttingen, 1988).
- Schneider, G., *Die Apostelgeschichte II*. HThKNT V/2 (Freiburg – Basel – Wien, 1982).
- St. Jerome’s Commentaries on Galatians, Titus, and Philemon*. Translated by T. P. Scheck (Notre Dame, Indiana, 2010).

<sup>37</sup> Aufgrund dieses Prinzips behauptet Daniel Marguerat: „Sur la circoncision de Timothée, je ne discerne nulle contradiction entre Paul et Luc.” D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres II*. CNT Vb (Genève, 2015), 116.



Erik KORMOS

## RHETORICAL EMPHASES OF THE GALATIANS

---

An indispensable part of modern Pauline research is rhetorical criticism, which assumes that the letters contain passages that contain certain emphases according to the rules of oral communication. These emphases can be single words (metaphor, metonymy, synaesthesia, etc.) but in some cases they can also be punch-hole sentences that intentionally leave one with unanswered questions. Anglo-Saxon trends in Greek language research point to these, such as the phenomenon of soloikismos instead of anacoluthon. These not only point to the unity and well-articulated structure of the letter, but also make its theological substance more pronounced. In my paper, I will try to show how these linguistic and theological emphases can be applied to biblical interpretation.

### 0. FOREWORD

According to the rhetorical criticism now in use, there is a strong presumption that the apostle Paul intended his letters to be read.<sup>1</sup> He certainly could not have been a gifted orator, but in his writings, he builds up the individual structural units within the texts in an artful and well-thought-out way.<sup>2</sup> These are not only elements of style such as allegory or typology, but also the rhetorical devices of Solon's school, the soloikismos, or even the forms of the Jewish Old Testament translated into Greek.<sup>3</sup> In the case of certain details, whether or not these rhetorical elements are recognized affects the overall understanding. The place of words in sentences may change because of rhetoric, but it may also be that the meaning of a word or phrase changes completely from what we have known before.

---

<sup>1</sup> Dennis L. Stamps, „Rhetorical and Narratological Criticism” in: Stanley Porter: *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Brill Academic Publ. Inc. Boston – Leiden, 2002, 219–240.

<sup>2</sup> Peter Wick: Pál. *A keresztyénség tanítója*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2007, 78–81.

<sup>3</sup> The term was already known to the ancient Greeks as σολοικισμός. It was originally named after the Athenian community of Soloi, who, after they left Athens, supposedly forgot to speak nicely. Thus, in other words, the term means “irregular use of language”. Aristotle, however, already uses the term in his Ῥητορικῆ. Thus, although soloikismos is a violation of the correctness of language when words are put together, it must be said that in rhetoric it is always the context that decides whether or not it violates the “experience of style”. See at: István Szathmári (ed.): *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2008, 573.

I have had the privilege of researching the Galata letter for eight years.<sup>4</sup> Although I devoted a significant part of a dissertation to presenting my findings, much was understandably left out of my thesis. This paper is devoted to presenting in greater detail details of the Galatians which reveal the Apostle Paul's rhetorical editing skills, and which may have a major impact on our understanding of the message of the letter.

As you wrote in the title of my essay, I will try to publish here the parts that I think are most relevant.

### I. AN EXAMPLE OF THE USE OF A SPECIFIC EXPRESSIVE METAPHOR (GAL 5:9)

The metaphor as linguistic technical term can be defined more way. We stick to the original definition, which dates back to antiquity:<sup>5</sup> In antiquity, metaphor was the phenomenon of using a simile instead of naming something that one did not name, because one thing resembled another or because there was no corresponding word for that thing (a case of linguistic, vocabulary deficiency).<sup>6</sup> Sometimes this means finding a word that concentrates a feeling, an image or even a complex concept.<sup>7</sup> In linguistics, this meaning is separated from the dictionary meaning and gives the word and even the whole sentence a meaning of its own.<sup>8</sup> In biblical usage, we do not have an easy task in asserting this meaning, because within a sentence, a word can be expressed in a rhetorical way, and the most appropriate way to express the phenomenon is in a paraphrased structure.<sup>9</sup> In the following, we will look at a case from the Galatians where the sentence structure is damaged by a word, but if the metaphor is interpreted, the sentence can be reconstructed:

#### Gal 5:9

μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ.

The meaning of a sentence is determined by the context.<sup>10</sup> In this context, Paul speaks first of the freedom of Christians, and then of the fact that if the Galatians have re-

<sup>4</sup> [http://real-phd.mtak.hu/726/2/Kormos\\_Erik\\_SUMMARY\\_English\\_10.24395\\_KRE.2018.002\\_u.pdf](http://real-phd.mtak.hu/726/2/Kormos_Erik_SUMMARY_English_10.24395_KRE.2018.002_u.pdf) Download: 22.11.2021.

<sup>5</sup> István Szathmári (ed.): Ibid. 587.

<sup>6</sup> Hadumod Bussmann: *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. Routledge Reference, London – New York, 1996, 305.

<sup>7</sup> Charles E. Osgood, "Focus on Meaning. Explorations in Semantic Space" in: *Janua Linguarum*. Mouton, The Hague – Paris, 1976, (Vol. 1).

<sup>8</sup> D. Crystal: *Encyclopaedia of Language*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 132–134.

<sup>9</sup> Hans Dieter Betz: *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Fortress Press, Philadelphia, 1979, 270.

<sup>10</sup> Frank Thielman: *From plight to solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. E. J. Brill. Leiden – New York – Kobenhaven – Köln, 1989, 85–86.

verted to their former law-abiding practices, which are most likely the work of Jewish agitators who have deviated from some of their teachings, then<sup>11</sup> “Christ will be of no value to you at all.” (NIV Gal 5:2).<sup>12</sup>

He then expresses his message in NIV 5:7 in a metaphor that is still relatively easy to understand: “You were running a good race...” That is, they have walked in the way of the Torah, but they have run in the way of Christ, like Olympians running the distance, seeing the finish line. This hyperbolic image expresses the earlier one: when they understood the essence of freedom in Christ, walking (בְּתוֹרַתֵי אֱמֶלֶא) Ex 16:4) became joyful running.<sup>13</sup>

After this detail, the apostle implies by veiled implication that there are certain persons whose intentions are not honourable.<sup>14</sup> These “false brethren” (KJV Gal 2:4) are misleading Christians. Throughout Galatians, it is questioned who exactly these persons are (NIV Gal 2:4 “false brothers” – ψευδαδέλφους).<sup>15</sup> Some attach great importance to revealing who these persons actually were, but the allusion is more important, a specific metaphor that hints at the nature of the activity but still does not reveal their identity:<sup>16</sup>

#### KJV Gal 5:9

“A little *leaven leaveneth* the whole lump.”

#### NIV 5:9

“A little *leaven makes a change* in all the mass.”

Here it is important to note, as the difference between the translations makes clear, that the role of leaven and the essence of the targeting of its effect are interpreted in different ways. Some of it comes from the piety literature, and within that, typically from commentaries on Matthew 13 and Luke 13.<sup>17</sup> The distinction arises from the view of some that if Jesus uses leaven as a symbol in a positive sense in the parables, it

<sup>11</sup> A. T. Robertson: *A grammar of the Greek New Testament in the light of Historical Research*. Brodmann Press, USA, Nashville, Tennessee, 1934, 1424–1426.

<sup>12</sup> Where English Bible translations are used, I have abbreviated the New International Version before each verse with the NIV code, e.g. NIV Gal 5:2, and in some cases the KJV to the revised King James Version in use today, KJV Gal 2:4.

<sup>13</sup> James Dunn: *The New Perspective on Paul*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan – Cambridge, UK, 2008, 340–345.

<sup>14</sup> Gerd Theissen: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, 199–202; 210–213.

<sup>15</sup> F. F. Bruce: *Commentary on Galatians. New International Greek Testament Commentary*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1982, 112–113.

<sup>16</sup> R. Alan Cole: *Revised Edition Galatians. Tyndale New Testament Commentaries*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan, 1989, 74–78.

<sup>17</sup> Craig L. Blomberg: *Interpreting The Parables*. Apollos, Dorones Grove, Illinois, 1990, 197–201.

must be positive here. For some, this causes such a degree of confusion that the meaning of Gal 5:7 is misunderstood.<sup>18</sup> Incidentally, it is worth noting here that the symbolic representation in the parable of Jesus is not necessarily positive either, if we remain within the framework of Jewish culture.<sup>19</sup> Therefore, it would be really desirable if the work of leaven were no longer translated as *fermentation* but as *putrefaction* in Bible translations. In the old Hungarian translation by Károli Gáspár (revised version of 1908) we find it like this e.g. in KAR 1Cor 5:6.<sup>20</sup>

The point of the metaphor, which must be understood, is that the change caused by leaven, which in Jewish thought caused the unleavened dough to rot, even for holy purposes, refers here to human activity. It qualifies the seditious, inciting activity of those who have been lurking behind the Judaism of the Galatians all along.<sup>21</sup> In the metaphor lies the image of the very leaven (i.e., rotten dough) that can ruin the quality of all flour: one person acting in extremis can corrupt the whole community morale. And this is a complete misunderstanding of the law (Torah) and a total perversion of its purpose.<sup>22</sup> In order to express this, an addition may necessarily be inserted in the text, for which my suggestion is as follows:

**(Own) Gal 5:8–9**

But the persuasion that provoketh others is not from him that calleth you: but it is so that a little leaven spoileth the whole lump.

Opposite is e.g. the

**NIV Gal 5:8–9**

That kind of persuasion does not come from the one who calls you. "A little yeast works through the whole batch of dough."

<sup>18</sup> It is not at all excluded that this negative activity was a sarcastic characterisation of Stoic diatribe. As a synonym for the circumcised, the castrated appear, who could only be reservists in the Stoic diatribe, with limited freedom of speech. Now it is these "limited" people who were listened to by the Galatians rather than the apostle Paul. This state of affairs was certainly worth depicting with a strong image. See at: Hans Dieter Betz: *Galatians. A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Fortress Press, USA, Philadelphia, 1979, 270.

<sup>19</sup> Frank Thielman: *From plight to solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. E. J. Brill. Leiden – New York – Kobenhaven – Köln, 1989, 64–65.

<sup>20</sup> 1Cor 5,6 is phraseologically parallel to Gal 5,9, which is due to the similarity of the two Greek phrases: 1Cor 5:6 μικρά ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ and Gal 5:9 μικρά ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ. Unfortunately, however, the translations of these two passages differ. One of the possible reasons for this discrepancy is that the same person did not do the brooding in the case of the Károli Version, and avoided the attention of the revisers in the case of the revision.

<sup>21</sup> Joel Willitts, "Context matters: Paul's Use of Leviticus 18,5 in Galatians 3,12" in: *Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 2003, (Vol. 54), No. 2., 105–122.

<sup>22</sup> D. Albrecht Oepke: *Der Brief des Paulus an die Galater*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1957, 47–50.

The purpose of the extension is to express the surplus carried by the metaphor in some form, in this case by means of functional equivalence.<sup>23</sup> Who the agitators might be remains hidden. In the opinion of some, the stoic diatribe may be behind it. One of the characteristics of this phenomenon, as an indirect influencing factor, is the Hellenized, self-deluded, syncretistic Jewishness.<sup>24</sup> It is debatable, but for several texts the worldview presented by the apostle Paul is typically Stoic. It is therefore quite understandable why Paul warned the Galatians against this influence. Another view could be the law-abiding attitude of the Essenes,<sup>25</sup> which would be the logic of “shutting ourselves off from the sinful world”,<sup>26</sup> and in this way keeping the law is like “catching prey caught in a spider's web”:<sup>27</sup> the more it wants to escape, the more it remains a prisoner. All this can be expressed in the language of metaphor in one word.

## 2. A FIGURATIVE REPRESENTATION OF AN INTENSE ASSOCIATIVE IMAGE IN TRANSLATION OF GALATIANS 6:7

At times, our language is typically congested with figurative expressions.<sup>28</sup> At a prominent conference in the Seventh-Day Adventist Church, the phrase “come and get an Apple product” was intended as an enticement. After three days on the way home, everyone was looking forward to the fulfilment of the promise, and they received a carefully wrapped beautiful green apple. How many of these linguistic turns can there be in Koine, and how many of them can we interpret in the right way?

At the end of Galatians, the apostle Paul summarises his teachings.<sup>29</sup> As part of this, he points out that the fundamental problem is the wrong image of God that the Gala-

<sup>23</sup> Jan de Waard – Eugene A. Nida: *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*. Kálvin Kiadó, Bp. 2002, 150.

<sup>24</sup> These were certainly people who could not and would not be socialised into Christianity. There are several possibilities for identification, which we will not deal with here, but see e.g.: F. F. Bruce: *Commentary on Galatians. New International Greek Testament Commentary*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1982, 112–113.

<sup>25</sup> Mark Bonnington, “Review Article: Galatians, by Philip F. Esler” in: *Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 1999, (Vol. 50), No. 1., 141–155.

<sup>26</sup> Willaim Hendriksen: *Galatians and Ephesians. New Testament Commentary*. Baker Book House Grand Rapids, USA, Michigan, 1968, 78–82.

<sup>27</sup> Willaim Hendriksen: *ibid*.

<sup>28</sup> Willam Labov, “The place of Linguistic Research in American Society” in: Eric P. Hamp (edit.): *Themes in Linguistics: The 1970s*. Janua Linguarum. Mouton, The Hague – Paris, 1973. 97–128.

<sup>29</sup> My own theory is that the entire letter to the Galatians is nothing more than a theological summary of the post-Jerusalem Council, with Galatians as its target audience. Then as we move forward in the chronology of Paul's letters (Romans 1–2 Corinthians) it is expanded or modified. The seme of the “Grundchrift” can be explained by this. For more information, see: Erik Kormos: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve III. MEMO-Exegesis: a súlyponti modellezés exegetikai módszere*. Globe Edit, Mauritius, 2019, 217–240.

tians brought with them from the pagan world.<sup>30</sup> The apostle gives voice to this, questioning how much of what he wants to convey “comes across” in the text:

**NIV Gal 6:7**

Do not be deceived: *God cannot be mocked.* A man reaps what he sows.

The phrase “God cannot be mocked” is interpreted by some to mean that inappropriate moral behaviour brings shame to God in the cosmic reality, because Christians, while knowing in theory what the cross of Christ means, in practice mock God's redemptive work by their behaviour.<sup>31</sup> The church fathers thought of many things as indirect references to this word:<sup>32</sup> E.g. Polycarp saw in it the existence of God as an expression of his exclusiveness, Origen the inviolability of the one true God. And Cyprian pointed out that the word was used in connection with the sacrifice of some Roman deity for the remission of sins, which could not therefore be used of the God of the Christians; that is, God could not be mocked in this way.

In the sentence we find a *hapax legomenon* (μυκτηρίζω), whose only secondary, figurative translation is mocking.<sup>33</sup> Originally, it derives from the noun μυκτήρ *nostril*, which wrinkles the *nose, scowls; mocks, mocks*. In a literal translation, it could also be translated as to turn up one's nose in annoyance. For a synchronic comparison, two morphemes can be taken together in the New Testament: ἐκμυκτηρίζω in Lk 23:35, and here in Gal 6:7 the translation of the phrase θεὸς οὐ μυκτηρίζεται and the associated expressions.<sup>34</sup>

The widespread use of the word is hinted at in the Septuagint: the verb μυκτηρίζειν is chapped<sup>35</sup> out when the people of Israel were twisting their noses in mockery of the

<sup>30</sup> This distorted view of God is best referred to by the phrase “elements of the world” in Gal 4:3 and 4:9, which has a parallel in Col 2:20. Nor is it a despicable fact that Colosse and Galatia were right next to each other geographically. See at: Von D. Hermann Cremer: *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität*. Zehnte, völlig durchgearbeitet und vielfach veränderte Auflage. Friedrich Andreas Perthes A. – G. Gotha, Halle, 1915. 1022–1023, and J. B. Lightfoot: *St. Paul's Epistle to the Galatians*. (fifth ed.) Cambridge University Press, Cambridge, 1876, 166–167.

<sup>31</sup> Heinrich Schiller: *Der Brief an die Galater*. St. Benno-Verlag GMBH Leipzig Lizenzausgabe des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1949, 276–177.

<sup>32</sup> Martin Meiser: *Galater*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, Göttingen, 2007, 300.

<sup>33</sup> Herman N. Ridderbos: *The Epistle of Paul to the Churches of Galata*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, Michigan, 1953, 218.

<sup>34</sup> Ronald Y. K. Fung: *The Epistle to the Galatians*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1953, 294.

<sup>35</sup> For clarification, I have called the words that occur once in the New Testament, but can be found several times in the Septuagint, hapax legomenons. Since I have divided these words into several groups according to the marker of their occurrence, see for more details: Erik Kormos: *Az új-szövetségi hapax legomena kézikönyve II. A hapax legomenonok szövegkritikai rendszere*. Globe Edit, Mauritius, 2019, 45–67.



enemy.<sup>36</sup> This practice was also used against the hated pagan gods, whose faces were often broken to express that “gods made of stone and wood are not really gods” (see e.g. as reference 2Ki 19:18), but can be broken and mocked.

#### NIV 1Ki 18,27

At noon Elijah began *to taunt* (ἐμυκτῆρῖσεν) them. “Shout louder!” he said. “Surely he is a god! Perhaps he is deep in thought, or busy, or travelling. Maybe he is sleeping and must be awakened.”

The point of the expression, then, is not cosmic mockery, but to point out the false image of God: *to twist God's nose*,<sup>37</sup> to play with God, is only possible if we portray him in an anthropomorphic way. And this is not only forbidden by Jewish thought, but the underlying phenomenon makes one think that such a mockery would reduce God to the level of idols.<sup>38</sup> It is a good question whether it is possible to translate this phenomenon in a way that makes this association at least comprehensible at the level of recognition. I have attempted to do this in at least two ways: 1) “*Make no mistake: you can't mess with God*” or 2) “*Make no mistake: you cannot play games with God.*”

Of course, this also has repercussions for Christian morality: if we reduce God to the level of believing that we can “play” with him, we may well not be serving the one true God.<sup>39</sup> Sadly, at the level of popular belief, 'Goddess' appears instead of 'Fate' as God, and we could list many more false names. These clearly stem from the distorted, pagan image of God that the Apostle Paul fights against in Galatians.

<sup>36</sup> Darell calls it Elijah motif, which appears not only here, but also in Luke 9, when the disciples want to “bring down fire from heaven”. With this image, the author is showing the typological transmission of a false image of God. See at: Darell L. Bock: *Luke 9,51–24:53. Baker Exegetical Commentary on The New Testament*. Baker Academic. Grand Rapids, USA, Michigan, 2007, 970–971.

<sup>37</sup> D. Albrecht Oepke: *Der Brief des Paulus an die Galater*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1957, 153.

<sup>38</sup> However, Fung also points to the visual content that confirms that this is an intense trope: μυκτῆρίζω according to him, means to twist someone's nose. If this were feasible, it would be a god, a human-like being to joke with. But θεός is without a definite article, so it is not His unique identification as if He were a particular person, but the nature of His absolute being. By this hapax legomenon, then, Paul deprives God of anthropomorphism: Ronald Y. K. Fung: *The Epistle to the Galatians*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1953, 294.

<sup>39</sup> Clinton A. Arnold: *The Colossian Syncretism. The interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Baker Book House, USA, California, 1995, 276–282.

### 3. A TYPICAL EXAMPLE OF THE USE OF A STRONGER METONYMY (GAL 2:19–20)

There are different types of metonymy.<sup>40</sup> It can be a simple substitution of a name, or a phenomenon where a complex image or emotional association appears behind a term or concept. The content of such an association may include a whole sentence, a phrase that is presumably well known, often quoted. Therefore, it is sufficient to evoke a single word or phrase from the phrase to create a visual-emotional association. This meaning in the text is certainly more than simply translating the Greek text word for word. In the case of associations of this kind, this imagery may be linked to an experience within an internal community.<sup>41</sup> In such cases, we speak of subcultural associations. If the association relates to an external imagery known outside the community, it causes a problem from a syntactic point of view (sentences with holes), because the subject of the tag phrase or sentence is not certain to be what we expect to discover within the context.<sup>42</sup>

The Galatians 2:19–20 is one of those verses that seems to be too familiar, too general, which is why most recent Bible translations are not a bit different from the older ones.<sup>43</sup> The questionable part is the last two words of 19–20: Χριστῷ συνεσταύρωμαι. These two words define the very general section that follows. The συσταυρόω is a very rare expression, thus the meaning is clear (Mat 27:44, Mar 15:32, John 19:32, Rom 6:6, Gal 2:19).<sup>44</sup> The question is, how can this be a word in which we find an imagery?

Our task is to look not only at the meaning of the phrase, but also at its reference: what the word refers to within the given verb συσταυρόω

<b>Mt 27:44</b>	In Mt 27:44 we find the <i>participial</i> form of “crucified with Christ” in plural, since we know of two such evildoers.
<b>Mar 15:32</b>	In Mar 15:32 with the same meaning in the form of <i>passivum participium</i> , which is <i>almost a noun</i> referring to two evildoers. It may well be a placeholder term to be used instead of evildoers in this context.

<sup>40</sup> For the stronger metonymies, at least two variants should be considered: synecdoche and tropos. The metonymies used here are one of these. See: István Szathmári (ed.): *ibid.* 587.

<sup>41</sup> Within linguistics, this is called sociolinguistics or psycholinguistics. The point is that within these two schools of thought, meaning is broken down into many more dimensions than simply lexical meaning, which even includes syntactic roles. See: Willam Labov, “The place of Linguistic Research in American Society” in: Eric P. Hamp (ed.): *Themes in Linguistics: The 1970s. Janua Linguarum*. Mouton, The Hague – Paris, 1973, 97–128, and: Susan H. Houston: *A Survey of Psycholinguistics*. Mouton, The Hague – Paris, 1972, 11–26.

<sup>42</sup> Hadumod Bussmann: *ibid.* 439–440.

<sup>43</sup> Metonymy here means paronomasia in the leaf: to be taken together with other words beginning with the prefix: συν See at: Moses Stuart – Edward Robinson: *A Greek Grammar of The New Testament*. (Transl. George Benedict Winer), Codman Press, Flag and Gold, 1825, 161–162.

<sup>44</sup> Immanuel Casanowicz: *Paronomasia in the Old Testament. (Dissertation Presented to the heart of University Studies of the Johns Hopkins University for the Degree of Doctor of Philosophy 1892.)* Boston, Mass, 1894, Ἄπαξ λεγόμενα and Unusual Forms of Paronomasia, 42–43.

<b>John 19:32</b>	In Jn 19,32 the same participium passivum is used, but with a <i>genitivus absolutus</i> form to express that it is “crucified at the same time”.
<b>Rom 6:6</b>	In Romans 6:6, the apostle Paul <i>adopts</i> this <i>passive participial</i> form and uses it <i>metaphorically</i> , no longer of man, but of human nature, personifying it.
<b>Gal 2:19</b>	In Gal 2,19 we find the only formula in which the author uses a medial form of the word. This phrase has a very <i>similar meaning</i> to the <i>genitive absolute</i> in Jn 19,32. The perfectum passivum formula also implies that once and for all I am crucified with Christ, and so is he.

It would be difficult to set up a chronological order among the documents at random,<sup>45</sup> so I won't. However, we can observe an “evolution” in the order and quality of communication:

1. The *first use* of the word was certainly in Galatians 2:19. This means that, in using the medial figure, Paul is describing himself as identifying with the two evildoers in his physical and spiritual reality.
2. In the letter to the Romans we find *metaphorical use*. It certainly predates any of the Gospels. Nevertheless, it is similar to the Gospel use: our “old self” (NIV) or “old man” (New English Trans.) was just as much put to Christ once and for all as the two evildoers on Calvary.
3. In the three Gospel passages it *indicates a condition*, in such a way that it can replace the noun “evildoers” in the form “crucified-together-Christ”, which we can no longer express in one word. Since this is a historical account, it can be taken as a coherent whole, even if the Gospel of John is not otherwise a synoptic account.

Anyone can easily come to this conclusion from the exegesis of the passage, there is nothing new in it. However, the commonly known translations of the text no longer really express what is most important here: the metonymy of “the evildoer” with “Christ crucified”, which, though hypothetical, is a possible image of Golgotha.<sup>46</sup> And in this case, the Apostle Paul's self-confession of the humble attitude that should characterise a follower of Christ is more powerfully expressed.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Erik Kormos: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve III*, 223–24.

<sup>46</sup> Synchronic interpretation according to Behm: Gal 2:20; Rom 8:10; 2Kor 13:3; Col 1:27; 3:11; Eph 3:17. In Gerhard Kittel-Gerhard Friedrich (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1971, 752–754.

<sup>47</sup> Moses Stuart – Edward Robinson: *A Greek Grammar of The New Testament*. (Transl. George Benedict Winer), Codman Press, Flag and Gold, 1825, 161–162.

Here again, therefore, the text of the translation can be modified in such a way as to make this image almost visible. It is important to note that this does not require the use of dynamic equivalence, but that it is sufficient to change the word order within a sentence and perhaps insert a word or two, and the text expresses more:<sup>48</sup>

**(Own) Gal 2:19b–20**

I have been *one of those crucified-with-Christ*: and it is not I who live, but Christ lives in me.

*An example of commonly used translation:*

**NIV Gal 2:19–20**

I have been *crucified with Christ* and I no longer live, but Christ lives in me. The life I now live in the body, I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me.

The version I have presented is also useful for the rest of the sentence. If we stick to any of the traditionally familiar versions of the text, a question arises that is worth asking when writing a homily: Why does Christ live in me?

Surely this can be easily answered by taking the whole context into account: Because I died with him and live with him.<sup>49</sup> The sacralization of this state of being “buried and raised with Christ” is found in Romans 6, which some denominations, such as Baptists and Adventists, consider to be the verb of baptism (as baptism).<sup>50</sup> It is important to see that in Romans 6 there is also a metaphorical expression of the possible *immersion in water* as union with the death of Christ.<sup>51</sup> It is just like the appearance of the body and blood of Christ in the Eucharist. In Galatians, however, union with Christ appears in a one-word metaphor, a so-called synecdoche. It is not impossible that the term *συσταυρόω* was coined by Paul and adopted by the evangelists: the theological application has been echoed in the vocabulary of the historical, evangelical accounts.

<sup>48</sup> Daniel B. Wallace: *Greek Grammar Beyond the Basic*. Zondervan, Michigan, 1995, 115–116.

<sup>49</sup> Some argue that this is the opposite of the Pharisaic and the Qumranian concept of “separation”. In this way, it is a verbal theological response to those who wish to push Gentile Christians back towards Judaism. See: Michael Newton: *The Concept of Purity at Qumran and in The Letters of Paul*. Society for New Testament Studies Monograph. (Series 53). Cambridge University Press, New York, 1985, 59–70.

<sup>50</sup> Ottó Pecsuk: *Pál és a Rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 250–262.

<sup>51</sup> In denominational practice, the Rom 6 is considered the verb of baptism: *Seventh-day Adventist Believe... A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines*. Ministerial Association General Conference of Seventh-day Adventists, Washington, D. C. 2002, 197–207.

#### 4. THE PROBLEM OF ANACOLUTHON OR POSSIBILITY OF SOLOIKISMOS? (GAL 2:6)

Those who are familiar with sentence structure may be familiar<sup>52</sup> with the concept of anacoluthon, as inconsistent sentence construction.<sup>53</sup> The more radical biblical critics latch on to these very phrases when they call the Koine “the language of fishermen and prostitutes”.<sup>54</sup> But the question is worth asking: if we cannot justify the lack of language in the apostles, but especially in Paul, why are there “inconsistently edited” sentences in some of his letters?<sup>55</sup>

If we rule out the fact of randomness, one possibility remains: intentionality. In rhetoric we know Solon,<sup>56</sup> whose disciples were known for speaking as if they had forgotten the Greek.<sup>57</sup> This was not an accident, nor the effect of some drug, but a deliberate act: *it was a way of drawing the attention of others to their presence*. Solon's followers were called Σολοι, and such “incorrectly” edited sentences have been called “soloikismos” ever since. The difference between anacoluthon and soloikismos is *consciousness instead of random*. Of course, this is a hypothesis, which helps to suggest that some implicit message was intended by Paul to be conveyed by an “inconsistently” worded sentence.<sup>58</sup>

Determining the difference between the two, therefore, depends mostly on the mind of the author: what he or she assumes about the author. Unfortunately, many have relegated biblical Greek to the level of anacoluthon ignorance because of Koine.<sup>59</sup> I would like us now to assume that the example I have given suggests intentionality, rather than a pile-up of grammatical errors.<sup>60</sup>

Gal 2:6 is a real enigma.<sup>61</sup> Paul is answering a question that no one has asked and is referring to something that is not clear. He does all this by making an implicit argument in the logic of the sentence:

<sup>52</sup> William Hendriksen: *Galatians and Ephesians. New Testament Commentary*. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1979, 55; 81.

<sup>53</sup> István Szathmári (ed.): *ibid.* 95.

<sup>54</sup> Stanley E. Porter, “The Greek Language of the New Testament” in: Stanley E. Porter: *ibid.* 113–131.

<sup>55</sup> Peter Wick: *ibid.*

<sup>56</sup> Giovanni Salmeri, “Hellenism on the periphery: the Case of Cilicia and an etymology of soloikismos” in: Stephen Colvin (ed.): *The Greco – Roman East. Politics, Culture, Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 198–208.

<sup>57</sup> István Szathmári (ed.): *ibid.* 573.

<sup>58</sup> There are several “anomalies” in Gal 2:6. Wallace, for example, draws our attention to the case of the so-called parenthetical nominative, of which he lists only four clear cases in the whole New Testament (John 1:6; Matt 24:15; Gal 2:6; Rev 2:9). See at: Daniel B. Wallace: *ibid.* 54.

<sup>59</sup> Stanley Porter, “The Greek Language of the New Testament” in: Stanley Porter (ed.): *ibid.* 99–131.

<sup>60</sup> Dennis L. Stamps, “Rhetorical and Narratological Criticism” in: Stanley Porter (ed.): *ibid.* 219–241.

<sup>61</sup> Ernest De Witt Burton: *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*. T&T Clark, Edinburgh, 1893, (Reprint 1973), 86, Section 199.

**NIV Gal 2:6**

As for those who were held in high esteem—whatever they were makes no difference to me; God does not show favoritism—they added nothing to my message.

There are several problems with this sentence.<sup>62</sup> The subject of the first clause is the “high esteem”, who, according to the middle clause, do not need to look at their “favoritism” – which could possibly refer to their understatement, based on the secondary meaning of the word. With this second phrase he tries to express that they are neither more nor less than he is, yet he calls them “authoritative”. This is a veiled message: beware, I have something more than you!<sup>63</sup>

The problem created by the verb tenses is also striking, because of the *accusativus cum infinitivo* (εἰναί τι) it can be present tense, but it can also be past tense: Both would be possible:<sup>64</sup> 1) Those who are held in high esteem, or 2) Those who were... The aorist indicative belongs to the same problem: it is precisely because of the first part of the sentence that it can be translated as present tense, but also as past tense: 1) they add nothing... 2) they added nothing. With reference to the introduction to the fractions of the letter, in context, this last phrase definitely requires the past tense.<sup>65</sup> However, this does not necessarily affect the verb tense of the *accusativus cum infinitivo*, which can remain in the present tense.<sup>66</sup> These are the factors that indicate that something is wrong with the sentence: either anacoluthon or soloikismos.

If we stay with soloikismos, we should definitely focus on *accusativus cum infinitivo*. Why did the apostle Paul not put the sentence clearly in the past tense?

One of the biggest questions of the whole Galatians is: who are the persons to whom Paul is implicitly referring several times. One solution is that the 11 apostles may have been in the background as absolute authorities.<sup>67</sup> If this were the final solution, it would be very simple. Since Paul is writing about Peter in his letter, he could take up the cause of the tension, without the implicit reference to “high esteem”. So it probably refers to others. We will not resolve this problem here, but we will mention that

<sup>62</sup> Philip F. Esler: *Galatians*. (John Court edit.). Taylor & Francis e-Library, London – New York, 1998, 52–54.

<sup>63</sup> According to McKay, this passage is like a reported speech: K. L. McKay (D. A. Carson ed.): *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek*. Studies in Biblical Greek, Peter Lang, USA, New York, 1994, (Vol. 5), 45–46.

<sup>64</sup> John Lyons: *Introduction to theoretical linguistics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1968, Syntagmatic.

<sup>65</sup> Hermann Cremer: *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität*, Zehnte, völlig durchgearbeitet und vielfach veränderte Auflage. Friedrich Andreas Perthes A. – G. Gotha, Halle, 1915, 983.

<sup>66</sup> K. L. McKay (D. A. Carson ed.): *ibid.* 45–46.

<sup>67</sup> For a possible solution, see for example: Tom Wright: *Az én evangéliumom szerint. Mit mondott Pál apostol valójában?* Kálvin Kiadó, Budapest, 2018, 11–27.

the term “high esteem” also would refer to the council of Gamaliel.<sup>68</sup> For a more accurate translation of the sentence, it makes no difference here.

Here, the hesitant resolution of the *accusativus cum infinitivo* is the use of a double temporal plane, which reminds us of the reported speech:<sup>69</sup> we always glue back the verb we quote from an earlier verb by one verb tense. Here it is important to see that Paul is talking about a process that is closed up to the moment of writing, he looked back when he was writing:

**(Own) Gal 2:6**

And the authorities – whoever they *were until that particular day*, I don't care, because God doesn't look at people's persons – so these authorities didn't deny me anything.

Either way, this translation makes the point more emphatically:<sup>70</sup> the Galatians were divided against themselves and therefore needed a solution by proxy. The agitators, the Twelve Apostles and the Council of Gamaliel were all external sources.<sup>71</sup> Any one of them would have influenced Paul, and his independence would have been lost. In this way he emphasizes his service:<sup>72</sup> he is the person who has changed even the “authoritative”, whoever they may be. This is an important emphasis for understanding the fullness of Pauline theology.<sup>73</sup>

## 5. SUMMARY

The question may rightly be asked; what is the point of going to such depths in examining the text at the risk of fundamentally changing the interpretation we know.

In the first case, we saw a sentence fragment that is embedded in a context, yet divorced from it. If we take it out of context, it makes sense on its own, as a proverb, but

<sup>68</sup> Richard Bauckham, “Gamaliel and Paul” in: Alan J. Avery-Peck – Craig A. Evans – Jacob Neuser (ed.): *Earliest Christianity within the Boundaries of Judaism. Essays in Honor of Bruce Chilton*. Brill, Leiden – London, 2016, 86–96.

<sup>69</sup> K. L. McKay (D. A. Carson ed.): *ibid.* 45–46.

<sup>70</sup> Erik Kormos: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve III*, 77–111.

<sup>71</sup> Assnat Bartor: *Reading Law as Narrative. Study in the Casuistic of the Pentateuch*. Society of Biblical Literature. USA. Library Congress Catalog-in-Publication Data, 2010, 11; 48; 186.

<sup>72</sup> Frank Thielman: *From plight to solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. E. J. Brill. Leiden – New York – Kobenhaven – Köln, 1989, 64–65.

<sup>73</sup> Atsuhiko Asano, “Community – Identity Construction in Galatians. Exegetical, Social-Antropological and Socio-Historical Studies” in: Mark Goodacre (edit.) *Journal for the Study of New Testament Supplement*. T&T Clark International, England, London – USA, New York, 2005, 150–153, Series 285.

it is separated from the context.<sup>74</sup> All we need is a few connective words to tie it together. The possibility of linking comes from the metaphorical nature of the sentence. Thus Gal 5,9 fits better in its own context.

The second case (μυκτηρίζω) draws our attention to the importance of hapax legomena. During my research, I have come to the realisation that these words have a special role to play in the precise transmission of the message (sensus plenior).<sup>75</sup> From a communicative point of view, linguistic research confirms the importance of hapax legomenons, and from a theological point of view, we know that the content conveyed is a matter of inspiration. Gal 6,7 is a fine example of how indirect content transmission, mediation, works between the text of the New Testament and even the man of today.

In the third case, we were dealing with a biblical passage that is considered in many countries to be memorable, and is therefore highlighted in bold print to make it easier to memorise.<sup>76</sup> This closes the door to the wider use of exegesis: in effect, the reader is using the translation, not the original text. Here, too, rhetorical reading helps: it is not necessary to do more than consider the specificity of a word (συσταυρόω). In this way, in Gal 2,19–20, we see a beautiful picture of Paul on the cross – identifying with the cross.

The significance of this is that we can see that a metaphorical image has a theological resonance with Christian historiography. In any case, Paul's letters were written earlier than the Gospels.<sup>77</sup> So we can seriously assume that Pauline theology has had a repercussion not only on Luke's historiography, but also on the Judeo-Christian writings of Matthew, Mark and even Peter and John. And we can certainly find more examples of this in the New Testament.

In the fourth case, we emphasised the role of a sentence with an absent part. We have not solved the problem of who the mysterious persons to whom the apostle Paul refers might be. However, we have opened a gateway through which we can take a broader route to the decipherment, and this can be illustrated by a translation of the text.

<sup>74</sup> The problem of taking out of context is a familiar one, but it points to a new way of doing so: George Aichele – Gray A. Phillips, “Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis” in: George Aichele – Gray A. Phillips: *Intertextuality and the Bible*. Semeia 69/70. The Society of Biblical Literature, USA, Scholars Press, Atlanta, 1995, 7–19.

<sup>75</sup> Erik Kormos, „A sensus plenior helye és szerepe a protestáns kisegyházi teológiában” in: Etelka Szőnyi (ed.): *Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok*. JATEPress, Szeged, 2020, 403–423.

<sup>76</sup> This trend can still be observed in the Hungarian Károli, the German Luther, or the English King James versions. In the case of Károli 21, now issued by the Hungarian Bible Society Foundation, there was an attempt to do away with this, but in the end it was retained for practical reasons.

<sup>77</sup> Erik Kormos: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve III*, 223–240.



I have called the camel-work of the agitators, the pseudo-brothers, a Maccabean attitude towards the whole of the Galatians. I did this because I do not consider it most important who these people were, but rather what they did. And this is at the level of “urging circumcision”, which is opposed by the Apostle Paul and the “authoritarians”. It is obvious that the agitators, whoever they may be, are grasping the political argument of Judaization (Religio Licitā),<sup>78</sup> whereas the Apostle Paul emphasizes individual conversion, which is above all interests.

### BIBLIOGRAPHY

- Aichele, George – Gray A. Phillips: *Intertextuality and the Bible*. Semeia 69/70. The Society of Biblical Literature, USA, Scholars Press, Atlanta, 1995.
- Arnold, Clinton E.: *The Colossian Syncretism. The interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Baker Book House, USA, California, 1995.
- Bartor, Assnat: *Reading Law as Narrative. Study in the Casuistic of the Pentateuch*. Society of Biblical Literature. USA. Library Congress Catalog-in-Publication Data, 2010.
- Betz, Hans Dieter: *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Fortress Press, Philadelphia, 1979.
- Blomberg, Craig L.: *Interpreting The Parables*. Apollos, Dorones Grove, Illinois, 1990.
- Bock, Darrell L.: *Luke 9,51–24:53. Baker Exegetical Commentary on The New Testament*. Baker Academic. Grand Rapids, USA, Michigan, 2007.
- Bruce, F. F.: *Commentary on Galatians. New International Greek Testament Commentary*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1982.
- Burton, Ernest DeWitt: *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*. T&T Clark, Edinburgh, 1893. (Reprint 1973).
- Bussmann, Hadumod: *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. Routledge Reference, London – New York, 1996.
- Casanowicz, Immanuel: *Paronomasia in the Old Testament. (Dissertation Presented to the heart of University Studies of the Johns Hopkins University for the Degree of Doctor of Philosophy 1892.)* Boston, Mass, 1894.
- Cole, R. Alan: *Revised Edition Galatians. Tyndale New Testament Commentaries*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan, 1989.
- Colvin, Stephen (ed.): *The Greco – Roman East. Politics, Culture, Society*. Yale Classical Studies 31. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Cremer, D. Hermann von: *Biblisch-theologisches Wörterbusch der Neutestamentlichen Gräzität*. Zehnte, völlig durchgearbeitet und vielfach veränderte Auflage. Friedrich Andreas Perthes A. – G. Gotha, Halle, 1915.
- Crystal, D.: *Encyclopaedia of Language*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

<sup>78</sup> Erin M. Heim: *Adoption in Galatians and Romans*. Brill, Boston – Leiden, 2017, 150–156.

- Dunn, James: *The New Perspective on Paul*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan – Cambridge, UK, 2008.
- Esler, Philip F.: *Galatians*. (John Court edit.). Taylor & Francis e-Library, London – New York, 1998.
- Fung, Ronald Y. K.: *The Epistle to the Galatians*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1953.
- Goodarce, Mark (edit.): *Journal for the Study of New Testament Supplement*. T&T Clark International, England, London – USA, New York, 2005.
- Hamp, Eric P. (edit.): *Themes in Linguistics: The 1970s*. Janua Linguarum. Mouton, The Hague – Paris, 1973.
- Heim, Erin M.: *Adoption in Galatians and Romans*. Brill, Boston – Leiden, 2017.
- Hendriksen, William: *Galatians and Ephesians. New Testament Commentary*. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1979.
- Janua Linguarum*. Mouton, The Hague – Paris, 1976. (Vol. 1).
- Kormos, Erik: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve II. A hapax legomenonok szövegkritikai rendszere*. Globe Edit, Mauritius, 2019
- Kormos, Erik: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve III. MEMO-Exegesis: a súlyponti modellezés exegetikai módszere*. Globe Edit, Mauritius, 2019
- Lightfoot, J. B.: *St. Paul's Epistle to the Galatians*. (fifth ed.) Cambridge University Press, Cambridge, 1876.
- Lyons, John: *Introduction to theoretical linguistics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- McKay, K. L. (D. A. Carson ed.): *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek*. Studies in Biblical Greek, Peter Lang, USA, New York, 1994.
- Meiser, Martin: *Galater*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, Göttingen, 2007.
- Oepke, Albrecht: *Der Brief des Paulus an die Galater*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1957.
- Pecsuk, Ottó: *Pál és a Rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.
- Porter, Stanley: *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Brill Academic Publishers, Inc. Boston – Leiden, 2002.
- Ridderbos, Herman N.: *The Epistle of Paul to the Churches of Galata*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, Michigan, 1953.
- Robertson, A. T.: *A Grammar of the Greek New Testament in the light of Historical Research*. Brodmann Press, USA, Nashville, Tennessee, 1934.
- Schiller, Heinrich: *Der Brief an die Galater*. St. Benno-Verlag GMBH Leipzig Lizenzausgabe des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1949.
- Seventh-day Adventist Believe... A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines*. Ministerial Association General Conference of Seventh-day Adventists, Washington, D. C. 2002.
- Stuart, Moses – Edward Robinson: *A Greek Grammar of The New Testament*. (Transl. George Benedict Winer), Codman Press, Flag and Gold, 1825.
- Szathmári, István (főszerk.): *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2008.
- Szőnyi, Etelka (ed.): *Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok*. JATEPress, Szeged, 2020.
- Theissen, Gerd: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.

- 
- Thielman, Frank: *From plight to solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. E. J. Brill. Leiden – New York – Kobenhaven – Köln, 1989.
- Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 1999. (Vol. 50). No. 1.
- Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 2003. (Vol. 54). No. 2.
- Waard, Jan de – Eugene A. Nida: *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2002.
- Wallace, Daniel B.: *Greek Grammar Beyond the Basic. An Exegetical Syntax of the New Testament*. Zondervan, Michigan, 1995.
- Wick, Peter: *Pál. A keresztyénség tanítója*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2007.
- Wright, Tom: *Az én evangéliumom szerint. Mit mondott Pál apostol valójában?* Kálvin Kiadó, Budapest, 2018.



Mihály KRÁNITZ

## AN UNKNOWN PERIOD IN PAUL'S YOUNG LIFE THE WORK OF GRACE BETWEEN CONVERSION AND MISSION

---

### PAUL'S CULTURAL AND RELIGIOUS BACKGROUND

When Paul of Tarsus is asked, he speaks openly about his origin: „Circumcised on the eighth day, of the race of Israel, of the tribe of Benjamin, a Hebrew of Hebrew parentage, in observance of the law a Pharisee” (Phil 3,5). He adds that he is a “Roman citizen,” “from birth” (Acts 22: 25–28).<sup>1</sup> Even these two brief statements attest to the wealth of his person, who was of Jewish descent and upbringing but was incorporated into the Roman Empire and was born in Tarsus of Cilicia, according to Acts 22,3, which was also a major trade route in the Middle East, and it was famous mainly for his schools.<sup>2</sup>

The young child was named Saul by his parents, which was the name of the first king of Israel. And what the last name of this little Jewish child in Tarsus is is unknown. The dual name Saul / Paul also refers to the dual religious-cultural root. Three names were also used in Roman cities: praenomen, nomen, cognomen. Bold researchers identified him as *Caius Iulius Paulus*.<sup>3</sup> The exact origin of the family is also shrouded in secrecy. In his work on the excellent men, Saint Jerome refers to a tradition that Paul’s ancestors came from Giskala in northern Galilee.<sup>4</sup> How Saul’s parents

---

<sup>1</sup> Without Luke, we would know very little about Paul’s life. Cf. Berardino, A. Di, *Paolo, ebreo di Tarso e cittadino Romano*, in *Paolo di Tarso. Archeologia– storia – ricezione*, (red. Luigi Padovese), Effatà Editrice, Cantalupa 20009, 283.

<sup>2</sup> Strabon mentions Tarsus in his *Geography*, along with the Stoic philosophers from there (Strabon, XIV, 5). Pope Benedict XVI. proclaimed a *Year of Saint Paul* in 2008, the 2000<sup>th</sup> anniversary of the Apostle’s birth. It is impossible to determine the exact date, the texts are silent on this, and historians prefer to indicate a larger time interval, usually between 5 and 10 AD.

<sup>3</sup> Dreyfus, P., *Saint Paul. Un grand reporter sur les traces de l’Apôtre*, Centurion, Paris 1990, 19. See: Schreiber, S., *Begleiter durch das Neue Testament*, Grünewald, Ostfildern 2018, 300 (Biographie des Paulus).

<sup>4</sup> Cf. Jeromos, *A kiváló férfiakról*, V., in *Apostoli atyák* (ed. László Vanyó), Ókeresztény Írók III, SZIT, Budapest 1980, 29: “Paul, formerly called Saul, an apostle outside the number of the twelve apostles, was of the tribe of Benjamin and the town of Giscalis in Judea. When this was taken by the Romans he removed with his parents to Tarsus in Cilicia.” (<https://www.newadvent.org/fathers/2708.htm>) Jerome here knows that Paul was born in northern Galilee. Jews made up 7–8% of the Roman Empire with a population of 60–80 million, meaning 4–6 million Jews could live here at the time, less than two million of whom lived in Palestine and the rest scattered throughout the empire.

may have become prominent citizens of Tarsus remains a mystery, as well as how distant ancestors reached this area. According to a historical tradition, They may have arrived in 4 AD when the soldiers of Varus conquered Galilee due to the riots following the death of Herod the Great, and even Varus displaced part of the population.<sup>5</sup> However, this idea is weakened by the generally acknowledged fact that Saul's parents had been living in Tarsus for a long time, were integrated into the city, and were already Roman citizens, which Paul herself later confirms (Acts 22:3).

Citizenship – *ius civitatis* – was not distributed generously. Especially not in provinces far from the city of the empire, but in cities that have proven their loyalty, or to protected individuals whom they wanted to honor, or to individuals who have excelled in public, economic, or cultural life. Family members also benefited.

Perhaps one of Saul's ancestors may have gained Roman citizenship in the previous century from a significant Roman figure visiting Tarsus (Pompeius, Caesar, Antonius), which is not impossible at all. In any case, the family has excellent ancestors, and with legitimate pride their children do not hide this: "I am a descendant of Abraham, of the tribe of Benjamin" (Rom 11: 1; Phil 3:5). The family spoke Hebrew or Aramaic, but public affairs were handled in Greek. Young Saul, as his letters testify, knew not only the Greek "culinary language" but also literature.

Not only language but also culture defined the life of the young Saul, who could have received school education from a teacher who was Greek or fluent in Greek. He used the methods of the Greek philosophers excellently in his debates: the stoic method of dialogue (diatribe) or the method of Socratic leading (maieutics).<sup>6</sup>

His knowledge of the Hebrew language is also indisputable. He read the Scriptures, listened to explanations, had direct knowledge of the worship services of the synagogue, and he himself visited the synagogues for the first time during his missionary journeys. But he also knew Aramaic, which was the common language of the Jews. He was also proficient in Latin. He applied this during his interrogations and during his long stay in Rome.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Publius Quinctilius Varus (46 BC–9 AD) was a general and politician during the reign of Emperor Augustus. Josephus Flavius mentions that after the defeat of the rebellion he crucified two thousand Jews (Ant. XVII, 10, 10).

<sup>6</sup> Bachmann, M., *Die „Opponenten“ des Paulus im (heilsgeschichtlich profilierten) Galaterbrief. Alte und neue Zugänge*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (2021), Band 112 (2), 145–179; Wischmeyer, O., *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, UTB 2767, Tübingen–Basel 2012<sup>2</sup>. Lyons, G., *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding*, Society of Biblical Literature, 1985; Bauer, Th. J., *Paulus und die kaiserliche Epistolographie*, WUNT 276, Tübingen 2011; Stanley, Ch. D., *Paul, the Cosmopolitan?*, in *New Test. Stud.* (2020/66), 144–163.

<sup>7</sup> Acts 28: 30–31: "He remained for two full years in his land with complete assurance and without hindrance he proclaimed the kingdom of God and taught about the Lord Jesus Christ." He probably did not receive only Jews, to whom, because they did not believe, he declares, "The salvation of God shall be given unto the Gentiles." (Acts 28:28) He could speak Latin to the soldiers guarding

### SAINT PAUL'S PLACE IN THE GREEK / ROMAN WORLD

It deserves a separate study of how Paul socialized in Tarsus of Cilicia. He has experienced a multicultural, multi-religious environment since childhood, in addition to his family commitment to the religion and traditions of his ancestors. In fact, he was the subject of a teaching model of three cultures. As a Hellenic city, Tarsus is part of Greek society, but as a city of the Roman Empire, it also takes over the system of ruling intellectual atmosphere, which was built on the foundations of the earlier tradition. In addition, as a self-conscious Jewish young man, he deepened his religiosity in Gamaliel, Jerusalem, by mastering the explanation of the Torah.<sup>8</sup>

His encounter with Christianity transformed, reshaped his thinking, and the universality of the gospel message broadened his earlier vision and stated that "There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free person, there is not male and female; for you are all one in Christ Jesus".<sup>9</sup> Paul could even rightly be called a member of a contemporary school of philosophy, as his linguistic knowledge can be felt in his rhetorical manifestations.<sup>10</sup> Paul is an original writer.<sup>11</sup>

Paul did not break away from social institutions. Wherever he went, he counted on the structure of a particular community. Conscious community building can also be seen in his own church foundations, which can be placed throughout the Greco-Roman world (*polis / colonia*). It is precisely with his broad vision and the idea of the universality of salvation that he is able to transcend the social fixed conditions of the time (cf. Gal 3:28; Eph 2:19; Col 3:11).

---

him. In addition, he planned to take the gospel of Christ to the border of the inhabited land known at the time: Rom 15: 23–24) and "So when I have completed this and safely handed over this contribution to them, I shall set out by way of you to Spain" (Romans 15:28) Paul mentions twice in his letter to Rome that he intended to go to an area (which Jerome assumes of *De Viris Illustribus - On Illustrious Men -*, V.) where the good news had not yet been heard, and he was certainly ready to bear witness to the risen Christ in the Latin language known to him at the western end of the Roman Empire.

<sup>8</sup> Cf. Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité 2, Le monde romain*, Édition du Seuil, Paris 1981, 98. Proof of Greek education can be seen in Paul's speech in Athens, where he refers to Greek poets (Aratos, Cleantes, Pindaros): "In him we live and move and have our being, as even some of your poets have said. For we too are his offspring." (Acts 17:28).

<sup>9</sup> Gal 3:28.

<sup>10</sup> Stanley, Ch. D., *Paul, the Cosmopolitan?*, 144.

<sup>11</sup> Cf. Robertson, P. M., *Paul's Letters and Contemporary Greco-Roman Literature. Theorizing a New Taxonomy*, Brill, NovTSup, Leiden – Boston 2016, 170–214. (Robertson states, "I side with a handful of scholars who characterize Paul as a trained letter-writer, instead of an advanced rhetorician or lower-class populist."

Because, according to Christ's original intention (Acts 1:8), he was ready to take the gospel to the ends of the earth, he felt able to do so through his spiritual, linguistic, and religious preparation, based on grace and calling (cf. Rom. 15:15–24).<sup>12</sup>

Paul was the “master” of conveying the message of Christ, even in entirely new circumstances.<sup>13</sup> That’s why Christopher D. Stanley, recently retired Professor at St. Bonaventure University in western New York, calls him a “contextual” theologian who is also relevant in a given environment.<sup>14</sup> At the same time, Paul himself experienced the limitations of being a minority because of his Jewishness.<sup>15</sup>

### THE FOURTEEN “FRAGMENTARY” YEARS

The period after the conversion of Saint Paul has vague details, as little reference is made to it in the Epistle of Galatia, so the passages from the other epistles and the Acts of the Apostles should be compared to the period after the conversion of St. Paul.<sup>16</sup> There are fourteen years to which he refers numerically („After fourteen years I again went up to Jerusalem with Barnabas, taking Titus along also. I went up in accord with a revelation”, Gal 2,1–2 and „I know someone in Christ who, fourteen years ago, whether in the body or out of the body I do not know, God knows, was caught up to the third heaven, 2 Corinthians 12:1), and which we have a hard time filling in with events. There are question marks and why they line up before us, but we can still say something about the spiritual development of Saint Paul. The two endpoints, then, are his conversion on the road to Damascus, then his baptism, and the time when Barnabas will go up to Jerusalem, and fourteen years will pass between the two events. In Galatians, Paul refers to the events after his conversion, that “I did not listen to flesh and blood, but went to Arabia”. He probably left Damascus because they were afraid of him there. The Christians there encountered a convert who, in his own words, “ruthlessly persecuted the church of God and broke it down.”<sup>17</sup> The phrase “I went into Arabia” (Gal 1:17a) is a bit vague because Paul does not specify the purpose of why he went there. The time between the Damascus experience and the first visit to

<sup>12</sup> Stanley, Ch. D., *Paul, the Cosmopolitan?*, 159.

<sup>13</sup> Stanley, Ch. D., *Paul, the Cosmopolitan?*, 159.

<sup>14</sup> Stanley, Ch. D., *Paul, the Cosmopolitan?*, 160: „As a contextual theologian, he might have relished the challenge of figuring out how to apply Christian principles to new circumstances.”

<sup>15</sup> James M. Scott who is professor of religious studies at Trinity Western University, British Columbia, Canada disputes Stanley's position, who prefers to see a Jewish Sectarian in Paul. Scott, J. M., *Cosmopolitanism in Gal 3:28 and the Divine Performative Speech-Act of Paul's Gospel*, in ZNW 112 (2), 180–200.

<sup>16</sup> Hengel, M.– Schwemer, A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahren des Apostels*, WUNT 108, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 1 (*Der 'fragmentarische' Paulus*).

<sup>17</sup> Gal 1:13.



Jerusalem – three years – cannot be determined precisely. It should be interpreted in an inclusive way – within three years – rather than a full three years.<sup>18</sup>

Because Paul tells the story of his conversion three times, with major or minor changes, based on the Acts of the Apostles, putting together a mosaic of information about Paul's life before his conversion. This is important to understand what change has taken place in it since Damascus. We know that he was a Pharisee, an observant Jew in general terms, as he writes, “in Jewish religiosity I surpassed many of my contemporaries because I was a blind zealous follower of the traditions of my fathers.”<sup>19</sup> We also know that Gamaliel learned the explanation of Moses' laws at her “feet.”<sup>20</sup> He is a very knowledgeable, prepared, and enthusiastic man who persecuted Christians out of conviction and arrived in Damascus.

A man who is religiously, spiritually, and culturally prepared starts with his emotions warmed to take revenge on Christians who secede from Judaism: I myself once thought that I had to do many things against the name of Jesus the Nazorean, and I did so in Jerusalem. I imprisoned many of the holy ones with the authorization I received from the chief priests, and when they were to be put to death I cast my vote against them. Many times, in synagogue after synagogue, I punished them in an attempt to force them to blaspheme; I was so enraged against them that I pursued them even to foreign cities.” (Acts 26:9–11) Paul sought to persecute Judeo-Christians in defense of the law as one who obeyed God's command.<sup>21</sup>

In the eyes of Paul, Old Testament examples may have appeared in defense of the law: Moses punishes the guilty at Baal-peor (Numbers 25:1–5); Pinchas kills those in a sinful relationship (Numbers 25: 6–15); Mattathius' courageous action against the apostates (1 Macc 2:23–28; 42–48). The apostle Paul received a revelation in addition to the vision (Gal 1:14: apocalypsa), but also refers in several places to a physical vision (1 Cor 9:1: “Did I not see our Lord Jesus?”; 1 Corinthians 15:8: “Last of all, he appeared to me”).<sup>22</sup> We can follow the change in Paul's inner life in his biographical records when he mentions that “the revelation took place in me (en emoi),” which is actually reappeared in Gal 2:20, “Christ lives in me,” and Gal 4:6. in the phrase “God sent the Spirit of his Son into our hearts”. The three quotes confirm the inner reality of Christian existence.

---

<sup>18</sup> Longenecker, *Galatians*, 37.

<sup>19</sup> Gal 1,14. And: “I have lived my life as a Pharisee, the strictest party of our religion.” (Acts 26:5).

<sup>20</sup> Acts 22:3.

<sup>21</sup> Longenecker, R. N., *Galatians World Biblical Commentary* 41, Nelson (Reference&Electronic), Columbia 1990, 29.

<sup>22</sup> The Jesus' vision refers to Paul's conversion and vision in Damascus (Acts 9:1–19; 22:3–16; 26:12–18). In 1 Corinthians 9:1, the word ‘I saw’ includes the word *oraō*, which refers to an external vision, while in 1 Corinthians 15:8, the passive *ophthē* refers to an internal vision. Cf. Longenecker, *Galatians*, 31.

An unexpected event transforms his entire life: “At midday, along the way, I saw a light from the sky, brighter than the sun, shining around me and my traveling companions. We all fell to the ground and I heard a voice” (Acts 26:13).<sup>23</sup> The key words in Paul’s conversion are light (*phos*) and sound (*phoné*).<sup>24</sup> Paul recognizes the voice from heaven as the voice of Christ (Acts 9: 5). Paul’s companions also heard the voice, but they did not see anyone for whom theophany was evident, but he did not comprehend revelation as such. Paul later emphasizes that he did not receive this from man (Acts 22:14 and Gal 1:11).

### THREE YEARS AMONG THE NABATEANS

According to some authors, his conversion was a missionary invitation, a prophetic calling. This is indicated in the detail of the letter to Galata: “But when [God], who from my mother’s womb had set me apart and called me through his grace, was pleased to reveal his Son to me, so that I might proclaim him to the Gentiles, I did not immediately consult flesh and blood, nor did I go up to Jerusalem to those who were apostles before me; rather, I went into Arabia and then returned to Damascus.” (Gal 1:15–17)<sup>25</sup> He ceased to be a Pharisee, but still kept the laws of Moses. It was then his personal decision to leave Damascus because he did not want to be “a sign of contradiction” there, he did not want to create tension. For immediately after his conversion he began to teach (Acts 9:20), and as the Jews broke into his life, the disciples escaped from the city in a basket through the walls (Acts 9: 23–25).<sup>26</sup> At the same time, the choice of Arabia was tantamount to close coexistence with Nabatean Christians.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Acts 22:6: “On that journey as I drew near to Damascus, about noon a great light from the sky suddenly shone around me. I fell to the ground and heard a voice saying to me, ‘Saul, Saul, why are you persecuting me?’” Acts 9:3–4: „On his journey, as he was nearing Damascus, a light from the sky suddenly flashed around him. He fell to the ground and heard a voice saying to him, ‘Saul, Saul, why are you persecuting me?’”

<sup>24</sup> Light and sound come from the sky. Cf. *phos*, *phoné*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX., Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1995, 343, 295. Light and sound appear in an eschatological context in Paul’s vision. See also Gal 1:16: “To reveal (*apocalypsai*) himself in me”.

<sup>25</sup> Paul first refers to what he did not (did not go to the apostles) and only then to what he did (went to Arabia). This, according to the American professor R. N. Longenecker (1930–2021), means that Paul did not receive the gospel from them and was not associated with them in the post-Damascus experience. Cf. Longenecker, R. N., *Galatians*, Word Biblical Commentary 41, Nelson, Columbia 1990, 34–35. At the return of Damascus, he first proclaims, “Jesus, the Christ, the Son of God” (Acts 9: 20–22). See Hengel, M., *Paul in Arabia*, in *Bulletin for Biblical Research* (2002), 47–66.

<sup>26</sup> According to Luke, Paul alone went to Jerusalem for the first visit (Acts 9:26), and on the second visit, fourteen years later, Barnabas took him to the apostles and “he moved about freely with them” (Acts 9:2). However, because they wanted to kill him here too, “the brothers took him down to Caesarea and sent him on his way to Tarsus.” (Acts 9:28–30)

<sup>27</sup> There are several places in your letters where this is confirmed. This mode of expression is felt especially in 1 Corinthians 11 and 15, whose two key words are *Eucharist* and *Resurrection*. Why he chooses Arabia, the Anglican biblical theologian Nicholas Thomas Wright (1948-) answers: he wants

How did the “Jesus tradition” reach the apostle and what did he “meditate” on in the wilderness of Arabia? He had certainly heard the logions of Jesus in Damascus and Jerusalem, but for the most part the Nabatean community conveyed Christian knowledge to him.<sup>28</sup>

But why did Paul go to Arabia? Basically, he chose solitude to rethink his life and deepen his revelatory encounter with Christ. His theology developed in dialogue with the Christian community. The scholar Paul, as a future “theological pastor,” favors pastoral theology. With the help of the Holy Spirit, he further develops an already adopted and existing tradition. He is the first to highlight the significance of Jesus Christ, emphasizing that through baptism he is already living in us (Gal 2:20) and that the Christian life is a new-continual creation (*kainé ktisis*). This perception, this insight, meant a change of era in his personal life, but also in his Jewish religiosity. He did not invent what he preached, “God hath revealed his Son in me to preach unto the Gentiles.”<sup>29</sup> He met no apostles in either Arabia or Damascus. He experienced that God had chosen him from his birth (Gal 1:15), but in conversion and in the invitation of Christ, the foundation of Paul's preaching to the Gentiles was established.<sup>30</sup>

Paul goes through a spiritual transformation until he reaches the ability to preach the gospel, but it takes time. After the experience, Paul considers himself an apostle. The duration of the three years in Arabia and the fourteen years in Syria, Cilicia, is quite vague.<sup>31</sup> It was as if he had met the chief apostles immediately after his conversion, but probably only later, for whom he was considered an authority, including Peter, as he writes in Galatians, “Three years later I went up to Jerusalem to confer with Cephas.”<sup>32</sup> This meant the acceptance of Paul, and we can also be sure that the church functioned as an institution from the beginning.

Paul was not the first preacher and missionary, but there were Christians and missionaries in the south of Israel who were just beginning their work at the word of the Lord: “Go into the whole world and proclaim the gospel to every creature.”<sup>33</sup> Finally, another aspect that caused Paul to leave Damascus and move to the Nabatean countryside was, in fact, preparation for his coming task. The sheer gave him that

---

to prepare for his task as Elijah. Cf. Wright, N. TH., *Paul: A Biography*, Harper One, New York 2018.

<sup>28</sup> Lindemann, A., *Paulus und die Jesustradition*, in *Jesus, Paul, and Early Christianity* (Studies in Honour of Henk Jan de Jonge, 1943, Emeritus Professor), Brill, Leiden–Boston 2008, 281–316; Dunn, J. D. G., *The Relationship between Paul and Jerusalem, according to Galatians 1 and 2*, in NTS 28 (1982), 461–478. Probably Peter also told Paul a lot about the “earthly” Jesus (463).

<sup>29</sup> Gal 1:16.

<sup>30</sup> Longenecker, R. N., *Galatians*, 35.

<sup>31</sup> See Nodet, É., *Conversion de Paul. Chronologie*, in *Revue Biblique* 121–4 (2014), 540.

<sup>32</sup> Gal 1:18.

<sup>33</sup> Mc 16,15.

opportunity.<sup>34</sup> For future missionary work, Paul needed a livelihood job. The profession of tentmaker (*skénopoios*) was probably inherited from the family, as we know that Kilikia was the city of tents.<sup>35</sup>

We know that Paul read Hebrew, spoke Aramaic and Greek, and even knew some Latin.<sup>36</sup> He always had in his hand a collection of Old Testament quotes, especially from the prophet Isaiah, but he also knew many scriptural details, including the book of Psalms. The time spent in Tarsus, perhaps just fourteen years, was an early period of Paul's evangelization. Although we have little information about this very period, it is at this time that Paul became an authentic preacher of God's word, and the long stay that could be seen as a preparation strengthened Paul's authority. This is apparently a chronological question, but it is clear from the subsequent Pauline preaching and missionary activity that in this we can recognize the mysterious act of God in the life of the apostle of the Gentiles.

### THE ROLE OF BARNABAS IN INTRODUCING PAUL TO FAITH AND THE COMMUNITY OF THE APOSTLES

This was followed by an unofficial but more conscious visit by the dignitaries of the Church. What could it be about here? Paul refers to his invitation several times in Galatians. He did not begin to convert as an individual initiative, but after accepting church leadership in advance after contact with Nabatean Christians. Paul was, in fact, a disciple of Barnabas at first, and he took him to the apostles a second time. Barnabas was already a well-known and respected missionary.<sup>37</sup> He presents the converted Saul to Peter. Then the zealous Paul “went with the apostles in Jerusalem, and spoke openly in the name of the Lord.”<sup>38</sup> After Paul had long discussions with the apostles about what it meant to preach the gospel to the Gentiles, he developed a plan.

Paul's – probably – first encounter with Christianity may have been at the stoning of Deacon Stephen, whom he listened to throughout (Acts 7:2–53) and kept the cloth-

---

<sup>34</sup> See the books of the Sulpician professor Ronald D. Whiterup (1950-): *Galatians. Life in the New Creation*, Paulist Press, New York/Mahwah 2019 and *Saint Paul. Called to Conversion*, St. Anthony Messenger Press, Cincinnati OH 2007.

<sup>35</sup> This is interesting, that ancient tentmakers used two types of leather: goatskin and cowhide. Isaiah speaks of the ox knowing its master, only Israel does not know its Lord (Isa. 1,3). With this self-sufficient background, Paul was able to venture with his companions on his great missionary journeys, which he thus modestly established.

<sup>36</sup> Paul's mother tongue could not be Greek but Aramaic. Cf. Hengel, M., *Paulus und Jakobus*, WUNT 141, 2002, 108. For the education of the apostles and the first Christians, see: Hilton, A. R., *Illiterate Apostles. Uneducated Early Christians and the Literates Who Loved Them*, T & T Clark, London 2018.

<sup>37</sup> Acts 9:27.

<sup>38</sup> Acts 9:28.

ing of the stonemasons (Acts 7:58)<sup>39</sup> Luke notes that “Saul was consenting to his execution” (Acts 8:1). The first Christians “Now those who had been scattered by the persecution that arose because of Stephen went Antioch” (Acts 11:19). And in Antioch, there were some Cypriots and Cyrenians had already “began to speak to the Greeks as well, proclaiming the Lord Jesus” (Acts 11:20). Again, Luke mentions that “a great number who believed turned to the Lord.” (Acts 11:21). As the fame of a large number of converts also reached Jerusalem (Acts 11:22), the apostles sent Barnabas to investigate the facts (Acts 11:24).

Barnabas, who played a major role in introducing Paul, was already in Jerusalem at the birth of the Church. Converting, he sold his land and handed it over to the apostles (Acts 4:33). His original name was Joseph (Acts 4:36). Luke refers to him as a Levitic of Cypriot origin, so he occupied a prominent religious place within Judaism, but he was also influenced by everything he experienced at Pentecost, when the Holy Spirit was poured out: “With great power the apostles bore witness to the resurrection of the Lord Jesus, and great favor was accorded them all.” (Acts 4,33). Joseph himself was named by the apostles as Barnabas, or “son of encouragement” (Acts 4:36), probably to distinguish him from another person with a similar name.<sup>40</sup> His individuality, his proficiency in the law, the authenticity of his conversion, and his testimony of his faith classified him among the apostles.

When Barnabas met Paul, on his first arrival in Jerusalem after his conversion, a master-disciple relationship could develop between them. For the second time, Barnabas takes Paul to the apostles (Acts 9:27) and he briefly reports on Paul's conversion and “he reported to them how on the way he had seen the Lord and that he had spoken to him, and how in Damascus he had spoken out boldly in the name of Jesus” (Acts 9:27).<sup>41</sup> It is also known that Paul will then return to his hometown of Tarsus.<sup>42</sup> Here he is found again by Barnabas – fourteen years later – whom he assumes could be a reliable associate in the “urban” pagan mission that began in Antioch: “Barnabas therefore went to Tarsus to visit Saul. And when he had found him, he brought him unto Antioch ”(Acts 11:25–26). Luke also recounts the work of the preachers of

---

<sup>39</sup> Strange, that the long speech of Deacon Stephen does not mention Jesus or refer to the resurrection, although his accusers claimed that “we have heard, as he said, that Jesus of Nazareth shall destroy this place” (Acts 6:14). See Nodet, É., *L'évolution de Paul et ses voyages*, in *Revue Biblique* 128–4 (2021), 348.

<sup>40</sup> Longenecker, *Galatians*, 40.

<sup>41</sup> It will be a long time, fourteen years, to meet again with the apostles and leaders of the church in Jerusalem. He goes to Jerusalem, not at the call of the apostles, but at the behest of a revelation. Here he received full recognition from the prominent figures in the church – James, Cephas, and John – for the “pillars”. Cf. Longenecker, *Galatians*, 49.

<sup>42</sup> It was not safe for Paul to stay in Jerusalem after he had not fulfilled his mandate from the high priest and even became a Christian himself. Cf. Longenecker (*Galatians*, 38.) and Peak, A. S., *Paul and the Jewish Christians*, MUP, Manchester 1929, 8m.

Barnabas and Paul, which also resulted in many conversions and the spread of the “Christian” sign: “For a whole year they met with the church and taught a large number of people, and it was in Antioch that the disciples were first called Christians.” (Acts 11:26).

Paul, as the representative of the Church of Antioch, makes donations to the brethren in Judea with Barnabas (Acts 11:29–30),<sup>43</sup> and Luke considers it important to note that “After Barnabas and Saul completed their relief mission, they returned to Jerusalem” (Acts 12:25). Luke then refers to Paul as the “prophet and teacher” of the Church of Antioch who, along with Barnabas, was sent by the community on the first Christian missionary journey (Acts 13: 1–3). Perhaps Barnabas designated the first destination, which was Cyprus (Acts 13: 4), where the word of God began to be preached (Acts 13: 5), and Paul instructed and struck blindly a Jewish wizard named Bar-Jesus / Elymas (Acts 13:6–11). After fourteen years, this was Paul’s first independent activity, suggested by the Holy Spirit (Acts 13: 9), when the proconsul, Sergius Paulus, became a believer (Acts 13:12).<sup>44</sup>

Paul’s life is revealed to us from the pages of the New Testament from his own letters and from the writings of Luke, the Acts of the Apostles. He himself reports on his upbringing, studies, Pharisee religiosity, and conversion. However, we have fourteen years about which we have only vague knowledge. This period was a time of deepening faith, learning about Christian teaching, and living in the community. It was then that Paul’s maturation on the personal encounter with the risen Christ led him into an apostolic mission. However, the main developer of this was mysteriously the Holy Spirit who accompanied him all the way to martyrdom.

---

<sup>43</sup> The collection was to express a close connection with the “mother community,” to alleviate the troubles of the distressed Jerusalem primeval community. Cf. Schreiber, S., *Begleiter durch das Neue Testament*, Grünewald, Ostfildern 2018, 303.

<sup>44</sup> This is the moment (Acts 13:9) from which Luke calls Saul Paul, and from then on, when Luke mentions the two missionaries, he always mentions Paul before the name of Barnabas.

György KUSTÁR

## **THE PROBLEM OF PAUL'S TEACHING IN THE LETTER TO THE GALATIANS: DIVINE ORIGIN AND/OR HUMAN AUTHENTICATION?**

---

When dealing with Galatians 1 and 2, many commentators notice the contorted language, the thematic and rhetorical uncertainties present in the text. This is due not to the rhetorical undereducation of Paul, rather connected to a need for balancing two seemingly contradictory purposes. Many commentators emphasize the obvious fact that in chapter 1, Paul is keen to demonstrate that his message is independent from the Jerusalem authorities. In chapter 2, however, there are verses clearly indicating that Paul accepts and respects the “pillars,” all the more, accepts their authority, brings his gospel in order to have the legitimizing agreement of the apostles. Paul surprisingly says that his “run” would be in vain without their approval. Is Paul’s apostleship at stake? What is the background of his defense, if this line of reasoning in Chapters 1–2 is a defense at all? And what would Paul like to prove? I outline a hypothesis that relocates the context and suppose that education and transmission are the natural milieu in which the tension arises. The whole issue is about legitimate authority and who has the mandate to hand down sacred traditions. This article deals with this tension in a way that maintains it: both the divine origin and the legitimization of a tradition are required to endow a teacher with the status of respect and acceptance.

### **RELOCATING THE GALATIAN CONTROVERSY**

I use the method of mirror reading, although several questions may arise when exposing arguments only out of one perspective of the opposing people. A pure rhetorical reading would be insufficient with dealing with the issues, as Paul is clearly stating that there are “teachers” who are presenting a different gospel. The tone of the letter makes us believe that there are real opponents in view, and Gal 1–2 is not about to make a theoretical distinction between true and false teachers.<sup>1</sup> However, we should proceed with caution. I am not entirely convinced of the truth value of what Longenecker states: “The Judaizers were evidently claiming that Paul was dependent on and subor-

---

<sup>1</sup> Johan S. Vos proposes a rhetorical reading I oppose (Paul’s Argumentation in Galatians 1–2, in *The Harvard Theological Review* 87, 1994/1, 1–16, here 10.)

dinate to the apostles at Jerusalem.” This is a general reconstruction of the Judaizer’s argumentation; however, it goes against other assumptions, and as Vos rightly states, “these reconstructions are mutually contradictory.”<sup>2</sup> Douglas Moo states a modified version of the Judaizers’ claim:

“We can therefore surmise that the agitators were accusing Paul of having learned his gospel from the Jerusalem authorities—“the apostles before me” (1:17)—but then departing from it (or deducting from it) in his preaching to the Galatians. There is good evidence that these agitators claimed to be teaching the “authentic, original Jerusalem gospel” and accused Paul of departing from it.”<sup>3</sup>

This mixed reconstruction, based on another suspected accusation, combines two elements. The first is the charge of dependence. However, the other element is Paul’s constant effort to prove his independence. If this were the case, the assumption would have been in contradiction with what Paul claims: “I went in response to a revelation and, meeting privately with those esteemed as leaders, I presented to them the gospel that I preach among the Gentiles. I wanted to be sure I was not running and had not been running my race in vain.” (2,2) All the more, if we take what Dunn suggests, into consideration namely, that the Greek word for “visiting” (ἰστορεῖν) can mean “inquire”, then his statement is more than surprising. It is somehow troubled to simplify the meaning or obscure this possible rendering and eliminate the tension by exegetical maneuvers.<sup>4</sup> Dodd humorously calls our attention to the fact that Paul and Peter probably did not talk about the weather during these two weeks. Most likely, he was right. Paul’s interest in the earthly life of Jesus is fully understandable, notwithstanding his claim of the divine origins of his message. But does not this create tension? How does he then relate to tradition? Usually, the parallel or, more clearly, the contradictory statement in 1Cor 15,3 is cited as a *crux interpretum*, where Paul is ready to assert that tradition was handed down to him, and he received it, all the more he locates himself among the apostles.<sup>5</sup> The general way of eliminating this problem is to assert that Paul is a tradition holder: but he is not a receiver of it, but an originator, a creator of tra-

<sup>2</sup> Vos: Paul’s Argumentation, 2.

<sup>3</sup> Moo, Douglass Moo: Galatians, 97. Martyn makes a briefer summarizing statement: “Paul is an unfaithful student of the Jerusalem Apostles.” (Martyn, J. Lois: *Galatians*, The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1997, 152.)

<sup>4</sup> This is what J. Louis Martyn does. He thinks that Paul is offensive to the Jerusalem church. J. Lois Martyn: *Galatians*, 29.

<sup>5</sup> Dunn, James D. G.: *The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2*, NTS 28, 1982/4, 461–478, here 465. Dunn, however, finds it evident that Paul’s purpose was to prove his independence.



dition.<sup>6</sup> This, however, goes against other formulations present in the Pauline letters. More interestingly, an obvious parallel is generally overlooked. In 1 Cor 11,23, just before citing the ancient formula of the eucharistic words, Paul says: "For I received from the *Lord* what I also passed on to you..." In verse 2 of the same chapter, he praises the church for holding fast to the traditions he transmitted to them. "I praise you for remembering me in everything and for holding to the traditions just as I passed them on to you." Is there not the same contradiction in these verses? Paul claims that he received the eucharistic tradition from the Lord, although we know that this must not have been the case. Was it a direct revelation to Paul? Surely not. By this, he only claims divine origin to his message *and at the same time* accepts that he is a link in an ongoing tradition.

There are several problems with the reconstructions of the "agitators" accusations. First, as we mentioned, Paul declares himself a tradition holder elsewhere. Second, according to Luke, the criteria of apostolicity is to *sit under a teacher*, namely Jesus. Exactly this is a problem with which Paul is struggling.<sup>7</sup> He was not a disciple of Jesus, and de Boer observes – somewhat misleadingly – that "the Paul of Acts 14:4, 14 is an »apostle« only in a lesser sense."<sup>8</sup> He means that Paul is an envoy of a particular church and not an apostle appointed by the historical Jesus. I think this remark does not square with the facts. The Lucan corpus reflects the attempt to integrate Paul's person into the history of the Church and the apostles. However, as he cannot be an apostle in the same sense as the twelve, Luke employs a different stratagem. Charles H. Talbert argues in one of his essays that Luke-Acts shows clear parallels to the succession stories of his era, partly by laying emphasis on demonstrating that the apostles and Paul emulate the deeds of Jesus.

"If such replication of a predecessor's life confirms that succession has taken place, then Luke believes that Jesus' emissaries are *both* those who came to their position by means and of a horizontal, historical process of succession (the Twelve) *and* those whose appointment was a vertical, experiential event (so Paul). The validation of both is the replication of the life of the founder in their own."<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> c.f. Martyn: Galatians, 151. "It (i.e. Paul's gospel) cannot be measured by any tradition, for at every juncture without exception, apocalypse takes primacy over tradition." Surely Paul can be regarded as an originator of certain traditions, but, as I see it, the emphasis on the similarity of his Gospel to that of the Jerusalem apostles in the first two chapters. Martyn seems to lay too much weight on the apocalyptic element in Paul's argumentation.

<sup>7</sup> Keener, Craig S.: *Galatians*, Cambridge University Press, New York, 2018, 19.

<sup>8</sup> de Boer, Martinus C.: *Galatians – A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2011, 23.

<sup>9</sup> Talbert, Charles T.: Succession in Luke-Acts and in the Lucan Milieu, in Idem (ed.): *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, Brill, Leiden/Boston, 2003, 49.

In a certain sense, Paul can be regarded as an apostle. “Acts 26:16 says Paul was appointed by the risen Jesus. The agreement with Gal 1:11–12 is striking.”<sup>10</sup> What is noticeable here is not the difference between the twelve and Paul, but their *similarity* in replicating the life of Jesus. This means that Paul is a successor of Jesus, consequently a legitimated apostle. What follows from this is that the real issue lies elsewhere – not in the independence from or dependence on the apostles. Do we have signs of the emulation’s validating power in the Letter to the Galatians?

This problem is deeply interwoven with the question of Paul’s authority and his connection to the churches. It is hard to imagine what Martinus C. de Boer holds, claiming that there were two kinds of apostles, the one type commissioned by churches and the other type commissioned by God. Paul must have felt the tension in stating that his message is “not of human origin,” as the Jerusalem leaders, as well as the Teachers (J. Louis Martyn), held that the „apostle is obligated to subordinate his own will to the will of God, as God’s will is perceived in that church.”<sup>11</sup> An individualistic, self-legitimizing message or any appeal to a sort of “divine voice” in itself would be more than presumptuous. If the apostle wanted to prove that his gospel is independent from the Jerusalem apostles or any human authority, he would have faced another accusation, namely that his gospel is not authenticated and is illegitimate. Bengt Holmberg accepts the two distinct types of apostleship, “apostles of the churches” and the “apostles of Jesus Christ,” describing the latter as a charismatic wandering missionary apostolate.<sup>12</sup> However, as he makes it clear:

“They also lived a markedly “charismatic” life, without salary, home, family. Recruitment to this group of free-lancing missionaries was unrestricted, determined only by the Spirit, although some sort of recognition (and later even testing, cf. Did) by local churches probably was necessary.”<sup>13</sup>

His distinction becomes somewhat blurred, as according to sociological studies of the ancient Mediterranean region and its power structure, the need for legitimization in all cases seems to have been mandatory, and was connected to a powerful human actor, let it be a council or a board of recognized persons.<sup>14</sup> But what is of real interest here is the context of the missionary activity. As Martyn and others hold, legitimacy is connected to admission and delegation from a sender, in Paul’s case, from the Antiochian

<sup>10</sup> Ibid., 48.

<sup>11</sup> Martyn, J. Louis: *Galatians*, The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1998, 94.

<sup>12</sup> Holmberg, Bengt: *Paul and Power, The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Letters*, Wipf&Stock, Eugene, Oregon, 2004, 52.

<sup>13</sup> Holmberg: *Paul and Power*, 52.

<sup>14</sup> Ibid., 126, 173–174.

church.<sup>15</sup> The same problem occurs in Corinth, where the opponents from outside the church contest his apostleship by referring to the fact that he does not have a letter of recommendation, so he cannot be a real "apostolos." If this were the case, it would have been difficult to defend one's position by declaring that he has nothing but a divine call.

Based on these observations, it is not likely that Paul is struggling against a charge that he is inferior to the Jerusalem apostles. He states that his message is originated from God, and at the same time, he declares that he is indebted to the Jerusalem authorities because of their approval. I am convinced that these statements are not in contradiction but speak about the expectation that he has to be a disciple and a teacher at the same time.

### **AUTHORITY AND DISCIPLESHIP IN ANCIENT JUDAISM**

Commentaries downplay the role of the legitimating process as a simple approval of Paul's gospel or even stating that the issue was simply the division of the mission field. For Paul, what is at stake in Galatians 1–2 is his authority as an apostle, which, to be sure, cannot be separated from his message. This becomes clear in 2,2, where Paul clearly says: "I presented to them the gospel that I preach among the Gentiles. I wanted to be sure I was not running and had not been running my race in vain." It is the content of his gospel that he presents – and what is accepted without restrictions (2,6). To "run in vain" means not only his fear that his mission activity might be proven to be a failure but his fear that his status as an apostle and a teacher might be questioned. The neglect of this verse is understandable if the emphasis lays on the "independence-narrative" that is reconstructed based on the "negative travelogue."

Probably the consideration of a different context for Paul's arguments in Galatians 1–2 can shed some light on Paul's two seemingly contradictory lines of reasoning. Birger Gerhardsson calls attention to the fact that 1) Jesus was much similar to the teachers of his time. 2) Paul is connected to his Jewish roots by using teaching methods current in his Jewish milieu.<sup>16</sup> 3) It means he is in the line of succession with Jesus and his teaching and receives his authority from this fact. 4) He is connected to the "Apostolic Collegium" in Jerusalem obligated to receive authority from authorized persons.<sup>17</sup> In this sense, he is in the line of master and discipleship relations, as a sort

---

<sup>15</sup> Martyn: Galatians, 94.

<sup>16</sup> Gerhardsson, Birger: *Tradition and Transmission in Early Christianity*, C. W. K. Gleerup, Lund, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1964, 24, 29–30.

<sup>17</sup> Gerhardsson, Birger: *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, C. W. K. Gleerup, Lund, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1961, 329–335.

of succession awaited from a teacher of his time. Although many criticisms have been labeled against his suppositions, he was able to demonstrate that ancient educational techniques were more conservative and most probably were not changed much throughout time. Importantly, as he states, the teaching method has much to do with relations – with the position of a teacher and his acceptance. A teacher is always delegated – but divine authentication is always walked hand in hand with a human commission. Drawing his assumptions from the Mishnah and the Talmud, he criticizes the form-critical analysis on the ground of a much different position: he thinks that the real *Sitz im Leben* of the tradition history is not the “form” and “function” of a certain piece of tradition, but the process of its handing down.

The details of his theoretical ground do not demand detailed scrutiny here. As I pointed out in my doctoral dissertation, partly following Gerhardsson’s lead, *mimesis* (following the instructions and deeds of a teacher) played an essential role in ancient Jewish and Greek education.<sup>18</sup> In many cases, commentaries and halacha were originated from the deeds, not from formal legal formulas or certain teachings and sayings of a master.<sup>19</sup> Philosophy was a way of life as much as the life of a teacher was “philosophy.” In the letter of Galatians, its traces can be found, as Paul calls the Galatians to be his imitators (Γίνεστε ὡς ἐγώ, ὅτι καὶ γὼ ὡς ὑμεῖς). Paul clearly accentuates his authority and states that his message is a way of life. Moreover, by arguing that his message is “of divine standards,” he says that his Gospel is in line with the true tradition with its origins in Jesus’ teaching (1:15–16). Accepting the authority of the “pillars” and accepted by the Jerusalem leaders, he strengthened his position: they agreed upon his Gospel, and thus they declared that Paul’s message is authentic.

Of course, Paul states that his Gospel was neither “taught” (ἐδιδάχθη) nor “handed down” (παρέλαβον) to him. His Gospel is not only οὐκ κατὰ ἄνθρωπον but also οὐκ παρὰ ἄνθρώπου. This needs careful elaboration, while it neither means that Paul is not in succession with the teachings of Jesus, nor that the whole content of the Gospel he preaches was directly revealed to him. That God is the origin of his message (it was revealed to him: ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) does not set aside the need of authentication on one side and the tradition of the church on the other side. Gerhardsson solves the issue by suggesting a distinction between *kerygma* and *Didache*. Although Paul received the *kerygma*, the basic understanding of the Christ event directly from God, it is not the case with the *Didache*, the teaching and authoritative tradition of the church.<sup>20</sup> He has a commission from God, and he understood

<sup>18</sup> György Kustár: *A mimézis szerepe Jézus tanításának megértésében*, PhD dolgozat, Budapest, 2019.

<sup>19</sup> Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 181–189.

<sup>20</sup> Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 273. Similarly Moo: Galatians, 94, Franz Mußner says: „Diese Offenbarung führte den Apostel zur Erkenntnis des Evangeliums und seiner Wahrheit.“ (*Der Galaterbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Herder, Freiburg, 1981, 69.)

the new way and new demand proclaimed to him, which is in sharp contrast with his former way of life (1:13–15). Albeit his transformation and his rejection of the “tradition of the fathers,” he did not reject every tradition. I am aware of the fact that most commentators share this view, however, it is symptomatic that this solution is being embedded by them in the Galatian situation and contrasted with the teaching of the Judaizers. For instance, de Boer says: “Paul’s response is to say that since the gospel preached by him came directly from God, the apostles in Jerusalem had nothing to do with determining its content; his gospel cannot be dismissed as a distorted version of theirs.”<sup>21</sup> The problem with this thesis is that howsoever Paul’s Gospel was of divine origin, it does not mean that all its content is *revealed* and not *received* through human agents. When Paul emphasizes his independence, he makes it not because he is accused of distorting the “Jerusalem Gospel.” It would mean that Paul defends himself by stating that his message is divine in its content, viz. it is a revelation without human intercession, but this does not square with his other statements, that his message is received from the common tradition of the church. On the contrary, he allies himself with Peter, and he declares that his message is in accord with the pillars’ own – to express it differently, Paul affiliates himself with the tradition of the “Collegium.”<sup>22</sup> Admitting that he laid his message before the pillars, which means “presented for approval” (ἀνατίθημι) “the question from Paul to the notables of Jerusalem was whether his gospel was identical with and conformed to the one and only Gospel.”<sup>23</sup> Of course, Paul’s defense can be interpreted as an attempt to demonstrate that his prophetic message was independent from human agents, as Robert G. Hall argues. However, he writes:

“He recounts his later trip to Jerusalem to show that the Church formally legitimates his gospel as revelation, for the early Church, faced with prophets whose messages were at odds, tested prophecies to determine which were true (1 Cor 12.10; 14.29; 1 John 4.1–6; Didache 11.3–13.7; 1 Thess 5.20–1).”<sup>24</sup>

As Hall clarifies, his purpose was to be tested and recognized as an apostle (in Hall’s view, a prophet) who represents and proclaims the one Gospel. So the content of his Gospel must have been scrutinized and compared to the traditions of the church. It is of secondary concern whether Paul’s message is originated from God or not. Paul is triumphantly declaring that the Jerusalem authorities “added nothing to him” (ἐμοὶ

---

<sup>21</sup> de Boer, Martinus C.: *Galatians – A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2011, 74.

<sup>22</sup> It is a different question, how this agreement was interpreted by the Jerusalem leaders and by Paul.

<sup>23</sup> Holmberg: *Paul and Power*, 27.

<sup>24</sup> Hall, Robert G.: *Arguing Like an Apocalypse: Galatians and an Ancient Topos Outside The Greco-Roman Rhetorical Tradition*, in *NTS* 42, 1996/3, 434–453, here 443.

οὐδὲν προσανέθεντο). That means that his Gospel is in line with the authoritative tradition of the Jerusalem church; consequently, Paul is a legitimate apostle with an authentic message. This approval determines that his message is divine – not Paul’s claim that his Gospel is an ἀποκάλυψις.

Paul uses the strategy of comparing himself with Peter, who has undisputed authority and, by this comparison, he derives authority to himself. Gerhardsson notes his usage of words when he speaks about his travels and consultation with the pillars. In this section, Paul says that he did not consult with “flesh and blood” (οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι 1:16) before his departure to Arabia; he was commissioned by revelation (δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 1:12); God elected him (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ 1:16). Further, he went to Jerusalem because of “revelation” (κατὰ ἀποκάλυψιν 2:2).<sup>25</sup> The otherwise not characteristically Pauline formulation „flesh and blood” and his reference to the revelation have reminiscence to the words of Jesus in the synoptic tradition of Peter’s confession: “Μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ’ ὁ πατήρ μου ὁ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς.” Paul’s clear aim here is to parallel himself with Peter – they have the same Gospel, as they have the same commission. They are both called and sent by Christ and charged with cultivating the true and undividable tradition.

### THE REASON FOR PAUL’S DISTANCING HIMSELF FROM JERUSALEM

Then it is to say that Paul’s main reason for presenting his “negative travelogue” is not his intention to prove his independence but to declare that he was not trying to please humans<sup>26</sup> – as the two rhetorical questions would indicate. This upbeat is all the more important as it stands at the beginning of his self-defense (1:10), and its clear function is to make a point he further elaborates on.<sup>27</sup> This supposition indicates that Paul is not arguing against Jerusalem but against a misunderstanding that he might preach a cheap gospel. His clear declaration that he did not visit the Judean churches means that he *did not even have the chance* to make a good impression on anybody. However, he was praised for his changed lifestyle after his conversion – but this is not due to his preaching there.

<sup>25</sup> Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 265–273.

<sup>26</sup> Mußner, Franz: *Der Galaterbrief*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 64. In agreement he says that the ἔτι “still” in 1,10 has a historical, not a theological meaning.

<sup>27</sup> There are many attempts to determine the structure of the letter, with several different solutions. For a detailed discussion, see Longenecker’s treatment in his Introduction (Longenecker, Richard N.: *Galatians*, World Biblical Commentary 41, Thomas Nelson, Colombia, 1990, cv-cxix.) There is a considerable debate over the function of 1:10 also. (Longenecker: *Galatians*, 18.) Is it an independent unit? Or an introductory sentence? Or the closing part of the previous section? I see verse 10 with Nestle, Moffat, and others as a preparatory key statement that is evolved in the following verses.

All the more, the expression in Gal 1,11 οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον does not necessarily mean that it is of divine origin.<sup>28</sup> The construe of the phrase would almost sound “according to human” and can be interpreted as “according to human norms,” “to their pleasing.” What this might mean in this present context is that this gospel is not a „gospel of human taste.” If this is the sense of the expression, then its meaning is not focused on the divine origin of the message but on its nature. Paul's formal way of life was a zealous commitment to the Law – and it was pleasing: “I was advancing in Judaism beyond many of my own age among my people and was extremely zealous for the traditions of my fathers.” (1,14)<sup>29</sup> However, Paul's life was taken a different turn, and he became the messenger of God.

This commission comes from God but evidently was not understood by his opponents. This is the very reason why Paul has conflicts and why his Gospel is being attacked. But actually, the opponent's accusation falls back on their heads: contrary to his, their message is “cheap,” all the more, a threat, while they are frightened and abhorred of the liberty Paul's message offers.<sup>30</sup> Therefore they are enslaving and bounding the Galatians to unreasonable and demanding obligations of the Law. By forcing circumcision and obedience, they fall back to slavery. In the letter's ending, written by the apostle's own hands, Paul returns to this topic once more. He calls his opponents “those who want to impress people by means of the flesh” (Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπήσαι ἐν σαρκί). The NIV translation is somewhat obscure at this point. J Louis Martyn's rendering is more straightforward: “Those who wish to put on a good show in the flesh.” The expression “flesh” alludes to the penis' foreskin, Paul here employing barbed humor, caricaturing his opponents who are focused on the penis rather than on God.<sup>31</sup> He even says that they themselves please humans to avoid persecution (6,13)! By saying this, he launches a counter-attack and picks up the topic of “adapting to human taste”: they are those who adjust themselves to others in order to make a good impression – so they prove to be flatterers themselves.<sup>32</sup> In the previous chapter, Paul says: “Brothers and sisters, if I am still preaching circumcision, why am I still being persecuted? In that case the offense of the cross has been abolished.” (5:11) If we reverse the logic of the sentence, which makes the point that circumcision is contrary to the message of the cross, it is also asserted between the lines that he is prosecuted be-

<sup>28</sup> Moo says that this rendering is an overinterpretation. (Moo: Galatians, 93.)

<sup>29</sup> This interpretation might be strengthened by its use of κατὰ σάρκα in the letter of 2 Corinthians.

<sup>30</sup> Betz calls attention of the marked use of the expression „flesh” in the letter. In the view of Paul's opponents, the Gospel Paul preaches leaves the Galatians without support in their struggle with sin. Betz, Hans Dieter: *Galatians*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, 1979, 9.

<sup>31</sup> Martyn: Galatians, 561.

<sup>32</sup> B. R. Gaventa: Autobiography as Paradigm, in *Novum Testamentum* 28, 1986/4, 309–326, here 314. Gaventa speaks about Paul's zeal for the Law and his new zeal for Christ as a paradigm he offers for the Galatians to emulate.

cause of the cross. The scandal is not that he does not promote circumcision but that he proclaims the message of the Crucified – of course, as he understands it, the Law-free Gospel.

The same applies when he describes the events at the Jerusalem council in 2:6. Although the parenthetical insertion in this verse is interpreted differently, no solution is convincing. I think this remark τῶν δοκούντων εἶναι τι is indeed not ironic – Paul is far from intending to diminish the authority of the notables.<sup>33</sup> Instead, by talking about the pillars as persons whose past is irrelevant to God, he alludes to 1,11: for God, pleasing past or present is not a matter of virtue. God does not judge according to human taste.<sup>34</sup> In context, it means that the question of the “One Gospel” cannot be disputed according to these standards.<sup>35</sup> Again, it should be stressed that when Paul speaks about “those reputed to be important” (Longenecker), he does not assert that they are devoid of divine commission. Instead, he makes it clear that the present matter is settled between the parties on the theological level, not according to personal prominence, according to “human taste.” This is, of course, wishful thinking on the part of Paul, as the whole situation reflects the unquestionable dominance of Peter and the indisputable authority of the Jerusalem church.<sup>36</sup> As the Galatian situation and the Antiochean incident shows, a delegation from Jerusalem (or missionaries with the approval of the Jerusalem leaders) had the right to intervene in the life of a local church. The reverse situation would have been unimaginable.

To sum up, Paul’s clear intention is to show that he gained acceptance as an apostle by his allegiance with the Jerusalem authorities.<sup>37</sup> This is the clear link between authorized tradition and acceptance as a deliverer of a tradition – if Paul could prove that his message is in line with the legitimate convention of the church, then he had the mandate to preach his message.

<sup>33</sup> Cf. Mussner: Galaterbrief, 120.

<sup>34</sup> Longenecker says something similar, and he connects Paul’s reluctance to take into account human credentials with his same notion in 2Cor 5:16, when he uses the term κατὰ σάρκα. (Longenecker: Galatians, 54.) This is all the more interesting as it resonates with his usage of κατὰ ἄνθρωπον here.

<sup>35</sup> e.g. Betz: Galatians, 95.

<sup>36</sup> This is the reason why Paul “argues that he did not recognize the Jerusalem apostles, but they recognized him.” Betz: Galatians, 96.

<sup>37</sup> Gerd Lüdemann’s thesis states that since the explicit use of “apostle” in connection with Paul is missing and next to Peter’s name in Gal 2:8 is present, it indicates that the apostolic status of Paul was not confirmed. (Luedemann, Gerd: The Content and Occasion of the Jerusalem Conference, in Idem: *Paul, Apostle to the Gentiles* [tr. F. S. Jones], Fortress Press, Philadelphia, 1984, 64–80.) As Bradley H. McLean pointed out, “if Paul’s apostleship was not recognized at the conference, any allusion to the conference by Paul in his Galatian letter would only serve to strengthen the position of those who challenged his apostleship.” Idem.: Galatians 2. 7–9 and the Recognition of Paul’s Apostolic Status at the Jerusalem Conference: a Critique of G. Luedemann’s Solution, in NTS 37, 1991/1, 67–76, here 76.



### FALSE TRANSMISSION: THE „ANTIOCH INCIDENT”

The story of the Antiochean incident is not primarily concerned with the schism between Paul and Cephas,<sup>38</sup> but with the inconsequent behaviour of the delegation coming from Jerusalem that caused turbulence in the life of the church. From Paul's point of view, the events in Antioch were against the “one Gospel,” although in reality, the issues settled in Jerusalem must have been provisory and not clearly defined.<sup>39</sup> In Paul's interpretation, the one Gospel provided the freedom not to circumcise the Gentiles and made the Torah-observance – and thus the purity laws – irrelevant. By approving the mission of the Antiochean church among Gentiles, Paul and Barnabas might have thought that the practice of common meals already pursued in the church is legitimate. From this perspective, as Moo states

“For him (i.e. Paul), Peter's act sends the signal that Gentiles in Christ are not truly and fully cleansed from sin in Christ; that they remain morally stained and must be avoided; and that they can finally remove that stain only by themselves taking on Jewish customs.”<sup>40</sup>

They are inconsistent with the original agreement between Paul and them – so they themselves depart from the true gospel by withdrawing from the common Jewish-Gentile meals and from the concept outlined and agreed upon in Jerusalem. Paul's bitter tone is since he feels himself betrayed – his legitimized message (and the Law-free theological routine of the mixed Jewish-Gentile Antiochen church) was neglected, and as Paul sees it, arbitrary corrected. This line of reasoning is in total agreement with the following section where Paul rebukes the Galatians by using a picture of construction: “If I rebuild what I destroyed, then I really would be a lawbreaker.” The destruction might reasonably refer to the statement in 2,9, and has a positive meaning: this is the authenticating act of recognition of Paul's message on behalf of the Jerusalem leaders – that uncircumcised mission and Law-free gospel is valid. They broke the wall that separated Gentiles and Jews. That was the act of destroying something unnecessary, something obsolete. By contrast, what the official delegation from Jerusalem did was the re-construction of a theological standpoint set aside. This is what breaking the Law means in this context. Of course, this law for Paul is the “new law,” according to God's standards revealed to him through Christ. From this standpoint, Peter's authority has been shaken as a teacher while he departed from the one Gospel and became unfaithful to the tradition handed down from Jesus.

---

<sup>38</sup> The story's purpose is evidently multi-layered. Authority questions, theological issues, Paul's opponents, all are part of the pericope's concerns.

<sup>39</sup> Martyn thinks through the possible issues left unattended at the conference. Martyn: Galatians, 220–222.

<sup>40</sup> Moo: Galatians, 143.

**SUMMARY**

As Betz notes, to relate the seemingly contradictory claims of Paul about receiving traditions from the church and to have the “revelation of Christ in him” are difficult only for the modern mind.<sup>41</sup> If one does not overemphasize the independence or dependence of Paul on the Jerusalem church, the problem and interrelation of transmission and authority become visible. The problem seems not to be the origin of the message or the status of Paul as an apostle distinctively, rather the complex question of what makes an authoritative leader. To formulate the problem differently: who can be a legitimate deliverer of the tradition of the church? An answer to this question was connected to and answered by authoritative communities (i.e., churches) and revered persons (i.e., Peter, the collegium). What is at stake in Galatia is Paul’s commission as an apostle. Can he preach the Gospel he preaches? Can he be regarded as a legitimate holder of traditions? As far as Paul can argue that his Gospel is in harmony with that of the Jerusalem church, his position as a genuine heir of the Jesus tradition is strengthened, and at the same time, his status as a “messenger” is granted. This is the stake of Paul’s argument, and that is why he is so keen to prove that in Antioch, it was Peter and not him who acted contrary to the approved message and failed to understand the one Gospel.

---

<sup>41</sup> Betz: Galatians, 64.

Antje LABAHN

## ERBE UND ANNAHME DER VERHEIßUNG ALS REALISIERUNG DES GLAUBENS – DIE REZEPTION ABRAHAMS DURCH PAULUS IN GAL 3

---

### I. EINFÜHRUNG

Der jüdisch-gelehrte Theologe Paulus gilt zu Recht als Kenner seiner Materie. Dass der in den alttestamentlichen und früh-jüdischen Schriften Kundige mit den exegetischen Methoden seiner Zeit vertraut war, darf angenommen werden. Allerdings variiert Paulus die Rezeption der Schrift(en) entsprechend seiner eigenen Interpretation. Ein Beispiel für eine solche Schriftrezeption bietet der Rückbezug auf Abraham in Gal 3.

Die exegetische Rezeption der Gestalt Abrahams durch Paulus erfolgt dabei in zweierlei Weise. Zum einen stellt Paulus eine Reihe von atl. Belegen über Abraham zusammen, wobei seine Auswahl unter gewissen Leitkriterien steht (vgl. Abschnitt 2). Zum anderen unterzieht er seine Rezeption der atl. Gestalt einer spezifischen Interpretation, bei der er einen eigenen theologischen Schlüssel zum Verständnis Abrahams und zur Bedeutung seiner Gestalt für den christlichen Glauben aufstellt (vgl. Abschnitt 3).

Diesen beiden Aspekten soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei wird sich zeigen, dass der Schlüssel der Interpretation Abrahams bei Paulus in einer Neubewertung der Erbschaft (κληρονομία) des Erzvaters liegt, insofern Paulus diese aus ihrem atl.-jüdischen Kontext löst und mit seiner theologischen Konzeption der auf Glauben (πίστις) zielenden Verheißung (ἐπαγγελία) verbindet. Während sich die exegetischen Untersuchungen zur Abrahamrezeption im Galaterbrief bisher oftmals mit dem Gedanken der Glaubensgerechtigkeit bzw. der Rechtfertigung befasst haben,<sup>1</sup> ist demgegenüber die Neubewertung der Erbschaft eher in den Hintergrund getreten. Diese Studie versucht ausgehend von den atl. Referenzstellen den Rückbezug auf Abraham für das Glaubensverständnis des Paulus neu zu bestimmen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Hübner, Rechtfertigung; einen kurzen Forschungsüberblick mit allerdings eigener abweichender These bietet Esler, Galatians 141–177.

<sup>2</sup> Den Glauben macht auch Longenecker, Galatians 109, als zentrales Thema von Gal 3,6–14 aus.

## 2. DAS KONGLOMERAT AN AT-SCHRIFTZITATEN IN GAL 3

Paulus stellt in Gal 3 ein Konglomerat von alttestamentlichen Textstellen zusammen, mit denen er Abraham neu interpretiert. Für seine Rezeption von atl. Referenzen auf Abraham bedient Paulus sich dabei zweier methodischer Schritte: *Reduktion* und *Kombination*. In *Reduktion* eines längeren AT-Kontextes auf zumeist einen Vers oder gar lediglich ein paar Worte konzentriert Paulus die rezipierte Textstelle auf eine spezifische Aussage, die auch nicht unbedingt den zentralen atl. Gedanken widerzuspiegeln braucht, die aber Paulus an dieser Passage wichtig ist. Durch *Kombination* mit anderen AT-Referenzen entwickelt Paulus eine eigenständige Rezeption des Erzvaters, wobei er dabei methodisch Anleihen an das frühjüdische Auslegungsverfahren *Gezera Schawa* macht.<sup>3</sup> So sehr Paulus als gelehrtem jüdischem Theologen diese Auslegungspraxis geläufig ist,<sup>4</sup> wendet er sie doch nicht schematisch an, sondern macht auch sie seiner Rezeptionsweise und damit seiner theologischen Konzeption nützlich. Wie sich zeigen wird, geht es Paulus dabei vor allem um eine neue Bestimmung, wer zu den Erben Abrahams gehört, wenn sie die ihm geltende Verheißung als Realisierung ihres Glaubens an Jesus Christus im Geist annehmen.

Im Folgenden werden wir die einzelnen von Paulus zitierten Textstellen vorstellen, wobei zunächst schlaglichtartig der atl. Aussagegehalt einer Textstelle erhoben wird, um von hier aus die paulinische Rezeption auf ihre spezifische Interpretation hin zu profilieren. Nebeneinander sind jeweils der Wortlaut der Septuaginta sowie die Rezeption bei Paulus gestellt, jeweils in Griechisch<sup>5</sup> und in deutscher Übersetzung<sup>6</sup>. Die Abfolge der Texte folgt der Reihenfolge im NT-Text.

Gen 15,6, rezipiert in Gal 3,6

Gen 15,6	Gal 3,6
καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.	Καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.
Und Abram glaubte Gott und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet.	So hat doch »Abraham Gott geglaubt, und es wurde ihm gerechnet zur Gerechtigkeit«.

In der Weissagung in Gen 15,1–6 wird Abraham von Gott zugesagt, dass seine Nachkommen so zahlreich wie der Sand am Meer werden sollen. Es geht um eine Vermeh-

<sup>3</sup> Vgl. Barrett, *Allegory* 159; Frey, *Prägung* 63.

<sup>4</sup> Vgl. Dunn, *Epistle* 160; Mußner, *Galaterbrief* 212; Frey, *Prägung*.

<sup>5</sup> Die Septuagintabelege sind jeweils den Textausgaben der Göttinger Septuaginta entnommen.

<sup>6</sup> Die deutsche Übersetzung im AT/LXX entstammt LXX.D; die NT-Texte sind nach der aktuellen Revision der Lutherübersetzung von 2017 zitiert.

rung der Nachkommen Abrahams in der weiteren genealogischen Linie in der Geschichte. Weil die Zusage von Gott kommt,<sup>7</sup> vertraut Abraham den Worten, obwohl er nach menschlichem Ermessen aufgrund seines Alters Zweifel an Nachkommenschaft hegt. Der Lohn für seinen Glauben wird als Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) bewertet, die eine unzählbar große Nachkommenschaft im weiteren Verlauf der Geschichtserzählung zur Folge hat (s.u.).

Im Kontext von Gen 15 spielen die Begriffe, die für Paulus in seiner Argumentation im Kapitel weiterhin von zentraler theologischer Bedeutung sind, nämlich Glauben (πιστεύω) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), keine weitere Rolle.<sup>8</sup> Verbunden mit der Nachkommenverheißung ist in Gen 15,7ff dafür die Landverheißung, also eine Zuweisung des Lebensraums, in dem Abrahams Nachkommen siedeln werden.<sup>9</sup>

Demgegenüber Paulus greift einen Nebengedanken heraus und macht diesen zum Anknüpfungspunkt in seiner Argumentation, auf er im weiteren Verlauf des Kapitels näher eingeht. Indem Paulus die Stichworte Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und vor allem Glauben (πιστεύω) in seiner Rezeption stark macht, nimmt er eine theologische Interpretation der Abraham zugeschriebenen Reaktion, die ihrerseits bereits eine Geschichtsinterpretation im AT darstellt, auf die Verheißung vor. Indem Paulus den Glauben Abrahams als entscheidendes Movens in den Mittelpunkt stellt, geht er einen ersten Schritt zur Neubewertung der Nachfolgenden, den er im weiteren Verlauf näher ausführt.

Gen 12,3 rezipiert in Gal 3,8

Gen 12,3	Gal 3,8
καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι· καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ <u>πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.</u>	προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοὶ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προεπηγγέλισατο τῷ Ἀβραὰμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ <u>πάντα τὰ ἔθνη</u>
Und ich werde diejenigen segnen, die dich segnen, und diejenigen, die dich verfluchen, werde ich verfluchen; und gesegnet werden in dir alle Stämme der Erde werden.	Die Schrift aber hat zuvor gesehen, dass Gott die Heiden durch den Glauben gerecht macht. Darum hat sie Abraham zuvor verkündigt: »In dir sollen alle Heiden gesegnet werden.«

<sup>7</sup> Martyn, Galatians 298, betont, dass Gottes Zuwendung der Antwort durch den Glauben Abrahams voraus ist.

<sup>8</sup> Zur Neuinterpretation von Gen 15,6 durch Paulus vgl. Lührmann, Brief 50–53; Martyn, Galatians 299.

<sup>9</sup> Dass Paulus den Kontext von Gen 15 mit denkt, wie Dunn, Epistle 162, es annimmt, scheint mir nicht naheliegend zu sein.

Gen 12 beginnt mit der Aufforderung an Abraham zum Auszug aus seiner Heimat in eine neue Lebenswelt, die genügend Siedlungsraum für seine Nachkommen bieten wird. Die Anzahl seiner Nachkommen ist hier noch nicht so pointiert wie in Gen 15,5 genannt, wohl aber geht es um die genealogische Bedeutsamkeit Abrahams als Stammvater (12,2: „großes Volk und großer Name“ / ἔθνος μέγα ... μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου; vgl. Gen 18,18: großes und mächtiges Volk / ἔθνος μέγα καὶ πολὺ)<sup>10</sup>. Zudem liegt Gewicht auf dem Segen Gottes, der Zukunftspotential für Abraham erschließt, das sich auf die ganze bewohnte Welt auswirken soll. Die Anschlussfähigkeit Abrahams für die Völkerwelt ist allerdings kein Selbstläufer, sondern resultiert aus der Reaktion auf Abraham als entweder Akzeptanz (Segen) oder Ablehnung (Fluch) des ihm in der Konzeption zugeschriebenen Verhältnisses zu Gott,<sup>11</sup> das – so die später erfolgende Präzisierung in Gen – die gut dtn/dtr Gesetzesobservanz Abrahams impliziert (Gen 26,5).<sup>12</sup>

Paulus verstärkt den Aspekt der Anschlussfähigkeit Abrahams für die Völkerwelt, indem er den negativen Fall von Ablehnung (Verfluchung) Abrahams ausblendet. Zudem interpretiert Paulus die Zuwendung von Menschen zu Abraham (ἐν σοί) neu. Resultierte nach Gen 12 die Hinwendung von Menschen zum Erzvater allein aus dem Segen Gottes an Abraham, so führt Paulus dies näher aus durch den Begriff des Glaubens (ἐκ πίστεως).<sup>13</sup> Da die Kondition aus Gen 12 bei Paulus entfällt, wird die Zielgruppe damit ausgeweitet, was fernerhin durch den Begriff der weltweiten Völkerwelt (πάντα τὰ ἔθνη) unterstützt wird.<sup>14</sup> Paulus bestimmt damit die weltweite Nachkommenschaft Abrahams neu, hatte er doch zuvor in 3,7 definiert, dass der Glaube (ἐκ πίστεως) Menschen zu Abrahams Kindern (υἱοί, V.7)<sup>15</sup> bzw. zu Gerechten (δικαιοί, V.8) und von Gott Gesegneten (εὐλογοῦνται, V.9) macht.<sup>16</sup> Diese Neubewertung erreicht Paulus, indem er in einer Art Midrasch ein „single package, ... faith and blessing, seed and Gentiles“ kreiert.<sup>17</sup> Paulus löst den Erzvater damit einerseits aus seiner

<sup>10</sup> Der enge Bezug der beiden atl. Texte hat dazu geführt, in Gal 3,8 ein Mischzitat aus Gen 12,3 und 18,18 zu sehen; z.B. Lührmann, Brief 54.

<sup>11</sup> Vgl. Dunn, Epistle 165: „consequence of Abraham’s positive relationship with God“.

<sup>12</sup> Dieser Gedanke der Gesetzesobservanz findet sich auch in der frühjüdischen Rezeption Abrahams, z.B. Sir 44,19–21; Jub 18,15f; 24,11, aber eben nicht bei Paulus.

<sup>13</sup> Den Glauben versteht Martyn, Galatians 302, allerdings etwas schlichter: „Abraham ... is faithful in only one sense: His mind was set at rest by the power of God’s promissory word“.

<sup>14</sup> Vgl. Mußner, Galaterbrief 213, der auf eine Parallele in der Deutung Abrahams in Sir 44,19 verweist.

<sup>15</sup> Nach Mußner, Galaterbrief 219, drückt die Wendung „Söhne Abrahams“ eine „Spiritualisierung“ aus, insofern „Sohnschaft Zugehörigkeit zu einem bestimmten geistigen Bereich“ meint.

<sup>16</sup> Nach Rohde, Brief 139, gehören Rechtfertigung und Segen für die Völker eng zusammen; dass allerdings „die Rechtfertigung für Paulus Vorbedingung der Segnung ist“, eine solche heilsgeschichtliche Abfolge vermag ich Gal 3 nicht zu entnehmen.

<sup>17</sup> So Dunn, Epistle 159, der neben Gen 12,3 zudem Gen 15,6 eingespeist sieht; vgl. Frey, Prägung 63.

genealogischen Linie und der damit verbundenen genealogischen (jüdischen) Identität und andererseits von notwendiger Zustimmung ihm gegenüber ab. Stattdessen führt er die neue Kategorie des Glaubens ein, die er im Folgenden theologisch weiter entfaltet.

Dtn 27,26 rezipiert in Gal 3,10

Dtn 27,26	Gal 3,10
Ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὅστις οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου ποιῆσαι αὐτοῦ; καὶ ἐροῦσιν πᾶς ὁ λαὸς Γένοιτο.	Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.
»Verflucht (sei) jeder Mensch, der nicht in allen Worten dieses Gesetzes bleibt, indem er sie tut.« Und das ganze Volk soll sagen: »Dem sei so!«	Denn die aus des Gesetzes Werken leben, die sind unter dem Fluch. Denn es steht geschrieben: »Verflucht sei jeder, der nicht bleibt bei alledem, was geschrieben steht in dem Buch des Gesetzes, dass er's tue!«

Unvermittelt nimmt Paulus einen Gedankensprung vor und kommt ab V.10 nachfolgend auf das Thema „Gesetz“ zu sprechen.<sup>18</sup> Erst im weiteren Argumentationsverlauf wird klar, dass Paulus dieses Thema als Gegenpol zum Glauben etabliert.<sup>19</sup> Dennoch überrascht, dass er zunächst nicht das Gesetz selbst thematisiert, sondern unvermittelt den Gedanken des Fluches einfügt und dafür Dtn 27,26 zitiert.<sup>20</sup>

Dtn 27,26 stellt den letzten Fluch aus dem 12 Flüche umfassenden Fluchkatalog (Dtn 27,15–26), der gegen ethische Vergehen wie Inzucht oder Niederdrücken sozial Schwacher gerichtet ist, dar.<sup>21</sup> Der abschließende Fluch (V.26) verbindet diese Vergehen mit dem Gesetzeskorpus des Dtn selbst (λόγοι τοῦ νόμου τούτου) und erhebt damit seine Inhalte zur Handlungsmaxime, die sowohl Gemeinsamkeiten mit dem Dekalog (Dtn 5) als auch mit der Fürsorge für die typisch dtn-dtr personae miserae

<sup>18</sup> Dunn, Epistle 169, nimmt an, dass die vorhergehende Neubewertung der Zielgruppe, der nunmehr der Segen Abrahams gilt, dafür verantwortlich ist, d.h. die Ausweitung vom Volk Israel auf die Völker. „The factor which made the difference ... was the law, the commandments of God... as a barrier between Jew and Gentile“.

<sup>19</sup> Vgl. Mußner, Galaterbrief 223, abgeleitet aus dem Gegensatz von Fluch und Segen (εὐλογοῦνται in 3,9). Von einer Dichotomie in der Lebensweise zwischen einerseits denen, die um der Gerechtigkeit willen glauben, und andererseits denen, die ihr Heil aus der Gesetzesobservanz selbst zu erlangen suchen, spricht Longenecker, Galatians 116.

<sup>20</sup> Dass Paulus damit eine gegnerische Argumentation aufnimmt, wie Barrett, Allegory 160, meint, scheint mir nicht nahezuliegen, da eine analoge Zitatverbindung sonst nicht bekannt ist. Anders meint Rohde, Brief 140, dass Paulus Dtn 27,10 mit Dtn 28,58 und 30,10b verknüpft.

<sup>21</sup> Vgl. zum späten Charakter des Katalogs Nielsen, Deuteronomium 244–246; Rose, 5. Mose 523–548.

(d.h. die sozial benachteiligten Gruppen von Fremdling, Witwe und Waise) aufweist. Das Gesetz, mithin das Dtn (oder eine seiner Vorformen), nimmt dabei die positive Funktion wahr, Menschen zur Einhaltung ethischer Grundregeln anzuhalten.

Den Fluchkatalog minimiert Paulus auf den letzten Fluch und nimmt zugleich eine Neubewertung sowohl des Fluchthemas als auch des Gesetzes vor. Das Gesetz erfährt bei Paulus eine negative Konnotation, indem er es mit dem Fluch identifiziert. Wer nach dem Gesetz lebt, steht demnach unter dem Fluch, und zwar unabhängig davon, inwieweit die Gesetzesbestimmungen erfüllt werden.<sup>22</sup> Damit kehrt Paulus das Zitat aus Dtn 27 gegen seinen Strich.<sup>23</sup> Die negative Charakterisierung des Gesetzes (νόμος) fügt sich in eine theologische Interpretation des Gesetzes bei Paulus, die sich in seinen Briefen des Öfteren findet und auch in Gal 3 maßgeblich ist.<sup>24</sup>

Paulus braucht diese Negativfolie, um seine Gegenthese im Folgenden weiter auszubauen.<sup>25</sup> Dem Gesetz setzt er den Glauben entgegen (Gal 3,11) und nimmt zudem das Stichwort Gerechtigkeit aus V.6.8 wieder auf. Mit dieser Neubewertung verlässt Paulus seine frühjüdischen theologischen Wurzeln und setzt neue Akzente in der Qualifizierung sowohl des Glaubens als auch des Gesetzes. Diese Neuinterpretation ist für Paulus im Blick auf die neue Zuordnung der Erbschaft Abrahams, die er noch vornehmen wird, essentiell.

Hab 2,4 rezipiert in Gal 3,11

Hab 2,4	Gal 3,11
ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται.	ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται·
Sollte einer sich zurückhalten, hat meine Seele keine Freude an ihm; der Gerechte aber wird aus dem Glauben an mich leben.	Dass aber durchs Gesetz niemand gerecht wird vor Gott, ist offenbar; denn »der Gerechte wird aus Glauben leben«.
Anders MT: הִנֵּה עֹפְלָה לֹא־יִשְׂרָאֵל נַפְשׁוֹ בּוֹ וְצַדִּיק בְּאִמּוּנָתוֹ יִחְיֶה	

<sup>22</sup> Vgl. Martyn, Galatians 310f. Anders nimmt Dunn, Epistle 170, an, dass Paulus früh-jüdische Bewertungen voraussetzt, insofern der Fluch als Antipode dem Segen gegenüber steht. Ging es um die ordnungsgemäße Gesetzesobservanz, so verfallen diejenigen, die dies nicht einhalten, dem Fluch und damit gilt für sie „effective exclusion from the covenant and its blessings“. Damit bezieht sich Dunn allerdings auf die von Paulus ausgelassene Phrase λόγοι τοῦ νόμου τούτου. Dass „Paul’s claim was exactly the opposite“, gesteht auch Dunn, ebd. 171, ein.

<sup>23</sup> Vgl. Lührmann, Brief 55; Martyn, Galatians 309.

<sup>24</sup> Vgl. Wolter, Gesetz.

<sup>25</sup> Vgl. weiter Wisdom, Blessing.



Hab 2,4	Gal 3,11
Siehe, welche (Seele) vermessen ist, <sup>26</sup> dessen Seele wird nicht rechtschaffen in ihm sein; aber der Gerechte wird durch seine Glaubenstreue leben. <sup>27</sup>	

Mehrere Differenzen im Text von Hab 2,4 lassen MT und LXX stark von einander abweichen. In MT ist in V.4b eine „Sentenz über Lebensweise und daraus folgenden Lebensgewinn“ geschildert,<sup>28</sup> insofern der Gerechte auf Gottes Wegen wandelt, was hier als Glauben des Menschen („seine Glaubenstreue“, gelesen als Genitivus subjectivus) an Gott terminologisch vorgestellt wird. Diesem gelingenden Lebenswandel steht adversativ in V.4a eine nicht rechtschaffene Lebensweise gegenüber, was sonst durch den Begriff der Frevler ausgedrückt wird. Beide Modi des Lebens resultieren aus einem selbstverantworteten Lebenswandel und dessen Folgen, die nach weisheitlicher Pragmatik auf den Menschen selbst zurückfallen. In der LXX wird durch die Änderung des letzten Personalpronomens aus der Sentenz eine Glaubensaussage („durch *meinen* Glauben“, d.h. den Glauben an Gott, gelesen als Genitivus objectivus), die den Glauben zu einer Gottesgabe macht.<sup>29</sup>

Paulus reduziert das Zitat aus Hab 2,4 auf den letzten Gedanken, wobei er wohl an die Lesart der LXX anknüpft. Allerdings lässt er das Personalpronomen ganz aus, so dass die Aussage dadurch einen noch stärkeren Klang als fundamentalen Glaubenssatz erhält. Zudem setzt Paulus ihr einen neuen Gegenpol gegenüber, der jetzt in dem negativ konnotierten Gesetz besteht (Gal 3,11a),<sup>30</sup> das wie der Glaube der Gerechtigkeit Gottes gegenüber gestellt wird. Die paulinischen Gedanken zur Glaubensgerechtigkeit, wie er sie an anderen Stellen weiter ausführt (z.B. Röm 1,17; 3,21–26; 4,3.16), erhalten hier ihre atl. Grundlegung.

Beibehalten wird aus Hab 2,4 allerdings der Lebensaspekt, der durch den neuen Kontext eine stärkere Betonung erhält und die paulinische Argumentation einen Schritt weiter führt. Damit wird die Aussage, die sich schon in Hab 2,4 auf einen Lebensvollzug bezogen hat, nunmehr in Gal 3,11 zu einer Qualifikation des Glaubens, der lebensfördernde Attribute bereithält, die dem Glaubenden eine Zukunft eröffnen sollen (Futur: ζήσεται). Mit dem Gedanken des Lebens betont Paulus einen Zielpunkt

<sup>26</sup> Zum fast unverständlichen Satzanfang, der viele Emendationen hervorgerufen hat, vgl. Perlitt, Propheten 65.

<sup>27</sup> Übersetzung von mir.

<sup>28</sup> So Perlitt, Propheten 65.

<sup>29</sup> Vgl. Mußner, Galaterbrief 226.

<sup>30</sup> Nach Mußner, Galaterbrief 226, steht der Glaube dem „unbrauchbaren Heilsprinzip“ des Gesetzes gegenüber.

in der Wirkung der Abrahamrezeption in Bezug auf die Übertragung der Erbschaft, wie er es den Adressaten und Adressatinnen seines Briefes vor Augen stellt, wie er nachfolgend weiterhin ausführt (vgl. 3,12).<sup>31</sup>

Lev 18,5 rezipiert in Gal 3,12

Lev 18,5	Gal 3,12
καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά, ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς· ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.	ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.
Und ihr sollt alle meine Anordnungen und alle meine Rechtsentscheide bewahren und sie tun, durch die ein Mensch leben wird, nachdem er sie getan hat. Ich bin der Herr euer Gott.	Das Gesetz aber ist nicht »aus Glauben«, sondern: »der Mensch, der es tut, wird dadurch leben«.

Der rahmende interpretierende Abschnitt über den theologischen Sinn des Gesetzes in Lev 18,1–5,<sup>32</sup> mit dem das mosaische Gesetz von andern altorientalischen Gesetzeskorpora abgehoben wird, findet seinen Schlusspunkt in der Aussage (V.5), dass die Gesetzesobservanz dazu dient, das Leben der Menschen zu fördern (ἄνθρωπος ζήσεται).<sup>33</sup> Indem zwei der typologischen dtn-dtr Begriffe für die Befolgung (φυλάξεσθε) der Gesetze (κρίματα und προστάγματα) Verwendung finden,<sup>34</sup> wird der Sinn der Gesetze so charakterisiert, dass sie darauf zielen, solche Umstände im mitmenschlichen Zusammenleben zu etablieren, dass ein Wohlbefinden für die Menschen entsteht, wie es, theologisch gedeutet, dem Leben in Gottes Heilsordnung entspricht.<sup>35</sup> Nach der theologischen Pragmatik stellt sich das Wohlergehen der Menschen aufgrund ihrer ordnungsgemäßen Gesetzesobservanz ein. Von einer bestimmten Haltung ist in Lev 18,5 dabei aber keine Rede.

Paulus verwendet das sehr verkürzte Zitat erneut gegen seinen eigentlichen lebensfördernden Sinn (vgl. 3,21), indem er das Gesetz als Negativfolie für den Glauben hinstellt.<sup>36</sup> In exegetischer Hinsicht unternimmt Paulus dazu zwei Schritte: Zum einen

<sup>31</sup> Bei dem Gedanken des Lebens ist nach Mußner, Galaterbrief 227, ein „Leben in Christus“ (vgl. Gal 2,20) impliziert, das als „Sein in Christus“ den „Eintritt in die Glaubensgemeinschaft“ mit berücksichtigt.

<sup>32</sup> Zum Charakter eines späteren paränetischen Rahmens um die apodiktischen Verbote zum Geschlechtsverkehr in Lev 18,7–18 vgl. z.B. Noth, Buch 115f.

<sup>33</sup> Vgl. Martyn, Galatians 328; Mußner, Galaterbrief 229, mit Verweis auf die frühjüdischen Belege Bar 4,1; PsSal 14,2f; Sir 17,11, in denen die lebensfördernde Funktion des Gesetzes bzw. der Tora betont wird; ebenso Longenecker, Galatians 120f, mit Verweis auf Belege aus den Targumim.

<sup>34</sup> Zur dtn-dtr Terminologie vgl. Weinfeld, Deuteronomy 334–341.

<sup>35</sup> Vgl. Noth, Buch 116.

<sup>36</sup> Vgl. Lührmann, Brief 56; Longenecker, Galatians 120.

dient dazu eine terminologische Veränderung, insofern Paulus die Gesetzstermini aus Lev 18,5 durch den bei ihm negativ besetzten summarischen Begriff νόμος ersetzt. Zum anderen führt er die Komponente des Glaubens in diesen Zusammenhang neu ein und setzt diese als Kontrastbegriff zum Gesetz ein, wie er es schon zuvor argumentativ entfaltet hat.<sup>37</sup> Zielpunkt ist das Leben aus Glauben, der als Gabe Gottes zu den Menschen kommt und von ihnen in der Annahme des soteriologischen Heilsereignisses Christi beantwortet wird, wie Paulus weiterhin später ausführt, so dass das Leben gelingt.

Dtn 21,23 rezipiert in Gal 3,13

Dtn 21,22f	Gal 3,13f
<p><sup>22</sup> Ἐὰν δὲ γένηται ἐν τινὶ ἁμαρτία κρίμα θανάτου, καὶ ἀποθάνῃ, καὶ κρεμάσῃτε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου·  <sup>23</sup> οὐκ ἐπικοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι <u>κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐ μιναιίτε τὴν γῆν, ἣν κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι ἐν κλήρῳ.</u></p>	<p><sup>13</sup> Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρως τοῦ νόμου γινόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρως, ὅτι γέγραπται· <u>ἐπικατάρως πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.</u>  <sup>14</sup> ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.</p>
<p><sup>22</sup> Wenn es bei jemandem eine Schuld gibt, eine Verurteilung zum Tode, und er hingerichtet wird, indem ihn an einem Holz aufhängt, <sup>23</sup> soll sein Leib nicht die Nacht am Holz zubringen, sondern ihr sollt ihn an jenem Tag begraben; denn jeder, der am Holz hängt, ist von Gott verflucht. So sollt ihr das Land, das der Herr, dein Gott, dir zum Anteil gibt, nicht beflecken.</p>	<p><sup>13</sup> Christus aber hat uns losgekauft von dem Fluch des Gesetzes, da er zum Fluch wurde für uns – denn es steht geschrieben: »Verflucht ist jeder, der am Holz hängt« –,  <sup>14</sup> auf dass der Segen Abrahams zu den Heiden komme durch Christus Jesus und wir den verheißenen Geist empfangen durch den Glauben.</p>

In der kasuistischen Rechtsbestimmung, wie mit einem durch Kreuzigung hingerichteten Mörder zu verfahren ist, wird in Dtn 21,22f die Anweisung erteilt, den Leichnam vor Einbruch der Nacht vom Kreuz abzunehmen. Die theologische Begründung

<sup>37</sup> Vgl. Mußner, Galaterbrief 231.

verweist auf die dtn-dtr Bewertung des Landes als Jahwes Eigentum und Erbesitz, das er dem Volk zur ordnungsgemäßen Nutzung überlässt.<sup>38</sup> Das möglicherweise austretende Leichengift darf das göttliche Eigentum nicht verunreinigen.<sup>39</sup> Eingeschoben ist darin die nur in Dtn 21,23 begegnende Parenthese, dass ein durch Kreuzigung Hingerichteter verflucht ist, wodurch die Kreuzigung als schändliche Todesstrafe disqualifiziert wird.<sup>40</sup>

Paulus miniert das Zitat auf die Parenthese und variiert zudem die Verbform (ἐπικατάρατος)<sup>41</sup>. Sein Interesse gilt damit nicht mehr dem Rechtstext, sondern allein den „Motiven Kreuz und Fluch“.<sup>42</sup> Paulus assoziiert dabei den Gedanken des Kreuzes mit der Todesart Jesu Christi,<sup>43</sup> indem er den Fluch mit Jesus Christus identifiziert (γενόμενος κατάρα). Die negative Qualifizierung des Gesetzes überträgt Paulus fernerhin auf den Fluch, so dass in der paulinischen Konzeption der Fluchgedanke, der in Dtn 21,22f allein an der Kreuzigung als Hinrichtungsart hing, nunmehr auf das gesamte Gesetz ausgeweitet wird, wobei vorausgesetzt wird, dass das Gesetz alle Menschen verflucht.

Eingebettet in die paulinische Soteriologie zieht Paulus daraus schließlich den Schluss, dass die Glaubenden vom Fluch des Gesetzes befreit sind, weil Christus diesen stellvertretend für sie übernimmt. Indem Paulus Christus zum Fluch werden lässt, entfernt er die Fluchperspektive des Gesetzes aus der Soteriologie und öffnet umgekehrt die Möglichkeit für alle Menschen aus den Völkern, am Segen Abrahams zu partizipieren (V.14). Dem Fluch des Gesetzes entgegen wird der soteriologische Loskauf durch Jesus Christus gesetzt,<sup>44</sup> d.h. letztlich die Befreiung von den Forderungen des Gesetzes und seiner verfluchenden Wirkung gegenüber den Menschen.<sup>45</sup> Die neue paulinische Kategorie, die den Unterschied macht, ist der Glaube.

<sup>38</sup> Zum Land als Eigentum Jahwes vgl. Lohfink, Kerygmata (ohne dass ich seiner Schichtenanalyse in allen Teilen zustimme); vgl. Weinfeld, Deuteronomy 341–343.

<sup>39</sup> Vgl. Nielsen, Deuteronomium 208.

<sup>40</sup> Nach Rose, 5. Mose 133, bezeichnet dies ein „negatives Tabu ... , das sich nicht mit dem Jahwe-Glauben verträgt“. Seine Tragweite geht allerdings weit über diesen Glauben hinaus, insofern es als „Total-Fluch“ die „Fundamentalordnung“ berührt, „die alle Götter aller Völker gemeinsam garantieren“.

<sup>41</sup> Zur Differenz in der etwas abgeschwächten Bedeutung gegenüber *κακατηραμένος* in LXX vgl. Longenecker, Galatians 122.

<sup>42</sup> So Rose, 5. Mose 136.

<sup>43</sup> Vgl. Dunn, Epistle 177; Martyn, Galatians 319; Herzer, Passion 289.

<sup>44</sup> Loskauf im Sinn von „to deliver from slavery ... the authority of malignant power“, vgl. Martyn, Galatians 317. Stärker theologisch argumentiert Mußner, Galaterbrief 232f: das Verb *ἐξαγοράζω* gebraucht Paulus im Sinn von abgelden, befreien, erlösen. Beide Bedeutungsvarianten sind in dem Terminus präsent.

<sup>45</sup> Vgl. Martyn, Galatians 321.

Gemessen an den unmittelbar zuvor ausgewählten Zitaten kommt es dann überraschend, dass Paulus nunmehr im Folgenden in V.14 wieder auf Abraham zu sprechen kommt, der in den Referenztexten der letzten vier Zitate gar kein Thema war. Paulus holt ihn hier in seine Argumentation, mit der er in V.8 gestartet hat, zurück und verbindet damit in dem Satzgefüge V.13f Abraham mit der paulinischen Qualifikation des Gesetzes und der soteriologischen Zielsetzung der Rettung der Menschen, wie sie im Segen Abrahams angelegt ist und im Kreuzestod Jesu Christi realisiert wird (vgl. 3,24b, s.u.). Wichtig für Paulus sind dabei die Stichworte Verheißung (ἐπαγγελία) und Völker (τὰ ἔθνη), mit denen er die Geltung Abrahams aufgrund der soteriologischen Verknüpfung neu interpretiert (V.14). Als vermittelnde Instanz der Verheißung tritt zudem in V.14 der Geist hinzu (ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος), der den Glaubenden von Gott gegeben wird (λάβωμεν; vgl. 5,5).

Gen 22,18 rezipiert in Gal 3,16

Gen 22,17f	Gal 3,16
<p><sup>17</sup> ἢ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, καὶ κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων·  <sup>18</sup> καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, ἀνθ' ὧν ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς.</p>	<p>τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός.</p>
<p><sup>17</sup> Wahrlich werde ich dich mit meinem Segen segnen und ich werde deine Nachkommenschaft zahlreichst machen, wie die Sterne des Himmels und den Sand am Meeresstrand, und deine Nachkommenschaft wird die Städte der Feinde als Besitz bekommen.  <sup>18</sup> Und in deiner Nachkommenschaft werden alle Volksstämme der Erde gesegnet werden, dafür, dass du auf meine Stimme gehört hast.</p>	<p>Nun sind die Verheißungen Abraham zugesagt und seinem Nachkommen. Es heißt nicht: »und den Nachkommen«, als wären viele gemeint, sondern es gilt einem: »und deinem Nachkommen«, welcher ist Christus.</p>

Die Szene der Opferung Isaaks durch Abraham (Gen 22) erfährt in V.17f durch die Nachkommenverheißung eine Bestätigung, die als Teil einer redaktionsgeschichtlichen Erläuterung (V.15–18) zu verstehen ist.<sup>46</sup> In Rezeption von Gen 12,1–3 wird Abraham erneut von Gott gesegnet; der Segen gilt ihm und seinen Nachkommen aus allen Völ-

<sup>46</sup> Vgl. z.B. für den Forschungskonsens Westermann, Genesis 445.

kern, soweit sie sich seinem Weg der Gottesverehrung anschließen. Ferner wird in Rezeption von Gen 15,5 Abraham erneut eine zahlreiche Nachkommenschaft verheißen, die mit der Anzahl der Sterne am Himmel (Gen 15,5; 22,17; 26,4) und der Zahl von Sandkörnern am Strand (Gen 22,17) verglichen wird.

Auf diese Nachkommenverheißung bezieht sich Paulus in Gal 3,16. Allerdings definiert er nunmehr neu, wer unter den Nachkommen Abrahams zu verstehen ist. Während in den vorhergehenden Versen in Gal 3 der Segen Abrahams allen Menschen galt und sie somit als Gesegnete zu Abrahams Nachkommen werden, spitzt Paulus jetzt anders zu, dass es nur auf einen relevanten Nachkommen ankommt: Jesus Christus.<sup>47</sup> Vergleicht man den griechischen Wortlaut in Gal 3,16 mit der LXX, die Paulus wahrscheinlich als Vorlage gedient hat, so ist der von Paulus beschrittene exegetische Weg nicht so fernliegend, da in beiden Textstellen ein Singular (τῷ σπέρματί σου) verwendet ist. Allerdings ist der Singular in LXX als Kollektivplural im Sinn von Nachkommenschaft gemeint,<sup>48</sup> während Paulus den Singular wörtlich nimmt und ihn auf eine einzelne Person bezieht. Durch diese Identifikation des einen Nachkommens Abrahams mit Christus erreicht Paulus mittels eines Zeiträfers eine Unmittelbarkeit in der genealogischen Linie von Abraham zu Christus. Zur unmittelbaren genealogischen Anknüpfung führt Paulus den Begriff der Verheißung (ἐπαγγελία) ein, durch die eine Zeitbrücke von Abraham zu Christus geschlagen wird, die im Folgenden noch weiter relevant werden wird.

Dieser Zeiträfer dient Paulus dazu, die Zeit zwischen Abraham und Jesus Christus als abschätzig bewertete Zwischenzeit auszublenden. In einer weiteren innovativen Identifikation setzt Paulus diesen Zeitabschnitt der Geschichte mit der Epoche gleich, in der das mosaische Gesetz in Geltung war, wie er im Folgenden ausführt. Das Überspringen dieser Epoche sieht Paulus deswegen als gerechtfertigt an, weil sie an der negativen Qualifikation des Gesetzes partizipiert (3,19.23–25).

Mit dieser Interpretation, die Paulus – wie aufgezeigt – durch *Reduktion* des alttestamentlichen Inhalts und *Kombination* mit anderen Referenztexten erreicht, hat er Abraham in gewisser Weise aus der traditionellen früh-jüdischen Heilsgeschichte Israels herausgeholt. Paulus gelangt zu seiner Neuinterpretation des Erzvaters, indem er durch die Auswahl und Anordnung der atl. Zitate die Geltung der Nachkommenverheißung vom mosaischen Gesetz samt dessen ethnischer Verknüpfung löst und sie stattdessen mit der christologischen Soteriologie verbindet. Ein zentraler Aspekt ist dabei der Gedanke der nunmehr neu ausgerichteten Verheißung, den Paulus im weiteren Verlauf des Kapitels weiter ausführt.

<sup>47</sup> Nach Martyn, Galatians 340, verwendet Paulus Gen 22,18 als eine messianische Prophetie.

<sup>48</sup> Vgl. Barrett, Allegory 160; Martyn, Galatians 340.

### 3. ERBSCHAFT UND VERHEIßUNG ALS INTERPRETATIONSSCHLÜSSEL

Wie gesehen, läuft das Konglomerat an AT-Zitaten auf das Stichwort der Erbschaft (κληρονομία) hinaus, die Paulus in seiner historischen Deutung mit Abraham (3,16.18.26), aber soteriologisch mit Jesus Christus (3,13f.16.22.24.26–29) verknüpft und ihr dabei einen neuen Zielpunkt zuweist. In Gal 3,15–29 führt Paulus die vorhergehenden Aussagen fort, indem er weiter das Gesetz von der Verheißung (ἐπαγγελία) abhebt (3,19.23–25). In mehreren Argumentationsgängen – die hier nicht im Einzelnen vorgeführt werden können<sup>49</sup> – verknüpft Paulus Gedanken zu den dominierenden Stichworten Verheißung (3,14.16.17.18.19.21.22.29), Erbschaft bzw. Erbe (3,18.29), Nachkommen (3,16.19.29; vgl. V.26), Gerechtigkeit (3,21.24) und Glauben (3,22.23.24.26) miteinander.

Mit den theologisch-soteriologisch interpretierten Stichworten stellt Paulus eine Kette auf: Verheißung, die zur Gerechtigkeit führt – Glaube als Annahme der Verheißung – das bedeutet im Ergebnis, Kind und Erbe zu sein – Zielpunkt ist Christus.<sup>50</sup> Die Verbindung zwischen Abraham und Christus wird dabei durch die zentralen Begriffe κληρονομία und ἐπαγγελία (3,18) hergestellt.<sup>51</sup> Den Zielpunkt der Verheißung, die Abraham empfangen hat, bestimmt Paulus in Christus. Die Menschen, denen die Verheißung gilt, sind darin durch Glauben und Gerechtigkeit eingebunden, was wiederum an Christus soteriologisch zurückgebunden ist. Durch Annahme dieses Heilszusammenhangs wird die Erbschaft wirksam. Damit erfolgt bei Paulus eine Neukonstituierung der Glaubenden durch die Annahme der Verheißung, woraufhin sie zu Erben werden.<sup>52</sup>

Das Heilsangebot Gottes, das allen Menschen gilt, wird ihnen ausgehend von der Verheißung an Abraham unterbreitet. Relevanz erhält es aber erst dann, wenn es zur Realisierung durch den Glauben und damit zur Annahme des soteriologischen Heilsangebotes durch Christus kommt (3,22b). Mit dem Stichwort Glauben greift Paulus zurück auf seine Abrahaminterpretation in Gal 3,11 mit ihrer Rezeption des Themas von Glauben und Gerechtigkeit aus Hab 2,4. Was Paulus zuvor noch nicht so pointiert ausgeführt hatte, wird nunmehr über die theologischen Stichworte eingeholt. Der soteriologische Aspekt der Rechtfertigung des Menschen durch Gott kommt im passivum divinum von 3,24b zur Sprache: ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν (vgl. 3,13, s.o.).

Während schon ein Rückbezug auf Abraham ein Angebot zur Partizipation an der Erbschaft beinhaltet (3,18), wird dieses Angebot vollgültig erst durch die Annahme

<sup>49</sup> Vgl. weiter Hansen, Abraham.

<sup>50</sup> Ähnlich Dunn, Epistle 168: Abrahams Gerechtigkeit – Glauben – Nachkommen; als zweite Kette ordnet er dazu Abrahams Segen – Glauben – Völker zu.

<sup>51</sup> Vgl. Dunn, Epistle 185f.

<sup>52</sup> Vgl. Feldmeier, Monotheismus 312.

im Glauben realisiert.<sup>53</sup> Der Glaube ist dabei nach Paulus als Glaube an Jesus Christus zu verstehen, wobei dies zugleich als Nachahmung des Glaubens Abrahams kontextualisiert wird. Um diesen Gedanken der Annahme des Glaubens weiterzuführen, nimmt Paulus zur Präzisierung eine terminologische Variation vor. Die Annahme durch den Glauben macht Menschen zu „Kindern Gottes“ (υἱοὶ θεοῦ, 3,26). Diese Zugehörigkeit zu Gott, die durch die Zugehörigkeit zu Christus erreicht wird, hat dann aber Rückwirkungen auf die Zugehörigkeit zu Abraham, da sie impliziert, zugleich zu den „Nachkommen Abrahams“ (τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα, vgl. in terminologischer Variation mit Bezug auf den Glauben 3,7: οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ) zu gehören. Das Verbindungsglied in der Nachkommenschaft zwischen Abraham und Christus besteht im Glauben (3,7.26) oder, umgekehrt gewendet, im Zuspruch der Rechtfertigung durch Gott.<sup>54</sup>

Die Schlussfolgerung gipfelt bei Paulus dann in den zentralen Stichworten, mit denen er die Wirksamkeit Abrahams für die Völkerwelt interpretiert: κληρονομία und ἐπαγγελία. Paulus hält fest, dass die durch ihren Glauben und ihre Rückbindung an Abraham so Qualifizierten „Erben nach der Verheißung“ (κατ’ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι) sind (3,29). Damit verbindet Paulus den Anspruch, dass die geistliche Erbschaft Abrahams denen zusteht, die dem Heilsangebot Christi folgen und dieses im Glauben annehmen (vgl. 3,14: ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως). Durch die Zugehörigkeit zu Christus wird die Verheißung Abrahams auf die Völkerwelt ausgeweitet und damit die Frage der Erbschaft neu bewertet. Für Paulus wird im Glauben die Erbschaft Abrahams, wie sie ihm seinerzeit verkündet war, schließlich realisiert.

#### 4. EIN NACHWORT: PAULUS ALS INNOVATIVER FRÜHJÜDISCHER INTERPRET DER GESTALT ABRAHAMS

Indem Paulus Abraham über die Stichworte κληρονομία und ἐπαγγελία in das Heilsgeschehen Christi einbindet, nimmt er eine neue Interpretation des Erzvaters vor, mit der er sich von der gesamten frühjüdischen Exegese unterscheidet.

In gewisser Weise nimmt Paulus damit zugleich eine Neuinterpretation der Nachkommenverheißung vor, auch wenn das Stichwort selbst nicht fällt. Nachkommen sind nach Paulus nunmehr die Menschen aus allen Völkern, die an Christus glauben. Paulus legt dabei allerdings weniger Wert auf den Begriff Nachkommen, auch wenn er diesen verwendet; vielmehr spricht Paulus von Erben. Das theologisch bestimmte Erbschaftsmodell ersetzt damit letztlich die lineare Genealogie des Erzvaters im Volk

<sup>53</sup> Vgl. Dunn, *Epistle* 199, der allerdings von eschatologischer Realisierung in Christus spricht.

<sup>54</sup> Vgl. weiter Trick, *Abrahamic Descent*.



Israel. Zugleich weitet Paulus die Zielgruppe aus.<sup>55</sup> Die unbegrenzte Anzahl der Nachkommen aus Gen („Sand am Meer“, „Sterne am Himmel“) wird zur (erwarteten großen) Menge der Christus-Glaubenden aus allen Völkern, die von ihrer Bindung an Christus soteriologisch bestimmt sind und von daher auch ihre Identität erhalten.<sup>56</sup>

Damit nimmt Paulus eine Auswahl in der Rezeption der an Abraham haftenden Aspekte aus dem AT vor. Unberücksichtigt bleiben seine Wanderschaft, der Neuanfang im fremden Land wie das Thema des Fremdseins im Land an sich. Ferner lässt Paulus die Charakterisierung Abrahams als „Freund Gottes“ bzw. wörtlich „Geliebter Gottes“ aus Jes 41,8; 2Chr 20,7 aus, obwohl dies seiner Argumentation durchaus nützlich hätte sein können. Außerdem zeigt Paulus an der Frage der Beschneidung Abrahams in Gal kein Interesse<sup>57</sup> (anders in der Abrahamrezeption in Röm 4,11f); dies ist insofern überraschend, als das Thema der Beschneidung bzw. der Freiheit von der Beschneidung mit zu einem relevanten Kriterium im Konflikt mit den judenchristlichen Gegnern im Gal wird (vgl. Gal 2,3; 5,2f.6.11; 6,12–15).

Zudem leistet Paulus eine andere Rezeption Abrahams, als sie im Frühjudentum vorliegt, wie es der Beitrag von Erik Eynikel in diesem Band darlegt.<sup>58</sup> Im Frühjudentum wird in vielfältiger Weise an Abraham angeknüpft, allerdings mit anderen Themen, wo z.B. „Abraham als Urbild der Toratreue Israels“ gilt,<sup>59</sup> wo er ferner als Vater vieler Völker gilt (Jos Ant 1,220–221) und zudem und als Kulturbringer, als Astrologe (Jub 12,16–17) und Erfinder (Jub 11,23–24) dargestellt ist. Ferner wird Abraham das Ideal als Weiser und König zugeschrieben (in Josef und Asenet sowie bei Philo).<sup>60</sup> All diese Aspekte übergeht Paulus in seiner Abraham-Rezeption und betont stattdessen seine Relevanz als Geber von Verheißung und Erbschaft, die auf die Annahme des Heilsangebotes im Glauben an Jesus Christus zielt und darin, wie gesehen, realisiert wird.

## ABSTRACT

In theologisch tiefgreifender Exegese greift Paulus in Gal 3 auf den Erzvater Abraham zurück. In seiner Rezeption lässt er sich methodisch von der kontextuellen frühjüdischen Exegese leiten, insofern er Schriftstellen aus verschiedenen atl. Korpora zitiert und miteinander kombiniert. Durch Reduktion und Kombination entwickelt Paulus dabei eine eigenständige Interpretation der Gestalt Abraham. Darin weicht er allerdings dann doch erheblich von der frühjüdischen Rezeption des Erzvaters ab, die an anderen Merkmalen wie z.B. Nachkommenschaft

<sup>55</sup> Vgl. dazu auch Neubrand, Abraham Vater; Neubrand, Abraham Identitätsfigur.

<sup>56</sup> Zur neuen Identität vgl. auch Longenecker, Triumph.

<sup>57</sup> Anders liest Lührmann, Brief 61, das Thema der Beschneidung in Gal 3 mit ein.

<sup>58</sup> Vgl. Eynikel in diesem Band.

<sup>59</sup> So mit Ego, Abraham.

<sup>60</sup> Vgl. die Belege im Einzelnen bei Hieke, Abraham.

oder Gesetzestreue interessiert war. Paulus erkennt in Abraham demgegenüber eine Glaubensfigur, die in Annahme der Verheißung Gottes zum exemplarischen Vorgänger im Glauben wird. Insofern Abraham nicht nur für das Volk Israel zum Vater des Glaubens wird, sondern auch für Menschen aus anderen Völkern, betrachtet Paulus ihn als Fundament der Erbschaft Gottes, denen Menschen Abraham im Glauben an Jesus Christus nachfolgen.

Key terms: Gal, Abraham, Identität, Erbschaft, Nachkommenverheißung, Glaube, Gesetz, Fluch, Kreuz, Verheißung, Septuaginta, Jesus Christus, Soteriologie, Rechtfertigung

### LITERATUR

- Barrett, Charles Kingsley, *The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians*, in: Charles Kingsley Barrett, *Essays on Paul* (London: SPCK 1982), 154–170.
- Dunn, James D.G., *The Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentary; London: Hendrickson Peabody, Massachusetts, 1993).
- Ego, Beate, Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes, in: Friedrich Avemarie und Helmut Lichtenberger (Hgg.), *Bund und Tora* (WUNT 92; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996), 25–40.
- Esler, Philip F., *Galatians* (London: Routledge 1998).
- Feldmeier, Reinhard, Monotheismus und Christologie, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 309–314.
- Frey, Jörg, Die religiöse Prägung: Weisheit, Apokalyptik, Schriftauslegung, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 59–66.
- Hansen, Günther Christian, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNT 29; Sheffield: JSOT Press, 1989).
- Herzer, Jens, Passion und Auferstehung Jesu Christi, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 285–294.
- Hieke, Thomas, Abraham: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12288/> (2005; aufgerufen am 19.8.2021).
- Hübner, Hans, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf* (Glaube und Lehre 7; Witten: Luther-Verlag, 1965).
- Hübner, Hans, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie* (FRLANT 119; 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).
- Lohfink, Norbert, Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Norbert Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991), 125–142.
- Longenecker, Bruce W. *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998).
- Longenecker, Richard N., *Galatians* (WBC 41; Grand Rapids, Michigan: Zondervan 1990).
- Lührmann, Dieter, *Der Brief an die Galater* (ZBK.NT 7; Zürich: Theologischer Verlag, 1978).
- Martyn, J. Louis, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 33A; New York et al.: Doubleday 1997).

- Mußner, Franz, *Der Galaterbrief ausgelegt* (HTKNT 9; Freiburg i.Br. u.a.: Herder 1974).
- Neubrand, Maria, *Abraham, Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4* (fzb 85; Würzburg: Echter, 1997).
- Neubrand, Maria, *Abraham – Identitätsfigur für Juden und Nichtjuden. Zur Rezeption Abrahams im Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019).
- Nielsen, Eduard, *Deuteronomium* (HAT I/6; Tübingen: Mohr Siebeck 1995).
- Noth, Martin, *Das 3. Buch Mose Leviticus übersetzt und erklärt* (ATD 6; 4. Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978).
- Perlitt, Lothar, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja übersetzt und erklärt* (ATD 25,1; Vandenhoeck & Ruprecht 2004).
- Rohde, Joachim, *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHKNT 9; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1989).
- Rose, Martin, *5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12–25, Einführung und Gesetze* (ZBK.AT 5.1; Zürich: Theologischer Verlag 1994).
- Rose, Martin, *5. Mose. Teilband 2: 5. Mose 1–11 und 26–34, Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus* (ZBK.AT 5.2; Zürich: Theologischer Verlag 1994).
- Trick, Bradley R., *Abrahamic Descent, Testamentary Adoption, and the Law in Galatians. Differentiating Abraham's Sons, Seed, and Children of Promise* (NT.Sup 169; Leiden u.a.: Brill, 2016).
- Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomical School* (Oxford: Clarendon Press 1972).
- Westermann, Claus, *Genesis 2. Teilband Genesis 12–36* (BK.AT I/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981).
- Wisdom, Jeffrey R., *Blessing for the Nations and the Curse of the Law. Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal 3.8–10* (WUNT 133; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).
- Wolter, Michael, *Gesetz/Werke des Gesetzes*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 358–362.



Michael LABAHN

## ZUR FREIHEIT BEFREIT

### WEITE UND GRENZE DER FREIHEIT BEI PAULUS IM GALATERBRIEF

---

#### I. EINFÜHRUNG

##### 1.1. „FREIHEIT“ – ZWISCHEN AUTONOMIE UND VERANTWORTUNG

Freiheit, so könnte man formulieren, bedeutet nichts anderes, als dass es nichts mehr zu verlieren gibt – „Freedom is just another word for nothing left to loose“<sup>1</sup> („Me and Bobby McGee“) – tatsächlich ist Freiheit für Menschen bis in die Gegenwart hinein eine Sehnsucht, für die sie alles einsetzen, ihr Eigentum, körperliche Unversehrtheit, Bewegungsfreiheit und sogar das Leben. „Freiheit“ beschreibt ein existentielles menschliches Bedürfnis, weil ihre Offenheit und Weite erst umfassende Lebensqualität und Selbstentfaltung, also geradezu eine „heilvolle“ Existenz ermöglicht – andererseits entsteht die Gefahr, dass sich Menschen im Kampf um Freiheit verlieren und das notwendige Bestreben nach Freiheit zu neuen Abhängigkeiten und Unfreiheiten führt.<sup>2</sup> Dennoch können Offenheit und Weite als eine Bindungslosigkeit (im negativen Sinn) empfunden werden, in der alles, was wichtig ist, verloren geht.

Entsprechend ist Freiheit bereits in der Antike<sup>3</sup> wie in der Gegenwart ein schillerner und vielschichtiger Begriff, der in politischer, sozialer wie auch in philosophischer und religiöser Hinsicht unterschiedlich definiert wird. So ist denn auch in der bisweilen verzweifelten Suche des 21. Jahrhunderts nach den gemeinsamen Werten Europas „Freiheit“ eines der wohl konsensfähigsten gemeinsamen Grundaxiome, obgleich die Diskursteilnehmer\*innen sie auf der praktisch-politischen und gesellschaftlichen Ebene unterschiedlich, ja kontrovers bestimmen.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Geschrieben 1969 von Kris Kristoffersen; zur Entstehungs- und Aufnahmegeschichte vgl. „Me and Bobby McGee“.

<sup>2</sup> Vgl. Weder, „Normativität,“ 133f.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Forschner, *Ethik*, 104–113 (Stoa); Niederwimmer, *Begriff*, 1–68; Pohlenz, *Freiheit*; Nestle, *Eleutheria*; Vollenweider, *Freiheit*, 23–197; Wirszubski, *Libertas*; s.a. Epiktet, *Freiheit?*.

<sup>4</sup> Zu Einordnung, Bedeutung und Bewertung des Freiheitsdiskurses vgl. aus der umfangreichen Literatur z.B. *Freiheit. Vom Wert der Autonomie* (hg. v. Sedmak); *Freiheit. Begründung und Entfaltung* (hg. v. Thurner). Aus theologischer Perspektive z.B. auch *Freiheit* (hg. v. Laube).

Als wichtige Rahmenstellung der Bestimmung von Freiheit gilt das Ringen zwischen *Autonomie* als Unbeschränktheit menschlicher Existenz und die der Freiheit innewohnenden *Verantwortlichkeit* für den sozialen und politischen Organismus des menschlichen Miteinanders. Wie umstritten die politische Gestaltung von Freiheit zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Verantwortung ist, haben die gesellschaftlichen Diskurse in der vergangenen Dekade angesichts von Terrorgefahr oder des pandemischen Geschehens gezeigt – vor diesem großen Horizont geht es hier um einen kleinen literarisch-theologischen Beitrag zu Funktion und Inhalt des Freiheitsbegriffs bei Paulus.

## 1.2. AKZENTE AUS DER FORSCHUNG

Die Untersuchung des paulinischen Freiheitsbegriffs, insbesondere im Galaterbrief, hat in der Forschung großes Interesse gefunden, wobei vor allem der theologische, weniger der in dieser Studie verfolgte literarisch-strukturelle Ansatz eine Rolle spielen.<sup>5</sup> Ein paar wenige Akzentsetzungen, in die sich meine Studie einfügt, seien genannt. Friedrich Wilhelm Horn formuliert in seinem Beitrag „Vom Missbrauch, von der Missdeutung und vom Bewahren der Freiheit“ das paradoxe Konzept der Freiheit bei Paulus, in dem die Befreiung „gleichzeitig als neues Sklavenverhältnis in Bezug auf Christus“ zu verstehen ist.<sup>6</sup>

In der Tat ist der Brief des Paulus ein kontroverses Schreiben, in dem Paulus seine theologischen Einsichten mit allen Mitteln der Rhetorik durchzusetzen sucht – wenn man so will, begrenzt der Schreiber die Freiheit seiner Adressaten und Adressatinnen durch seine theologischen Akzentsetzungen, die gerade keine andere Predigt neben sich gelten lassen: Gal 1,6f. Kann man später in Gal 5,1 den Spitzensatz „Zur Freiheit hat Christus uns befreit“ (Τῇ ἐλευθερίᾳ ἣμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν) geradezu als einen Leitbegriff des Briefes an die Galater bezeichnen,<sup>7</sup> so gewinnt Paulus diese Freiheit nicht in einem offenen Diskurs, sondern in der Gebundenheit an seine Predigt des Evangeliums Christi (ὁ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ), dem die Christen ihre Freiheit verdanken. Wollte man also aus dieser Rhetorik bereits Rückschlüsse auf das von Paulus vertretene Konzept der Freiheit erhalten, so hat Freiheit tatsächlich mit Gebundenheit zu tun; das Verhältnis dieser Pole muss die literarische Frage nach dem Verhältnis von Freiheit zu ihrer Offenheit, Gebundenheit und Verantwortlichkeit im Verständnis des Paulus stellen.

<sup>5</sup> Zur Forschung z.B. Coppins, *Interpretation*; Jones, „Freiheit“, 11–18.

<sup>6</sup> Horn, „Missbrauch“, 81 (Horn, „Freiheit“, 54, stellt in dieser paradoxen Polarität Paulus als „Theologe[n] der Freiheit“ vor); ähnlich Esler, *Galatians*, 223: der Liebesdienst ist eine in der Freiheit eingeschlossene „form of slavery“. Auch Söding, „Freiheit“, 67, betont den „Gehorsam gegen Gott“ und den „Dienst in der Kirche“. Kritisch zu Konzepten von Freiheit als einer „neuen gehorsamen Hörigkeit“ Schürmann, „Freiheitsbotschaft“, 220.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. pointiert Dunn, *Epistle*, 260: „Freedom is the leitmotiv of the letter.“ S.a. Martyn, *Galatians*, 196: „Freedom ... is a very large part of the message of the letter taken as a whole“.

Einen anderen Akzent setzt Franz Mussner in seiner etwas älteren Studie „Theologie der Freiheit nach Paulus“, in der Paulus zum „Verkünder der Freiheit schlechthin“ wird.<sup>8</sup> Bezogen auf den Galaterbrief ist die Bezeichnung des Galaterbriefs als „Magna Charta christlicher Freiheit“ durch Samuel Vollenweider.<sup>9</sup> Als „soteriologisches Leitmotiv“ beschreibt Matthias Konrad die paulinische Rede von der Freiheit im Galaterbrief,<sup>10</sup> was der These unserer Studie nahesteht, aber die Frage nach der Gewichtung von Offenheit und Gebundenheit im paulinischen Freiheitsbegriff stellt. Zugleich gilt es, mit dieser freiheitszentrierten Interpretation das vielfach vorgebrachte Verständnis von Freiheit im Galaterbrief als „Freiheit vom Gesetz“ kritisch zu hinterfragen.<sup>11</sup>

F. Stanley Jones arbeitet die „Disparität“ der paulinischen Freiheitsaussagen nicht allein im Blick auf ihre religionsgeschichtlichen Ursprünge, sondern auch im Blick auf ihre inhaltliche Bestimmung heraus.<sup>12</sup> Seine Beobachtung, dass im Galaterbrief – allerdings nicht durchgängig – „Freiheit als Heilsgut“ verstanden wird<sup>13</sup> und dass „rhetorische und polemische Zwecke“ ihre Verwendung bestimmen,<sup>14</sup> wird im Folgenden bestätigt und mit der These der semantischen Freiheitslinie profiliert werden, wobei ein einheitlicheres und weniger polemisches Bild der paulinischen Freiheitstheologie des Galaterbriefs entsteht.

### 1.3. DER SPRACHLICHE BEFUND UND DER METHODISCHE ANSATZ DIESER STUDIE

Die Sprachstatistik unterstreicht, dass Freiheit nicht nur Teil des Spitzensatzes von Gal 5,1 ist, sondern für den gesamten Galaterbrief eine herausragende Rolle spielt.

Sechs der 23 ntl. Belege für das Adjektiv ἐλεύθερος („frei“, „unabhängig“; auch „freisinnig“, „freimütig“, „ehrenhaft“ bis zum Negativen „rücksichtslos“), das auch substantiviert („Freier“) verwendet wird, finden sich im Galaterbrief (Gal 3,28; 4,22.23.26.30.31). Nur der 1 Korin-

<sup>8</sup> Mussner, *Theologie*, 5. Etwas zurückhaltender ist nach Betz, „Concept“, 110, das paulinische Freiheitsdenken „one of the major concepts of his doctrine of salvation“.

<sup>9</sup> Vollenweider, *Freiheit*, 285; s.a. Hübner, *Gesetz*, 116.

<sup>10</sup> Konrad, „Christonomie“, 60.

<sup>11</sup> Pointiert Bultmann, *Theologie*, 341: Durch Christus „haben wir die Freiheit vom Gesetz (Gl 2,4); zu ihr hat er uns befreit (Gl 5,1); zu ihr sind wir ‚berufen‘ (Gl 5,13). Die christliche Gemeinde ist die Gemeinde der Freien, während das Judentum unter der Knechtschaft des Gesetzes steht, wie die Sara-Hagar-Allegorese Gl 4,21–31 ausführt“ (Kursiv im Original gesperrt; ML.). S.a. z.B. Becker, „Brief“, 34: Gegenüber der „Knechtschaft (des Gesetzes)“ ... steht Paulus ein für die „(Gesetzes-) Freiheit, die wir in Christus haben“; Kertelge, „Gesetz“, 185f. und *passim*; Schlier, *Brief*, 72: „Freiheit vom Beschneidungsgebot“. Auch Dautzenberg, „Freiheit“, 75, bezogen auf die aktuelle Auseinandersetzung im Galaterbrief. S.a. die Dokumentation bei Jones, „*Freiheit*“, 76 mit Anm. 64–73 (aaO., 200) und Konrad, „Christonomie“, 65 Anm. 22.

<sup>12</sup> Jones, „*Freiheit*“, 139.

<sup>13</sup> Jones, „*Freiheit*“, 139.

<sup>14</sup> Jones, „*Freiheit*“, 139.

therbrief kommt auf die gleiche Anzahl an Belegen, ist jedoch etwa dreimal länger als der Galaterbrief.<sup>15</sup> Das Substantiv ἐλευθερία („Freiheit“) findet sich viermal im Galaterbrief (2,4; 5,1; 5,13<sup>bis</sup>), womit vier von sieben paulinischen Nachweisen auf diesen Briefentfallen (ansonsten im NT nur Jak 1,25; 2,12; 1 Petr 2,16; 2 Petr 2,19). Das mit vier von sieben Belegen im Römerbrief bevorzugte Verb ἐλευθερώω („befreien“ eines Sklaven, aber auch in übertragen religiöser Bestimmung) kommt in Galaterbrief hingegen nur einmal vor: Gal 5,1. Damit sind 11 der 42 neutestamentlichen Belege des semantischen Feldes ἐλεύθ-<sup>16</sup> im Galaterbrief zu finden, was über ein Viertel ausmacht.<sup>17</sup>

Erkennbar ist die Verteilung der einzelnen Belege über das gesamte Briefkorpus 1,11–5,26 hinweg;<sup>18</sup> 5,1 mag darin eine Scharnierfunktion in der paulinischen Argumentation haben, aber die Freiheitsthematik selbst ist nicht mit einer „Drehscheibenfunktion“ auf den „letzten Teil“ des Briefes zu konzentrieren.<sup>19</sup> Der sprachliche Befund spricht für die These, dass das semantische Feldes ἐλεύθ- eine *semantisch begründete Sinnlinie* erzeugt. Diese fügt sich zur *Kernaussage* des Briefes zusammen,<sup>20</sup> in der Freiheit eine soteriologische Basismetapher in der Kontroverse über die gegnerischen Forderungen wird.

Methodisch werden begriffszentriert die einzelnen Kontexte der ἐλεύθ-Aussagen analysiert<sup>21</sup> und darauf geachtet, wogegen die Freiheitsaussagen votieren und welche positiven Aussagen zu Offenheit und Gebundenheit sie bieten.

## 2. ANALYSEN DER „FREIHEITSTEXTE“ IM GALATERBRIEF

### 2.1. DIE FREIHEIT DER CHRISTEN UND DIE GEFAHR DER VERSKLAVUNG DURCH DIE FALSCHAPOSTEL (GAL 2,1–10)

Nachdem Paulus seine These vom göttlichen Ursprung seiner Evangeliumsverkündigung begründet hat, 1,11–24, folgt die Darstellung des Treffens mit der Gemeinde in Jerusalem, dem so genannten „Apostelkonvent“ (Gal 2,1–10): Paulus als Vertreter der antiochenischen Gemeinde betont, dass auf der Jerusalemer Konferenz sein beschneidungsfreies Christusevangelium mit Ausnahme der Armenkollekte vorbehaltlos aner-

<sup>15</sup> Vgl. die Zählung von Morgenthaler, *Statistik*, 164.

<sup>16</sup> Zu ergänzen ist noch das Substantiv ἀπελευθερος (der „Freigelassene“): 1 Kor 7,22.

<sup>17</sup> Bezogen auf die authentischen Paulusbriefe birgt der Galaterbrief 11 von 27 Belegen; in den Deuteropaulinen sind zwei Belege zu finden: Eph 6,8; Kol 3,11.

<sup>18</sup> So nach der klassischen Gliederung z.B. bei Schnelle, *Einleitung*, 123.

<sup>19</sup> Zu Vollenweider, *Freiheit*, 285.

<sup>20</sup> Sehr klar ist diese Linienführung bereits im Galaterkommentar von Hans Dieter Betz erkannt, aber leider nicht detailliert ausinterpretiert; Betz, *Galatians*, 255: Die Freiheitsaussagen sind „the basic concept underlying Paul’s argument throughout the letter“.

<sup>21</sup> Zur methodischen Prämisse s.a. Vollenweider, „Freiheit“, 394.



kannt wurde (Gal 2,1–3; s.a. 2,6–10). Im Zusammenhang dieser Studie geht es nicht um die historischen Fragen, die sich aus dem Vergleich mit Apg 15,1–34 ergeben,<sup>22</sup> sondern um die paulinische Verbindung zwischen der akuten Problemstellung und ihrem Bezug auf das Freiheitsthema vor dem Hintergrund seiner Erinnerung an die Jerusalemer Ereignisse:

- 4 Aber betreffend der eingedrungenen falschen Brüder,  
 die sich eingeschlichen haben,  
 um die Freiheit auszuspiionieren,  
 die wir in Christus haben,  
 damit sie uns versklaven,  
 5 denen haben wir uns in keinem Augenblick<sup>23</sup> gefügt,  
 so dass die Wahrheit des Evangeliums bei euch Bestand behalte.

Paulus erinnert daran, dass „falsche Brüder“ von außen in Antiochia (Apg 15,1)<sup>24</sup> und auch<sup>25</sup> / oder nur in Jerusalem<sup>26</sup> in die Versammlung eingedrungen sind und somit nicht Teil einer konsensbereiten „ingroup“ waren. Die Bezeichnung „falsche Brüder“ dient in der rhetorischen Abgrenzungsstrategie dazu,<sup>27</sup> Einvernehmen zwischen sich und den aktuellen, als „Brüder“ angeredeten Adressaten\*innen (vgl. Gal 1,11; 3,15; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1.18) zu generieren (2,4a-c).<sup>28</sup> Mit diesem Narrativ schafft Paulus Distanz zu den aktuellen Gegnern in den galatischen Gemeinden, die gemäß diesem plot ebenfalls die geschenkte Freiheit bedrohende Eindringe sind, weil die seinerzeit in Jerusalem bestätigte „Wahrheit des Evangeliums“ dauerhaft und damit auch im aktuellen Konflikt Bestand haben soll (V.5b). An diesem sprachlich expliziten Einstiegspunkt in die Freiheitssemantik wird die gemeinsame Identität von Apostel und Gemeinden(n) durch „Freiheit“ als Identitätsmarker bestimmt (... die Freiheit ..., die *wir* in Christus haben), wohingegen das Konzept der falschen Brüder – damals wie im aktuellen Konflikt – als Versklavung bestimmt wird.

<sup>22</sup> Dazu mit unterschiedlichen Akzenten z.B. Schnelle, *100 Jahre*, 226–238; Koch, *Geschichte*, 223–245.

<sup>23</sup> Textkritisch strittig ist die Lesung οἷς οὐδέ, die bei frühen vor allem im Westen entstandenen Textzeugnissen insbesondere den „Kirchenvätern“ fehlt; mit NA28 halten wir an der Ursprünglichkeit von οἷς οὐδέ fest; anders Jones, „*Freiheit*“, 71f.

<sup>24</sup> Z.B. Schlier, *Brief*, 71; Konradt, „Christonomie“, 66 Anm. 24.

<sup>25</sup> Z.B. Rohde, *Brief*, 82f.

<sup>26</sup> Z.B. Dunn, *Epistle*, 97; Esler, *Galatians*, 74, 132; Hübner, *Gesetz*, 22; Lührmann, *Brief*, 38.

<sup>27</sup> Mit Dunn kann der Anakoluth, ein unvollendeter Satz, als rhetorisches Mittel der Abwertung der Gegner und ihrer Motive gelesen werden: Dunn, *Epistle*, 97.

<sup>28</sup> Vgl. z.B. Aasgaard, „*Brothers and Sisters!*“, 300. 302.; s.a. Esler, *Galatians*, 37–39.

Die „falschen Brüder“ werden wie ein *militärischer* Gegner beschrieben,<sup>29</sup> deren Ziel die Versklavung der Besiegten ist (V.4e). Bedient wird der militärisch-politische Vorstellungsrahmen<sup>30</sup> des Freiheitsbegriffs, was der paulinischen Argumentation zusätzliches Gewicht verleiht. Es wird eine Opposition von *Versklavung* versus *Freiheit* entworfen,<sup>31</sup> die für das Freiheitskonzept und die von Paulus ausgeführte *semantische Linie* im Galaterbrief entscheidend ist,<sup>32</sup> da sie Befreiung aus der Versklavung der Sünde (1,4; dazu später) und andererseits die Gefahr durch die Annahme der gegnerischen Position und schließlich der Selbstversklavung (5,13–15) bedenkt. Ausspioniert werden im Krieg Städte, so dass das militärisch-politische Bildprogramm quasi die „christliche Gemeinde ... als Polis, deren Eleutheria zum Zweck der Versklavung ... „auspioniert wird“, verstehen lässt.<sup>33</sup>

Vor diesem Kontext gehört die paulinische Argumentation mit dem Freiheitsbegriff in den Konflikt des Galaterbriefs, ist allerdings nicht allein aus der Polemik heraus zu begreifen. So geschieht es dann, wenn der Freiheitsbegriff als „Freiheit vom Gesetz“ bestimmt wird.<sup>34</sup> Der Begriff νόμος begegnet erst ab Gal 2,16 und ist in Gal 2,4 nicht einzuspielen.<sup>35</sup> In Gal 2,4c-e wird Freiheit vielmehr grundsätzlich als die „in Christus“ geschenkte<sup>36</sup> und somit als Heilsexistenz der Christen (ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) bestimmt.<sup>37</sup> Solche Freiheit ist also „ein Phänomen, das in und von der Beziehung zum Christus lebt“. <sup>38</sup> Folglich ist Freiheit in der semantischen Sinnachse des Galaterbriefes ein soteriologischer Grundbegriff.<sup>39</sup> Sie ist nicht jenseits der personalen (und räumlichen) Christusbestimmung denkbar, wodurch ihr Ursprung und ihre Lebensweise (Liebe: 5,13; dazu unten mehr) zur Bestimmung dieser Freiheit gehören (und insofern

<sup>29</sup> Vgl. z.B. Jones, „*Freiheit*“, 75.

<sup>30</sup> Zum militärischen Hintergrund und Sprachgebrauch vgl. die Dokumentation bei Betz, *Galatians*, 90 mit Anm. 305–306.

<sup>31</sup> Die Opposition von Freiheit und Knechtschaft kann als Erinnerung an das grundlegende Befreiungsereignis im kulturellen Gedächtnis Israel, dem Exodus aus Ägypten, gelesen werden; so z.B. Ciampa, *Presence*, 140–142. Dies vornehmlich am Freiheitsbegriff festzumachen, reicht nicht; direkte Referenzen auf diese Befreiungserzählung fehlen m.E. in Gal 2,4 oder der gesamten semantischen Sinnlinie.

<sup>32</sup> Betont bei Jones, „*Freiheit*“, 70, der daher die semantische Opposition δουλ- in seine Untersuchung des Freiheitsbegriffs im Galaterbrief einbezieht.

<sup>33</sup> Vollenweider, *Freiheit*, 299.

<sup>34</sup> S.o. Anm. 11.

<sup>35</sup> S.a. Jones, „*Freiheit*“, 76–79; zur Kritik s.a. Konradt, *Christonomie*,“ 65–70; Horn, „*Freiheit*“, 50f.

<sup>36</sup> S.a. Ciampa, *Presence*, 138.

<sup>37</sup> S.a. Konradt, „*Christonomie*“, 66.

<sup>38</sup> Weder, „*Normativität*“, 131.

<sup>39</sup> S.a. Dautzenberg, „*Freiheit*“, 73: „christliches Heilsgut“. So bezieht beispielsweise Hans Dieter Betz Freiheit auf den „indicative of salvation“: *Galatians*, 91.

nur uneigentlich als Dienen bezeichnet werden können: 5,13c).<sup>40</sup> Das präsentische Verb ἔχομεν weist auf die bleibende Gabe des Heils an den Einzelnen hin: die Freiheit verdankt sich dem Christus und wird jedem Einzelnen geschenkt, so dass sie sein Leben bestimmt. Gottes Macht im Christus erhält die Freiheit, in die Gott hereinruft (5,13a), wobei der Christus zugleich die Norm dieser Freiheit (6,2) ist – jenseits des Christusbezuges ist Freiheit für Paulus nicht denkbar. Die *Freiheit ist damit eine auf das Sein in Christus bezogene Beschreibung des Heils des paulinischen Evangeliums*<sup>41</sup> und so dem Konflikt voraus, denn eine Antwort auf den Konflikt.

Aufgrund der semantischen Konzentration auf den Stamm ἐλευθ- ist ein Text bisher nicht besprochen worden, der sachlich zur semantischen Sinnlinie gehört bzw. sie vorbereitet, *Gal 1,4*,<sup>42</sup> wo das Verb ἐξαιρέω verwendet wird. Im ausgeführten Gnadenwunsch des paulinischen Briefpräskripts heißt es:

Der (sc. Jesus Christus) sich selbst für unsere Sünden hingegeben hat,  
so dass er uns befreie aus dieser gegenwärtigen bösen Welt (ὅπως ἐξέληται  
ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ)  
nach dem Willen unseres Gottes und Vaters.

Das Verb ἐξαιρέω bedeutet im Medium „sich heraus- / weg-nehmen“, aber eben auch „retten“ und „befreien“.<sup>43</sup> Die Dahingabeformel („für unsere Sünden“; vgl. Röm 4,6.8; 14,15; Gal 2,20 u.ö.) und die Präposition ἐκ zeigen den soteriologischen Zielpunkt an. Es geht bei diesem sonst nicht von Paulus verwendeten Verb<sup>44</sup> um Befreiung.<sup>45</sup> Wenn Jürgen Becker in diesem Zusammenhang die „Freiheit vom Gesetz“ angesprochen findet,<sup>46</sup> so hat er die Fokussierung

<sup>40</sup> Vgl. Weder, „Normativität“, 132.

<sup>41</sup> Vgl. Dunn, *Epistle*, 261: „Freedom‘ had been the word which encapsulated the gospel for Paul in ii.4“.

<sup>42</sup> S.a. Martyn, *Galatians*, 196.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu die einschlägigen Lexika. Dunn, *Epistle*, 55, weist diese Bedeutung, er übersetzt „release from enemies and troubles“, insbesondere der LXX zu; bei Muraoka, *Lexicon*, 244, wird für das mediale ἐξαιρέω dagegen die Bedeutung „to free, rescue“ betont; ähnlich Lust, Eynikel, Hauspie, *Lexicon*, 209: „to set free, to deliver, to rescue“.

<sup>44</sup> Möglicherweise ein Hinweis zur Verwendung von Tradition (so Dunn, *Epistle*, 55) und ein Grund, warum das semantische Feld ἐλευθ- nicht verwendet wird; meist wird jedoch die Formulierung 1,4b Paulus zugeschrieben.

<sup>45</sup> Vgl. z.B. Mussner, *Galaterbrief*, 51: „Befreiung des Menschen“. Hübner, *Gesetz*, 35f., hebt ebenfalls die Befreiungsbotschaft heraus und verankert sie in der Missionspredigt des Apostels in Galatien „als Befreiung von der Furcht vor den Weltelementen“.

<sup>46</sup> Becker, „Brief“, 20. Auch Vollenweider, *Freiheit*, 309, versteht das Freiheitskonzept des Galaterbriefs „im Verhältnis zum Gesetz“. Dabei ist für ihn die Befreiung nicht auf das Sinaigesetz bezogen, sondern dies zeige „paradigmatisch auf, was es heißt, unter die ‚Weltmächte‘ überhaupt versklavt zu sein“; s.a. Schlier, *Brief*, 33f. Dieses Verständnis gibt die Befreiungserfahrung, die Paulus in 1,4 anspricht, wieder, bezieht sie jedoch nicht primär auf das Verhältnis zum Gesetz, sondern auf den anthropologisch umfangreicheren Zusammenhang der „durch die Sünde verursachten Folgen des

auf die Freiheitssemantik<sup>47</sup> treffend erfasst, beschränkt jedoch die Heilszusage auf die noch unerwähnte Problematik des Gesetzes. Plakativ zeichnet Paulus hier in einem apokalyptischen Vorstellungsrahmen die durch Christus gewirkte Freiheit aus der bösen, d.h. von Sünde und Tod beherrschten Welt<sup>48</sup> als Heils- und Lebensraum, der den Christen durch das Erlösungshandeln des Christus zugesprochen ist – eine Freiheit als Heilsgabe, die es vor dem Streitpunkt des Briefes nicht aufzugeben gilt. So verstanden bereitet Gal 1,4 die Aussagen von 2,4f. vor und bewährt die vorgelegte Deutung.

In der polemischen Rhetorik zwischen Abgrenzung und Konsensbildung ist von Freiheit zugleich als einer gegen gegnerische Angriffe zu bewährenden und bewahrenden Existenz in Christus gesprochen. Im ἔχομεν ist die Existenz in Freiheit als aktiv gelebte eingeschlossen. Obgleich es auf der Kommunikationsebene zwischen Schreiber und Empfängern um die Freiheit von der Verpflichtung zur Beschneidung und dem Halten weiterer kultischer Gebote, wohl von Kalendervorschriften, geht,<sup>49</sup> formuliert Paulus in grundsätzlicher Sprache. Mit jeglichem Kompromiss in Bezug auf die Beschneidung und das Gesetz steht die durch den Christus ermöglichte Freiheit auf dem Spiel, wobei die Alternative als eine Sklavenexistenz beschrieben wird, die dem Wegführen der Gefangenen nach einem verlorenen Krieg entspricht. Die freiheitssemantische Achse des Galaterbriefes antwortet auf den Konflikt, formuliert aber eine über die aktuelle Kontroverse hinausreichende anthropologische Einsicht in die christliche Existenz als Sein in Christus.

Den in Gal 2,4f. formulierten Grundgegensatz von Freiheit und Versklavung wird Paulus in verschiedener Form entfalten; in seiner Bedeutung für die wechselseitige Wertschätzung des „in Christus“ freien Menschen (Gal 3,8; Abschn. 2.2), in einer biblisch begründenden narrativen Deklination von Freiheit (Gal 3,21–31; Abschn. 2.3), in einem Grundsatzstatement zu dem Geschenk und der Aufforderung die Freiheit zu bewahren (Gal 5,1; Abschn. 2,4) und zuletzt in der Konkretisierung des Verhältnisses von Freiheit und Ethik in der Liebe zum Nächsten (Gal 5,13–15; Abschn. 2.5).

## 2.2. MÜNDIGER UND DAMIT FREIER SOHN STATT SKLAVE (GAL 3,28 ALS TEIL DES ABSCHNITTS 3,23–4,7)

Nachdem Paulus den Abrahamssegens auf die glaubenden und vom Fluch des Gesetzes freigekauften Völker als gültiger Verheißung begründet hat (3,5–22), wendet er sich nun direkt an die Gemeinde(n).

---

Gesetzes / der Tora“ (Schnelle, *Paulus*, 593).

<sup>47</sup> S.a. Betz, *Galatians*, 42.

<sup>48</sup> S.a. Dunn, *Epistle*, 56, mit Hinweis auf den apokalyptisch-jüdischen Kontext.

<sup>49</sup> Z.B. Schnelle, *Einleitung*, 149f; s.a. Horn, „Freiheit“, 50.

Dabei ist Gal 3,23–4,7 eine weitere Textpassage,<sup>50</sup> die zeigt, dass eine ausschließlich am semantischen Feld ἐλευθ- orientierte Analyse des paulinischen Freiheitsbegriffs im Galaterbrief an ihre Grenzen gerät – grundsätzlich könnte man sagen, dass die gesamte Argumentation gegen die gegnerische Position auf dem Fundament des Freiheitskonzepts ruht (einschließlich der Versklavungssemantik), ohne dass für die vorliegende Darstellung eine begriffliche Fokussierung entbehrlich wäre.

Die Erwähnung des „Freien“ in Gal 3,28 in einem Katalog, der im Blick auf die Wertschätzung der Christen und Christinnen<sup>51</sup> verschiedene Stände und Geschlechter zum Thema hat, ist Folgerung aus einem Diskurs, der Freiheit durch die Gegenbegriffe der Gefangenschaft und Aufsicht (2,23–24a), Unmündigkeit und Versklavung erläutert.<sup>52</sup> Wir werden im Folgenden kurz den Gedankengang der beiden Abschnitte 3,23–29 und 4,1–7<sup>53</sup> im Hinblick auf die Freiheit zusammenfassen und dann kurz zu 3,28 zurückkehren.

Paulus stellt aus der Perspektive der Getauften die Zeit vor der Taufe dar: davor wurden die Menschen gefangen gehalten unter dem Gesetz (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα), weggesperrt (συγκλειόμενοι) bis zum zukünftigen Glauben, der offenbart werden sollte (2,23). Von dieser Gefangenschaftsmetaphorik her<sup>54</sup> betrachtet ist das Gesetz ein παιδαγωγός, dessen Funktion in der „Beaufsichtigung und Überwachung“<sup>55</sup> auf Christus hin<sup>56</sup> besteht und mit dem sie zur Rechtfertigung aus dem Glauben von der Überwachung des Zuchtmeisters „befreit“ worden sind (V.24–25). In 3,26–28 wird diese Befreiungserfahrung im Rückgriff auf Tauftradition<sup>57</sup> als durch die Taufe vermittelte Gotteskindschaft in Christus verstanden (V.26–27),<sup>58</sup> die die sozialen Kategorien und Hierarchien aufhebt (V.28), um zur Schlussfolgerung zu gelangen, dass die

<sup>50</sup> Zur Gliederung z.B. Becker, „Brief“, 58.

<sup>51</sup> Hier ist diese Form auch jenseits der Diskussion um das „gendern“ durch den Text geboten.

<sup>52</sup> Daher wird in dieser Studie auch der Sozialbegriff „Freier“ berücksichtigt; dagegen, Jones, „Freiheit“, 70.

<sup>53</sup> Zur Rolle von Gal 4,1–7 in der freiheitstheologischen Argumentation des Paulus z.B. Esler, *Galatians*, 208, so wie zu Gal 3,23–4,7 Konradt, „Christonomie“, 68f.

<sup>54</sup> Zu Recht spricht Becker, „Brief“, 58, von „einer Kerkerhaft der Menschheit“.

<sup>55</sup> Mussner, *Galaterbrief*, 257.

<sup>56</sup> Die Präposition εἰς hat keine zeitliche Funktion (so z.B. Becker, „Brief“, 58f.), da auch mit der Gewährung der Freiheit im Christus die Möglichkeit zur Unfreiheit besteht (vgl. 5,13–15). Dieser Einwand betrifft auch die generelle zeitliche Dimension der paulinischen Freiheit bei Ciampa, *Presence*, 139: „freedom seems to divide the life of God’s people into a period of slavery followed by a period of salvation and freedom“.

<sup>57</sup> Z.B. Schnelle, *Gerechtigkeit*, 57–62; Betz, „Geist“, 49–51.

<sup>58</sup> Zur Rolle der Taufe im Rahmen des paulinischen Freiheitskonzepts z.B. Mussner, *Theologie*, 12f.; Betz, „Concept“, 121; Schnelle, *Paulus*, 589.

Christuszugehörigkeit Abrahamskindschaft und mithin Erbanteil gemäß der Verheißung bedeutet (V.29).

Gal 4,1–7 wiederholt den Gedanken von Gal 3,23–29<sup>59</sup> anhand der Reflexion über den Erben, jenem Stichwort, das Paulus als Zielpunkt von Gal 3 in V.29 (κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι) neu eingeführt hat. Zunächst besteht kein Unterschied zwischen dem Sklaven (Gegenmotiv des Freien) und dem Erben (4,1–2), wobei Paulus die Versklavung (ἡμεθα δεδουλωμένοι) der Adressat\*innen unter die „Elemente der Welt“ konkretisiert. Gal 4,4–5 entfaltet christologisch den Akt der Befreiung als Sendung unter das Gesetz des Sohnes und seine Menschwerdung mit dem Ziel des Loskaufs zur Annahme in den Stand der Kindschaft. Dies erfordert die Antwort der Adressat\*innen als Befreite durch den Geist *des* Sohnes (V.6), die als Kinder (Söhne) auch Erben sind (V.7). Im Konfliktkontext zielt der geistgeführte Ruf zugleich auf eine Antwort im Sinne des Briefschreibers, demzufolge das Leben der Befreiten ein Leben in verantworteter Freiheit ist (vgl. Gal 5,1.13–15 und dazu Abschn. 2.4–5).

Auch wenn der Begriff der Freiheit nicht explizit verwendet wurde, so verweisen die verwendeten Oppositionsbegriffe auf das Thema der Freiheit. Explizit begegnet der „Freie“ jedoch nur in den sozialen Kategorien in Gal 3,28. Aus der Tauftradition folgt, dass Herrschaftsrelationen zu Gunsten „der Gleichwertigkeit der Menschen ‚in Christus“ aufgehoben werden:<sup>60</sup>

Es sind nicht mehr  
Jude und Grieche.  
Es sind nicht mehr  
Sklave und Freier.  
Es sind nicht mehr  
Mann und Frau,  
denn ihr alle seid eins in Christus Jesus.

Die Befreiung zur Freiheit in Christus in der Rechtfertigung durch den Glauben und den Akt der Taufe hebt soziale Grenzen und Hierarchien auf zu Gunsten einer Wertschätzung des / der Anderen in Christus als der Beziehungsgröße der Aufhebung der Normen,<sup>61</sup> durch die Freiheit im Sinne des Paulus immer eine personal bestimmte bleibt. So sehr die Auseinandersetzung in Gal 3,23–4,7 um die Problematik der bekämpften Lehre geht, ist sie Ausdruck des paulinischen Evangeliumsverständnisses und setzt die semantische Linie fort, in der Freiheit die soteriologische Konstante ist.

<sup>59</sup> Mit Becker, „Brief“, 60.

<sup>60</sup> Zimmermann, *Logik*, 224.

<sup>61</sup> S.a. Betz, „Geist“, 54.

### 2.3. DER BUND DER FREIHEIT (GAL 4,21–31) – EINE NARRATIVE DEKLINATION VON FREIHEIT

In Gal 4,21–31 greift Paulus auf die vorausgehenden Überlegungen zurück,<sup>62</sup> führt sie weiter und entwickelt in direkter Anrede an die Gegner so ein Narrativ über den Bund der Freiheit im Gegensatz zu dem der Knechtschaft. Dass hierzu bereits fest formulierte „Schulexegese“ verwendet wird,<sup>63</sup> erscheint nicht schlüssig. Wie später in Gal 5,14 wird der – von Paulus exegesierte und dabei auf seine Position gekürzte und zugespitzte – Nomos als Teil der anerkannten Schriften zur Argumentationsbasis für die Verständigung mit seinen Adressat\*innen verwendet. Paulus entwickelt so eine narrative Abbriviatur der Hagar- und Sara-Episoden aus Genesis (mit Gen 16,15f. und 21,1–21, bes. Vv. 2,9 als Referenztexte), ohne zunächst überhaupt die Namen der Figuren zu nennen (Hagar erst in Vv. 24f; Isaak in V.28, Sara, die bezeichnenderweise nur „die Freie“ genannt wird, und Ismael werden nicht mit Namen erwähnt):

22 Denn es steht geschrieben,  
dass Abraham zwei Söhne hatte,  
einen von der Sklavin (ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης<sup>64</sup>)  
einen von der Freien (ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας).  
23 Der aber von der Sklavin wurde durch das Fleisch gezeugt,  
der aber von der Freien durch die Verheißung  
(ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται,  
ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας).

Paulus konstruiert in 4,22f. aus den biblischen Episoden einen Gegensatz von *Knechtschaft* und *Fleisch*<sup>65</sup> einerseits zu *Freiheit* und, da biologisch für die betagte Sara keine Schwangerschaft mehr möglich war (Gen 17,15–19; 21,1–7), *Verheißung* andererseits. Entwickelt wird eine stereotype Antithese,<sup>66</sup> die darauf beruht, dass die Begriffe *παιδίσκη* und *ἐλεύθερος* eine für die folgende Argumentation leitende Bewertung enthalten.<sup>67</sup> Mit dem negativen Paar werden die Positionen seiner Gegner (und deren Akzeptanz) polemisch bewertet, mit dem positiven Ziel seiner eigenen Ausführungen, das er in Vv.30–31 erreichen wird. Das rhetorische Ziel beabsichtigt Übereinstim-

<sup>62</sup> Z.B. Vollenweider, *Freiheit*, 286.

<sup>63</sup> Becker, „Brief,“ 85; Vollenweider, *Freiheit*, 292–298; dass die Hagar- und Sara-Rezeption in der Schriftargumentation der paulinischen Gegner begründet ist, vermutet Barrett, „Allegory,“ 158–167; ders., *Freedom*, 24, zur Kritik z.B. Vollenweider, *aaO.*, 292

<sup>64</sup> Die Bedeutung von *παιδίσκη* als „Magd“ bzw. schärfer „Sklavin“ ergibt sich aus der Gegenüberstellung mit *ἐλεύθερος*.

<sup>65</sup> Verwiesen ist auf den Geschlechtsverkehr (z.B. Rohde, *Brief*, 195), aber die Verwendung von *σάρξ* klingt in dieser Opposition pejorativ.

<sup>66</sup> Mit anderer Argumentationslinie Esler, *Galatians*, 211.

<sup>67</sup> Vgl. Rohde, *Brief*, 194.

mung mit den Adressat\*innen, da das Gut der Freiheit unausgesprochen der Knechtschaft vorzuziehen ist.<sup>68</sup>

Obgleich Vers 23 bereits Auslegung ist, hebt 4,24a die Notwendigkeit einer allegorischen Interpretation der Episoden hervor, die im Bezug auf zwei Bundesschlüsse<sup>69</sup> besteht. So bekommt die Figur der *Hagar* ihre Bedeutung als Bund vom „*Sinai* in Arabien“<sup>70</sup> und als „*jetziges Jerusalem* mit seinen Kindern in *Sklaverei* (δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς)“ (V.25).

Sara, die nicht namentlich genannt wird, scheint übergangen, ist aber durch das verkürzte Erzählen im Modus eines Erzählgaps im Hintergrund präsent. Im Vordergrund läuft die Argumentation vom diesseitigen auf das himmlische Jerusalem als Existenz bestimmender Größe zu, das mit der Figur der Sara und vor allem ihrem freien Sohn spielend als „unsere Mutter“ eingeführt wird (V.26):

Das obere Jerusalem aber ist frei (ἐλευθέρα ἐστίν),  
die ist unsere Mutter.

Der neue Gegenpol zu Sklaverei und dem Sinaibund ist das obere Jerusalem als Inbegriff der Freiheit, das durch die Bestimmung als „unsere Mutter“ in ein direktes Verhältnis zur – Paulus und seine Adressat\*innen einschließenden – christlichen Gemeinde und damit zu einem Identitätsmarker wird. Das Prophetenzitat aus Jes 54,1<sup>71</sup> fundiert die Bedeutung des oberen Jerusalems als Inbegriff der Freiheit als sich aktuell erfüllende eschatologische Verheißung, wobei die Pointe der paulinischen Argumentation in der Verbindung von „unserer Mutter“ und der Vielzahl der Kinder liegt.<sup>72</sup> So wird die christliche Gemeinde als ein eschatologisch bestimmter Lebens- und Heilsraum, gewissermaßen eine *politeia der Freiheit* (s. schon 2,4)<sup>73</sup> dargestellt, die nicht mehr durch das Gesetz bestimmt ist.<sup>74</sup> Somit ist auch in Gal 4,21–31 trotz der polemischen Rhetorik gegen die Beschneidungsforderung der Freiheitsbegriff nicht auf die

<sup>68</sup> S.a. mit anderer Interpretation Jones, „Freiheit“, 87.

<sup>69</sup> Zur sprachlichen und theologischen Begründung: z.B. Rohde, *Brief*, 196.

<sup>70</sup> Als Referenz auf den Sinaibund.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu Wilk, *Bedeutung*, 18f., 90–96. 190–194. 235–237. 390f.

<sup>72</sup> S.a. Wilk, *Bedeutung*, 190.

<sup>73</sup> Vgl. Lietzmann, *Galater*, 32: „Reich der Freiheit“; Konradt, „Christonomie“, 66. 68; Wilk, *Bedeutung*, 192; s.a. die Überlegungen bei Schürmann, „Freiheitsbotschaft“, 215f.

<sup>74</sup> Auch in Gal 4,21–31 ist trotz der polemischen Rhetorik gegen die Beschneidungsforderung der Gegner der Freiheitsbegriff nicht als Freiheit von dem Gesetz zu begrenzen (z.B. Rohde, *Brief*, 201; Schlier, *Brief*, 221; Wilk, *Bedeutung*, 91; zur Kritik z.B. Jones, „Freiheit“, 87), vielmehr begegnet die Polemik den gegnerischen Einwürfen mit der gedanklichen Durchdringung des Christusgeschehens als Ermöglichung von Freiheit.



Freiheit vom Gesetz zu begrenzen.<sup>75</sup> Die paulinische Polemik begegnet vielmehr den gegnerischen Forderungen mit der gedanklichen Durchdringung des Christusgeschehens als Ermöglichung und Realisierung des in Christus geschenkten Heils der Freiheit, die die Freiheit von der Beschneidung einschließt.

In 4,28–31 startet eine neue Gedankenreihe, die diese Schlussfolgerung auf den Umgang mit der aktuellen Kontroverse appliziert,<sup>76</sup> ohne den grundsätzlichen Ton zu verlieren. Mit der direkten Anrede behaftet Paulus die angesprochene(n) Gemeinde(n) mit der Verheißung und damit mit der Freiheit (in V.28 wird der Begriff der Verheißung aus 4,23 wieder aufgenommen). So werden sie – Paulus weiß in seiner Miniatur von einer Verfolgung des nach dem Geist geborenen Isaak durch den nach dem Fleisch geborenen Ismael<sup>77</sup> – als vom Geist Gezeugte (s.a. z.B. 3,2f.14 u.a.) den Nachstellungen durch die vom „Fleisch Gezeugten“ ausgeliefert (4,29);<sup>78</sup> diese Wendung begründet den Widerspruch gegen und die aktive Entfernung der eingedrungenen Gegner (Gal 4,30):

Aber was sagt die Schrift?  
Werft die Sklavin und ihren Sohn heraus.  
Denn der Sohn der Sklavin soll nicht Erbe sein  
mit dem Sohn der Freien (μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρου).

Die Aufforderung zur aktiven Ausgrenzung wird durch ein nahezu wörtliches Zitat aus Gen 21,10<sup>79</sup> begründet; eingefügt wird von Paulus jedoch μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρου, so dass durch die Abgrenzung der die Beschneidung fordernden Gegner das in Christus gewonnene Heilsgut der Freiheit bewahrt *und* bewährt wird.

Wie stark die Anwendung in der grundsätzlichen Bestimmung der christlichen Existenz begründet ist, zeigt Gal 4,31, mit dem Paulus sein Ziel erreicht hat:<sup>80</sup>

Darum, Geschwister, sind wir nicht Kinder einer Sklavin (οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα), sondern der Freien (τῆς ἐλευθέρου).

<sup>75</sup> Z.B. Rohde, *Brief*, 201; Schlier, *Brief*, 221; zur Kritik z.B. Jones, „*Freiheit*“, 87.

<sup>76</sup> Becker, „*Brief*“, 74; anders gliedert z.B. Wilk, *Bedeutung*, 93: 4,21–25 und 4,26–5,1.

<sup>77</sup> Konkurrenz und Konflikt zwischen den Brüdern kennt die rabbinische Tradition; vgl. z.B. mit Belegen: Mussner, *Galaterbrief*, 329f.; Rohde, *Brief*, 203f.

<sup>78</sup> Gemeinhin wird dies auf Verfolgungen der christlichen Gemeinde durch jüdische Gruppierungen gedeutet; z.B. Becker, „*Brief*“, 74.

<sup>79</sup> Gal 4,30: ἐκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρου.

Gen 21,10: ἐκβαλε τὴν παιδίσκην ταύτην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς οὐ γὰρ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης ταύτης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ισαακ.

<sup>80</sup> S.a. Mussner, *Galaterbrief*, 333; nach Dunn, *Epistle*, 259, bringt 4,31 die paulinische Argumentation „to a triumphant close with the climactic emphasis on the word ‘freedom’.“

Auch wenn die biblische Reflexion der Abwehr der gegnerischen Beschneidungsforderung und damit nach Paulus dem Widerstand gegen die Knechtschaft unter dem Gesetz dient, sie bestimmt die christliche Existenz grundsätzlich als Gott gewolltes (Verheißung) Leben in Freiheit: „Die Identität der Christen besteht in ihrer Freiheit“.<sup>81</sup> Zur Zueignung und zur Lebensführung in Freiheit wird 5,1 (bzw. Gal 5,1–6,10 insgesamt) Entscheidendes auszuführen. Die rhetorisch-argumentative Einbindung und die Applikation des Freiheitsgedankens zeigen, dass in der semantischen Freiheitslinie die Entfaltung des paulinischen Freiheitskonzeptes auch durch die Kontroverse um die Geltung des Gesetzes und seine Konsequenzen vorangetrieben wird. Dennoch ist das Freiheitskonzept so grundlegend bedacht, dass es eine grundsätzliche Entfaltung des paulinischen Evangeliums im Galaterbrief ist.

#### 2.4. EIN GRUNDSATZSTATEMENT (GAL 5,1) – DAS GESCHENK UND DIE BEWAHRUNG VON FREIHEIT

In der klassischen Einleitungswissenschaft wurden die paulinischen Briefe zwischen einem lehrhaften und einem ethischen Abschnitt unterteilt. Auch wenn Rückfragen an diese schematische Gliederung zu stellen sind, so markiert 5,1 den Übergang zu einem handlungsorientierten Abschnitt.<sup>82</sup> Die Formulierung stellt eine Art literarisches Scharnier in Bezug auf die paulinischen Freiheitsaussagen dar, in dem das zur Freiheit Gesagte pointiert zusammengefasst<sup>83</sup> und die Konsequenzen daraus neu ausgeführt werden:<sup>84</sup>

Zur Freiheit hat uns Christus befreit (Τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν).<sup>85</sup>  
 Steht fest (in ihr)  
 und lasst euch nicht erneut unter das Joch der Knechtschaft zwingen (μὴ πάλιν ζυγῶ δουλείας ἐνέχσθε).

Glaubende Existenz verdankt sich der Befreiung durch Christus (Χριστὸς ἠλευθέρωσεν; vgl. Gal 1,4 [Rettung]; 2,20 [Hingabe]; 3,13; 4,5 [Erlösung]) und ist damit ge-

<sup>81</sup> Vollenweider, *Freiheit*, 288.

<sup>82</sup> Ähnlich gliedert auch die rhetorische Analyse von Hans Dieter Betz (z.B. „Composition“, 82–97), der zwischen der *probatio* (3,1–4,31) und der *exhortatio* (5,1–6,10) unterscheidet.

<sup>83</sup> S.a. Betz, *Galatians*, 255.

<sup>84</sup> S.a. Dunn, *Epistle*, 262. Schlier, *Brief*, 229, sieht beides, wenn er einerseits den „kräftigen neuen Ansatz“ betont und andererseits von einem „zusammenfassenden Anruf“ spricht. Becker, „Brief“, 75, schreibt Gal 5,1 einen zusammenfassenden Charakter zu, der das Gesagte auf die Briefsituation appliziert; anders Jones, „Freiheit“, 97, der allerdings von einer „Drehscheibe“ zwischen den Briefteilen spricht. Nach Wilk, *Bedeutung*, 90, bildet Gal 5,1 den Abschluss des Hagar-Sara-Abschnitts.

<sup>85</sup> Zum textkritischen Problem z.B. Rohde, *Brief*; 212; Metzger, *Commentary*, 528.

schenkte Freiheit<sup>86</sup> in Christus (s.a. 2,20). Inhalt oder Grund des Befreiungshandelns werden zwar nicht explizit genannt,<sup>87</sup> sind aber nach dem Vorbild von Gal 2,4 aus der paulinischen Christologie und Soteriologie zu gewinnen und verweisen auf das den Christen zugesprochene Heilswirken Christi.<sup>88</sup> Der Dativ τῆ ἐλευθερίᾳ bestätigt somit unser Verständnis der Freiheit als soteriologischen Terminus. Solche Freiheit ist kein persönlicher Besitz des/der Befreiten,<sup>89</sup> sondern eröffnet eine neue vom Geist bestimmte (vgl. 3,14; 4,6; 5,16–18.25 u.ö.) Wirklichkeit des Befreiten in Christus.<sup>90</sup> Diese Existenz ist „given by God in the realm of deliverance from slavery“,<sup>91</sup> so dass er/sie „im Freiraum eines Lebensverhältnisses zu Gott“ existiert.<sup>92</sup> Es geht darum „daß Christus uns ... der Freiheit überantwortet hat, so daß wir nun in ihr ‚stehen‘ und sie in ihm ‚haben‘“. <sup>93</sup> Gal 5,1a ist grundsätzlich,<sup>94</sup> auch wenn sie im Folgenden auf die Briefsituation und dessen Argumentation appliziert wird.<sup>95</sup>

Gal 5,1b-c schärft der Blick darauf, was die glaubende Existenz in Freiheit ausmacht: „Freiheit will gelebt sein“,<sup>96</sup> so dass es nicht zur erneuten Versklavung kommt (5,1b-c). Die Befreiung zur Freiheit ermächtigt zu einem verantworteten Leben als Antwort, zu dem der Apostel im Jetzt seiner Adressat\*innen noch immer einladen muss. Diese Freiheit in Christus steht im Gegensatz zur Knechtschaft, auch wenn der Apostel seine

<sup>86</sup> Hierzu Niederwimmer, *Freiheit*, 178.

<sup>87</sup> Gegen Jones, „*Freiheit*“, 99.

<sup>88</sup> Vgl. Betz, *Galatians*, 255; Mussner, *Galaterbrief*, 342f.; Rohde, *Brief*, 213; Schlier, *Brief*, 230; s.a. Dunn, *Epistle*, 262: „The metaphor will refer to the cross, but the metaphor is not more closely specified“; von der „Offenbarung der Freiheit“ spricht hingegen Niederwimmer, *Freiheit*, 172.

<sup>89</sup> Zu Recht, Söding, „*Freiheit*“, 63; s.a. Bultmann, „*Gedanke*“, 48f.

<sup>90</sup> Zum Zusammenhang von Freiheit und Geist bei Paulus im Galaterbrief Horn, *Angeld*, 356f.; s.a. Niederwimmer, *Freiheit*, 178–187.

<sup>91</sup> Martyn, *Galatians*, 447; s.a. Schürmann, „*Freiheitsbotschaft*“, 217f., der diesen „Raum“ vor allem ekklesiologisch durchmisst.

<sup>92</sup> Weder, „*Normativität*“, 133.

<sup>93</sup> Schlier, *Brief*, 229, in Aufnahme von Gal 2,4. Insofern darf man – in aller Vorsicht – von der Freiheit als (ethisch-orientierende) „Norm“ sprechen (Zimmermann, *Logik*, 62), wobei das paulinische Konzept des Lebens in Freiheit nicht auf ein anerkanntes Programm der Freiheit geht, sondern von der Briefsituation über die Grundlegung zur aktiven Ausübung führt, ohne dass Befreiung und das entsprechende Leben von einander zu trennen sind.

<sup>94</sup> Schlier, *Brief*, 230: Freiheit im „absoluten und also umfassenden Sinn“. Eine anschauliche sprachliche und sachliche Parallele ist die bekannte Passage bei Epiktet, Diss. I 114: „So wurde Diogenes von Antisthenes befreit und stellte darauf fest, dass er von niemandem mehr geknechtet werden könne“ (Epiktet, Teles, Musionius, *Schriften*, 269; Text auch in *Neuer Wettstein*, 566f.) Der Akt der Befreiung meint wahrscheinlich die Aufnahme des Diogenes in das Schülerverhältnis zu dem Sokratischer Antisthenes. Epiktet macht in seinem Freiheitstraktat zuvor deutlich, dass Freiheit als zu erstrebende Freiheit von den Gütern zu verstehen ist (Epiktet, Diss. I 112f.).

<sup>95</sup> Dennoch verkürzt das Verständnis der Freiheit als Freiheit vom Gesetz die grundlegende Darstellung christlichen Seins in 5,1a: anders z.B. Lührmann, *Brief*, 80; Rohde, *Brief*, 212f.

<sup>96</sup> Ebeling, *Wahrheit*, 323; s.a. Betz, *Galatians*, 256f.; gegen eine paränetische Deutung z.B. Voltenweider, *Freiheit*, 289.

apostolische Existenz als „Sklave Christi“ vorstellt (auch in Gal 1,10) oder das christliche Leben als Dienst bezeichnet;<sup>97</sup> „Knechtschaft“ ist im Galaterbrief in Bezug auf das Konzept der Freiheit der Glaubenden der Gegenbegriff für eine Existenz, die nicht vom Christus geprägt ist<sup>98</sup> und daher um jeden Preis zu vermeiden ist.<sup>99</sup> Die Mahnung zum Feststehen (V.1b) bildet die Grundlage seiner ethischen Schlussfolgerungen (5,13–6,10),<sup>100</sup> wohingegen das „Joch der Knechtschaft“ die Aussage auf die Briefsituation herunterbricht und vor allem an die Freiheit vom Gesetz (3,19–21) und von den Mächten (4,3) erinnert. Die Beschneidungsforderung und ihre Akzeptanz entsprechen dem zu meidenden Joch und einer Existenz, die nicht im Befreiungsgeschehen des Christus gründet (Gal 5,2–12).

Als literarisches Scharnier zwischen Gal 1–4 und 5–6 hebt 5,1 die Bedeutung des Freiheitsthemas für die paulinische Argumentation im Galaterbrief heraus; zugleich zeigt sich, dass das Freiheitskonzept als semantische Sinnlinie tatsächlich ein Rückgrat des Briefes bildet. Zudem ist festzuhalten, dass durch Christus bestimmte Freiheit (sowohl in Bezug auf die Befreiung als auch auf die Verantwortung der Befreiten) die Identität christlicher Gemeinde markiert.

## 2.5. DIE „FREIHEIT“ ALS ZUWENDUNG ZUM NÄCHSTEN (GAL 5,13–15)

Dass die Befreiung zur Freiheit zugleich eine der Freiheit entsprechende Existenz beschreibt, hat Paulus in der Aufforderung zum „Feststehen“ in der Freiheit von Gal 5,1 bereits deutlich expliziert. Wie dieses „Feststehen“ (5,1a), das im Gegensatz zur Unterjochung steht (5,1c), aussieht, führt Paulus in seinem letzten Beitrag der semantischen Sinnachse zum Thema Freiheit aus. Mit Bezug auf 5,1–12 (γάρ) und speziell auf den Zuruf aus Gal 5,1a<sup>101</sup> gibt Paulus seine Antwort aus der Schrift, dem Liebesgebot von

<sup>97</sup> Texte bei Horn, „Missbrauch“, 82f. Zum scheinbaren Paradox im Galaterbrief Martin, *Slavery*, 59f; zum Metaphernfeld der Sklaverei in den paulinischen Gemeinden vornehmlich in Bezug auf 1 Kor 9 Martin, *aaO.*, *passim*.

<sup>98</sup> Zimmermann, *Logik*, 155, der allerdings den Begriff Χριστοῦ δοῦλος („Sklave Christi“) einspielt.

<sup>99</sup> Als Grundopposition stehen sich in 5,1 Τῇ ἐλευθερίᾳ ἠλευθέρωσεν und μὴ ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε gegenüber, also die Befreiung zur Freiheit gegen den Zwang unter (das Joch der) Knechtschaft. Auch in 5,1c wird die Befreiung auf das Gesetz konzentriert, wobei vor allem die Metapher des Jochs auf das Gesetz bezogen wird: z.B. Esler, *Galatians*, 180. Gal 5,13–15 zeigt m.E. jedoch deutlich, dass das „Joch“ das Gesetz mit abdecken kann, aber die Knechtschaft umfassender gedacht ist.

<sup>100</sup> Borse, *Brief*, 188: in diesem Abschnitt geht es um die „Verwirklichung der durch Christus gewonnenen Freiheit“; s.a. Sängler, „Galaterbrief“, 199. Dass die ethischen Schlussfolgerungen des Paulus im Galaterbrief auf dem Hintergrund des Konflikts mit seinen die Beschneidung fördernden Gegnern entfaltet werden (wie es Esler, *Galatians*, 39, 58, 75, u.ö. betont), lässt sich nicht gut bestreiten, aber die ethische Orientierung ausschließlich in dieser Perspektive zu lesen, ist wenig überzeugend; der Konflikt ist Anlass, aber nicht Schlüssel für die Ausführungen zur Freiheit und zu ihrer Realisierung. Zu Gal 5,13–6,10 vgl. Konradt, „Christonomie“, 73–81.

<sup>101</sup> Vgl. Becker, „Brief“, 85. Nach Esler, *Galatians*, 207, „echoes“ V.13 5,1a.

Lev 19,18, und vollendet die semantische Linie seiner Freiheitserörterungen mit der Liebe zum Nächsten als Höhe- und Zielpunkt:

13 Ihr seid ja zur Freiheit berufen, Geschwister;  
allein nicht zur Freiheit zur geeigneten „Operationsbasis“<sup>102</sup> für das Fleisch,  
sondern dient einander in Liebe.

14 Denn das gesamte Gesetz wird in einem Wort zusammengefasst,  
und zwar in diesem:

Liebe den Nächsten wie dich selbst.

15 Wenn ihr einander beißt und verzehrt,  
achtet darauf,

dass nicht einer vom anderen verzehrt wird.

Aufbau:

- a Anruf der Adressat\*innen als zur Freiheit Berufene
  - b verantwortungslose *Freiheit* ist *Knechtschaft* unter den Begierden des sündigen Fleisches
- x
- c Die Ethik der Liebe ist verantwortete *Freiheit* als Offenheit für den Mitmenschen
  - c' die verantwortungsvolle Freiheit im Liebesdienst entspricht dem Willen Gottes nach der Schrift
  - b' verantwortungslose Freiheit als Knechtschaft führt zu Zerfleischung der Menschen untereinander

Auf den ersten Blick ergeben sich Auffälligkeiten in Gal 5,13–15. So hat Paulus (1) bisher im Galaterbrief sachlich und sprachlich vermieden, Freiheit und den Stamm *δουλ-* in ein positives Verhältnis zu setzen. In V.13c spricht Paulus vom wechselseitigen Liebesdienst, wobei zu evaluieren bleibt, welche soziale Weite aktualisiert wird. In V.14 bekommt (2) der Nomos seine Erfüllung in der Liebe. Schließlich wird (3) in V.15 die Warnung vor der Freiheit als die „geeignete Gelegenheit des Fleisches“ (V.13), also eine Aussage zum sündigen Einzelmenschen, auf die Ebene des sozialen Miteinanders bezogen.

Die Adressat\*innen werden mit dem Neueinsatz von 5,13 direkt angesprochen. Durch den Befreiungsakt des Christus, der ihnen in der Taufe zuteil wird,<sup>103</sup> sind sie zu einer Gemeinde in der Freiheit berufen (vgl. 1 Thess 4,7).<sup>104</sup> Mit diesem Kommunikationsgeschehen, das sich auf Gottes Ruf bezieht,<sup>105</sup> gehört zur Freiheit die *Freiheit der Ant-*

<sup>102</sup> Vgl. Horn, „Missbrauch“, 85.

<sup>103</sup> S.a. Mussner, *Galaterbrief*, 366; Schlier, *Brief*, 242.

<sup>104</sup> Anders Jones, „Freiheit“, 103, der im Aufruf zur Freiheit als Aufforderung zum Aufruhr einen politischen Hintergrund annimmt (antike Parallelen: ebd.). Auch hier wird der Freiheitsbegriff in der exegetischen Fachliteratur auf das Gesetz bezogen z.B. Lührmann, *Brief*, 86.

<sup>105</sup> Vgl. Mussner, *Galaterbrief*, 367.

wort als *verantwortetes* soziales Geschehen in der *Gemeinschaft* der Gerufenen.<sup>106</sup> Als Konkretisierung dieser Aussage sind 5,13b–15 zu lesen.

Zunächst spielt der Apostel mit der Opposition von Freiheit – Dienen, deren Erwählung inhaltlich der jeweilige Gegenbegriff entspricht. Durch *μόνον μή* wird in V.13b deutlich gemacht, was Freiheit nicht ist. Die Formulierung *εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί* ist ungewöhnlich, aber vom Dativ *τῆ σαρκί* her zu bestimmen. *Sarx* ist in seiner bedrohlichen, zur Sünde reizenden Perspektive angesprochen,<sup>107</sup> so dass es den – aus der Glaubensperspektive gezeichneten – Menschen meint, der seine Freiheit erneut zur Sünde aufgibt.<sup>108</sup> Für Paulus ist solches Leben keine Freiheit, sondern Versklavung unter die Herrschaft der Sünde und damit Rückkehr zu einer in Christus überwundenen Knechtschaft. Inhaltlich schärft V.15 die Perspektive auf ein Leben, das durch egoistische<sup>109</sup> Befriedigung der eigenen Gelüste zuungunsten anderer geführt wird,<sup>110</sup> die andere „auffrisst“, bis der Fressende selbst gefressen wird – um die Metapher des Textes zu benutzen. Paulus warnt folglich vor verantwortungsloser Freiheit, die zu Selbstversklavung unter der Sünde um den Preis der Selbst- und Fremdzerstörung führt. Dem Wesen der Freiheit *entspricht* ein verantwortliches Leben, das nicht als Imperativ sekundär zur Befreiung hinzutritt.

Der *wechselseitige Liebesdienst als Entfaltung der Freiheit* ist keine Knechtschaft,<sup>111</sup> sondern eine reflektierte, die Wirklichkeit der Freiheit wahrnehmende und von der Ichzentrierung befreit kreativ gestaltende Offenheit für den Nächsten. Dies entspricht dem hier positiv bestimmten Gesetz als Schriftzeugen. Mit dem Zitat von Lev 19,18 in 5,14 verwendet Paulus das im Liebesgebot verdichtete Gesetz anders als in Gal 3,23f. als eine „anerkannte Moralinstanz“<sup>112</sup> zur Orientierung der christlichen Gemeinde. Diese Moralinstanz wird als konsensfähige Repräsentanz vom heilsamen Willen

<sup>106</sup> S.a. bereits Gal 3,28.

<sup>107</sup> Z.B. Dunn, *Epistle*, 287; Hübner, *Gesetz*, 117. Vgl. den unmittelbar folgenden Abschnitt Gal 5,16–24, der in 5,13b bereits anvisiert ist. Zur *Sarx* bei Paulus vgl. Scornaienchi, *Sarx*; s.a. Weder, „Normativität“, 134–136.

<sup>108</sup> Die „Wahlmöglichkeit“ des Menschen in Gal 5,13 betont Horn, „Missbrauch“, 86.

<sup>109</sup> S.a. Mussner, *Theologie*, 36.

<sup>110</sup> Ähnlich formuliert Becker, „Brief“, 86.

<sup>111</sup> Zutreffend Mussner, *Galaterbrief*, 368f. Antike Religiosität kann ebenfalls vom Dienst an einer Gottheit sprechen; s.a. Meiser, „Facets“, 69.

<sup>112</sup> Zum Begriff vgl. Zimmermann, *Logik*, 62. de Boer, *Galatians*, 370, spricht zu 5,14 vom „law as divine promise as attested in Scripture“ im Unterschied zum „law as legal code“. Anders Esler, *Galatians*, 225, der die heidenchristlichen Galater mit dem Anspruch konfrontiert sieht, der ethischen Norm des Gesetzes zu folgen, dem Paulus durch das Liebesgebot als Zusammenfassung des Gesetzes begegnet; dass die Orientierungsqualität des Gesetzes in ethischen Fragen aufgehoben wird, ist m.E. der Wendung nicht zu entnehmen, eher ein Zirkel, in dem die „anerkannte Moralinstanz“ gewissermaßen ihren hermeneutischen Schlüssel bei Paulus begründet.

Gottes eingebracht, der den Menschen zu seiner Bestimmung führt und gerade nicht versklavt.<sup>113</sup>

Nach Jürgen Becker geht es in der paulinischen Form des Liebesgebotes um die Bestimmung des sozialen Binnenverhältnisses der Geschwister in der Gemeinde,<sup>114</sup> aber diese Horizontbegrenzung erscheint mir angesichts der paulinischen „Liebesethik“,<sup>115</sup> die in Gal 5,13b.14 aufgerufen wird, zu kurz gefasst.<sup>116</sup>

Beide Begriffe, „Freiheit“ (ἐλευθερία; V.13b) und „Dienen“ (das Verb δουλεύω; V.13c), stehen einander rhetorisch paradox entgegen, um so das Neue der Freiheit zu verdeutlichen:<sup>117</sup> Freiheit als verantwortungslose Freiheit zur Sünde führt in Knechtschaft, aber in der Liebe realisiert sich in einem verantwortetem Leben *die* Freiheit als Gabe – so können Freiheit und Liebe zu Recht als gleichursprüngliche Wechselbestimmungen christlicher Existenz“ und als Liebe als „wesensmäßige Manifestation“ von Freiheit angesprochen werden.<sup>118</sup>

V.15 charakterisiert die Knechtschaft unter das sündige Fleisch als egoistischen Prozess der Fremd- und damit letztendlich der Selbstzerfleischung. Verantwortete Freiheit ist hingegen auf die Prosperität des sozialen Miteinanders bezogen, um ein Gegenbild zur paulinischen Zerfleischungsmetaphorik zu gebrauchen. Möglich ist, dass im Bild die aktuelle Kontroverse und ihre Bewertung durch Paulus eine Rolle spielen,<sup>119</sup> da das Bildprogramm als eine Fortsetzung der polemischen Argumentation in Gal 5,2–12 gesehen werden kann. So können die Adressat\*innen die gegenwärtige Kontroverse, die für Paulus kein offener Diskurs ist, sondern um den Verlust der Freiheit geht, in dieser Metapher verstehen. Doch der Konflikt bleibt lediglich *eine* Entfaltung der grundlegenden Weite und Grenze von Freiheit, die den Menschen zu einem gelingenden Leben führt.

In Gal 5,13–15 führt Paulus aus, dass die Befreiung zur Freiheit weder beziehungslose<sup>120</sup> noch verantwortungslose Freiheit ist, in der der Einzelne „nichts zu verlieren habe“. Freiheit in Christus ist weiterhin keine Knechtschaft, sondern eine verantwor-

<sup>113</sup> Becker, „Brief,“ 86, versucht die doppelte Verwendung des Gesetzes dadurch zu entschärfen, dass das Liebesgebot von V.14 aus der Befreiung begründet wird, aber dies erklärt nicht, dass es in 5,14 unbestreitbar eine orientierende Funktion hat.

<sup>114</sup> Becker, „Brief,“ 86; s.a. Mussner, *Galaterbrief*, 371.

<sup>115</sup> Hierzu Zimmermann, *Logik*, 282–291.

<sup>116</sup> S.a. Dunn, *Epistle*, 288.

<sup>117</sup> S.a. Weder, „Normativität,“ 136.

<sup>118</sup> Konradt, „Christonomie,“ 72.

<sup>119</sup> Z.B. Esler, *Galatians*, 226; innergemeindlichen Streit findet Lührmann, *Brief*, 88, kritisiert. Gegen Bezüge auf konkrete Gemeindesituation z.B. Becker, „Brief,“ 87.

<sup>120</sup> Vgl. Horn, „Missbrauch,“ 85.

tete und aktive Offenheit zur Zuwendung, die in der Verantwortung für sich, die Nächsten und die Gesellschaft<sup>121</sup> besteht. Freie sind durch Christus zur Freiheit in Verantwortung der Liebe befreit,<sup>122</sup> die zugleich vor Selbst- und Fremdverzehrung als Metapher der vergangenen Knechtschaft bewahrt; sie ist im Tun der Liebe eine betont aktive und keine innerlich spirituelle Freiheit.<sup>123</sup>

### 3. BEFREIUNG ZU VERANTWORTETER FREIHEIT: EINE ZUSAMMENFASSUNG

Nach der Durchsicht der einzelnen Belege geht es in der galatischen Kontroverse für Paulus um die Sache der „Freiheit“ selbst, auch wenn sie als entscheidender soteriologischer Terminus zur Bestimmung christlicher Identität<sup>124</sup> umfassend und nicht konfliktzentriert gedacht ist. Daher entfaltet Paulus sein Schreiben entlang einer um den Begriff der Freiheit gehenden Sinnlinie. Zwar begründet der Konflikt die Tatsache, dass „Freiheit“ im Galaterbrief zu einer Art „Leitbegriff“ geworden ist,<sup>125</sup> zugleich aber formt sie die soteriologische Beschreibung des Heilsindikativs und beschreibt den Lebensraum der christlichen Gemeinde, wie es so bei Paulus nur im Galaterbrief begegnet. Damit ist „Freiheit“ aber kein Kampfbegriff, sondern ein für Paulus vollwertiger Ausdruck seines Christusevangeliums, wie er es bereits in Jerusalem vorgetragen und entfaltet hat. Zugleich ist Freiheit nicht auf das Gesetz allein zu beziehen, so dass, wenn Paulus von Freiheit spricht, immer Freiheit vom Gesetz gemeint wäre. Freiheit vom Gesetz entspricht vielmehr der in Christus geschenkten Freiheit des Heils.

Für Paulus ist „Freiheit“ nach dem Galaterbrief nicht darstellbar, ohne dass der Mensch zu sich selbst in seiner Bestimmtheit vor Gott kommt. Diese Befreiung ist nicht vom Menschen selbst zu leisten oder zu fordern, sondern der Mensch muss durch einen fremden Akt befreit werden.<sup>126</sup> Diese geschenkte Freiheit gilt es daher aktiv zu bewahren, ohne dass Befreiung und Bewahrung strikt voneinander zu trennen wären – etwa im Sinne des Indikativ-Imperativ-Schemas.<sup>127</sup>

<sup>121</sup> Dies ist als Parallele zum griechischen Freiheitsbegriff oft übersehen worden, wo „die Freiheit des Bürgers ebenso die persönliche Freiheit wie die Würde der Verantwortung für das Ganze“ umschließt: Bultmann, „Gedanke“, 44.

<sup>122</sup> Zur Sache vgl. z.B. Horn, „Missbrauch“, 88; s.a. Kertelge, „Gesetz“, 194.

<sup>123</sup> S.a. Schnelle, *Paulus*, 596.

<sup>124</sup> In Abgrenzung zu den Überlegungen der Gegner: Esler, *Galatians*, 53.

<sup>125</sup> So betont z.B. Becker, „Brief“, 75, mit Bezug auf Gal 5,1: „Freiheit ist ... auf einen Begriff gebracht, das ganze Anliegen der paulinischen theologischen Konzeption“ und wird „zum christlichen Leitbegriff“.

<sup>126</sup> Unterstrichen bei Weder, „Normativität“, 130f.

<sup>127</sup> Darstellung und Kritik z.B. Backhaus, „Evangelium“, 9–31.



Es liegt im Wesen der geschenkten Freiheit in Christus, dass die Befreiten diese Freiheitserfahrung aktiv als Liebe gestalten, die dem Geschenk der Liebe entspricht.<sup>128</sup> Dass Paulus dabei die Semantik des „Dienens“ benutzt, ist kein Widerspruch zu seinem Bild der Freiheit, sondern Teil einer um die Gefahr erneuter Knechtschaft kreisenden Argumentation. Zugleich ist festzuhalten, dass diese Freiheit *gebunden* ist an den Christus, der die Befreiung schenkt (vgl. mit anderer Terminologie: 1,6f.),<sup>129</sup> und dass damit, diese Freiheit als Geschenk der Liebe in der Liebe zu den Nächsten als eine in gesellschaftlichen und globalen Zusammenhängen wirkende Verantwortung<sup>130</sup> gelebt wird. In diesem Sinn ist die Gebundenheit im Freiheitsbegriff der Offenheit nicht voraus, sondern Element der Freiheit.

Die Befreiung zu verantworteter Freiheit verändert die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit im christlichen Miteinander bezogen auf die wechselseitige Wertschätzung (Gal 3,28).<sup>131</sup> Sie führt zu einer Öffnung sozialer Wertabstufungen, ohne allerdings in der Sache die sozialen Klassifizierungen zu verändern: der Freie bleibt frei und der Sklave versklavt, aber in der wechselseitigen Wertschätzung sind die Grenzziehungen im christologischen Befreiungsgeschehen aufgehoben.

Freiheit ist bei Paulus das Gegenteil von „nothing left to loose“, vielmehr eine aktive Gestaltungsoption im Lebensraum des Befreiers<sup>132</sup> – es liegt ein religiöses Konzept der Freiheit in Offenheit und Gebundenheit vor, das sich in politischer wie in sozialer Hinsicht der zeitgenössischen Enzyklopädie bedient.

## ABSTRACT

Franz Mussner bezeichnete Paulus als „den Verkünder der Freiheit schlechthin“ (*Theologie der Freiheit nach Paulus*, QD 75, 1976, 5). Rein sprachlich betrachtet konzentrieren sich die Befunde für das semantische Feld „Freiheit“ bei Paulus vor allem auf den Galaterbrief. Gerade in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern entfaltet Paulus ein eigenständiges Konzept von

<sup>128</sup> S.a. Weder, „Normativität“, 139f.

<sup>129</sup> Wofür Paulus an anderer Stelle den Terminus der Knechtschaft verwendet. Der Begriff der Freiheit bei Paulus ist, wie andere zeitgenössische Freiheitsdiskurse und Motive, nicht an dem später gewonnenen Autonomiedenken zu messen, sondern in der Ideengeschichte der „Freiheit“ zu verorten.

<sup>130</sup> Schon Schürmann, „Freiheitsbotschaft“, 224f.

<sup>131</sup> Zu einer Ethik der Wertschätzung: Pelluchon, *Ethik*.

<sup>132</sup> Mit Recht bei Horn, „Missbrauch“, 81f., betont. Gegenüber Horn ist jedoch zu beachten, dass gerade im Galaterbrief, wo Paulus das Freiheitskonzept als Rückgrat nutzt, diese Gebundenheit nicht als Knechtschaft bezeichnet ist, sondern „Knechtschaft“ und ihr „Joch“ als Oppositionsbegriff entlang der semantischen Sinnlinie „Freiheit“ entfaltet werden. Die Selbstbezeichnung des Apostels Paulus als „Knecht Christi“ in Gal 1,10 ist noch einmal besonders zu betrachten; zu Gal 5,13c s.o. S. 238f. Anders kann man Bultmanns Interpretation des christlichen (paulinischen) Freiheitsbegriffs lesen, wo er – zumindest in Frageform – in den Blick bringt, ob „Ungesicherheit und radikale Freiheit“ einander korrespondieren („Bedeutung“, 278).

Freiheit, das als semantische Sinnlinie nahezu eine Art Rückgrat des Briefes bildet. Die semantische Sinnlinie stellt Freiheit als Geschenk des Heils durch den Christus dar und wie sie in Christus gelebt wird. In der Christozentrik des paulinischen Freiheitskonzepts des Paulus wird der Begriff „Freiheit“ durch Offenheit und Gebundenheit bestimmt, wobei Freiheit sich in der Liebe als reflektierte, die Wirklichkeit wahrnehmende und kreativ gestaltende Offenheit für den Nächsten konkretisiert.

Anthropologie, Autonomie, Ethik, Freiheit, Liebe, Gesetz, Verantwortung.

### BIBLIOGRAPHIE

- Aasgaard, Reidar, *“My Beloved Brothers and Sisters!” Christian Siblingship in Paul* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 265; London: T & T Clark, 2004).
- Backhaus, Knut, „Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus,“ in: *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag* (hg. v. Udo Schnelle, Thomas Söding, Michael Labahn; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 9–31.
- Barrett, Charles K., *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians* (London: SPCK, 1985).
- —, „The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians,“ in: ders., *Essays on Paul* (London: SPCK, 1982), 154–170.
- Becker, Jürgen, „Der Brief an die Galater,“ in: ders. / Ulrich Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (18. Aufl.; NTD 8,1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 9–103.
- Betz, Hans Dieter, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979).
- —, „Geist, Freiheit und Gesetz: Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien,“ in: ders., *Gesammelte Aufsätze 3: Paulinische Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 46–62.
- —, „The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians,“ in: ders., *AaO.*, 63–97.
- —, „Paul’s Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussions about Possibilities of Human Freedom,“ in: ders., *AaO.*, 110–125.
- Borse, Udo, *Der Brief an die Galater* (RNT; Regensburg: Pustet 1984).
- de Boer, Martinus C., „Paul’s Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27,“ *NTS* 50 (2004), 370–389.
- —, *Galatians: A Commentary* (The New Testament Library Commentary Series; Louisville, KY: Westminster / John Knox Press, 2011).
- Bultmann, Rudolf, „Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur,“ in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), 274–293.
- —, „Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis,“ in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Vierter Band* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), 42–51.
- —, *Theologie des Neuen Testaments* (9. Aufl., durchges. u. erg. v. Otto Merk; UTB 630; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984).

- Ciampa, Roy E., *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2* (WUNT 2/102; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998).
- Coppins, Wayne, *The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul. With Special Reference to the 'German' Tradition* (WUNT 2/261; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).
- de Villiers, Pieter G. R., „Transformation in Love in Paul's Letter to the Galatians,“ in: *Galatians in Focus. Studies on the Interpretation of a Pauline Letter* (Hg. v. Donald Francois Tolmie; Acta Theologica. Supplementum 19; Bloemfontein: SUN MeDIA, 2014), 143–163.
- Dietz, Karl-Martin, „Die Entdeckung der Autonomie bei den Griechen,“ in: *Forum Classicum* 4 (2013), 256–262.
- Dautzenberg, Gerhard, „Freiheit im hellenistischen Kontext,“ in: *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (hg. v. Johannes Beutler; QD 190; Freiburg i.Br.: Herder, 2001), 57–81.
- Dunn, James D.G., *The Epistle to the Galatians* (BNTC IX; Peabody, MA: Hendrickson, 1993).
- Ebeling, *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981).
- Epiktet, *Was ist wahre Freiheit? Diatribe IV 1* (eingeleitet, übersetzt u. mit interpretierenden Essays versehen v. Samuel Vollenweider, Manuel Baumbach, Eva Ebel, Maximilian Forschner u. Thomas Schmeller; SAPERE 22; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- , Übers.: Teles, Musionius, *Ausgewählte Schriften, Griechisch-deutsch* (Tusc; hg. u. übers. v. Rainer Nickel; München und Zürich: Artemis und Winkler, 1994).
- Forschner, Maximilian, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981).
- Freiheit* (hg. v. Martin Laube; Themen der Theologie 7; UTB 3771; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).
- Freiheit. Begründung und Entfaltung in Philosophie, Religion und Kultur* (hg. v. Martin Thurner; Eugen-Biser-Lectures 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).
- Freiheit. Vom Wert der Autonomie* (Grundwerte Europas Bd. 2; hg. v. Clemens, Sedmak; Darmstadt: WBG, 2012).
- Horn, Friedrich Wilhelm, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- , „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Neutestamentliche Perspektiven,“ in: *Freiheit* (hg. v. Martin Laube; Themen der Theologie 7 = UTB 3771; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 39–57.
- , „Vom Missbrauch, von der Missdeutung und vom Bewahren der Freiheit: Galater 5,13 und 1. Petrus 2,16,“ in: *Bestimmte Freiheit. Festschrift für Christof Landmesser zum 60. Geburtstag* (ABG 64; hg. v. Martin Bauspieß, Johannes U. Beck, Friederike Portenhauser; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 81–94.
- Hübner, Hans, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie* (3. Aufl.; FRLANT 119; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).
- Jones, F. Stanley, „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie (Göttinger theologische Arbeiten 34; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).
- Kertelge, Karl, „Gesetz und Freiheit im Galaterbrief,“ in: ders., *Grundthemen paulinischer Theologie* (Freiburg i.Br.: Herder, 1991), 184–196.

- Koch, Dietrich-Alex, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).
- Konrad, Matthias, „Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus' Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13–6,10,“ *Early Christianity* 1 (2010), 60–81.
- Lietzmann, Hans, *An die Galater* (HNT 10; Tübingen: Mohr Siebeck, 1971).
- Lührmann, Dieter, *Der Brief an die Galater* (ZBK.NT 7; Zürich: Theologischer Verlag, 1978).
- Lust, Johann, Erik Eynikel, Katrin Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (rev. ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003).
- Martin, Dale B., *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990).
- Martyn, J. Louis, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A; New York, NY: Doubleday, 1998).
- „Me and Bobby McGee“ in: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie. Bearbeitungsstand: 13. Juli 2021, 11:06 UTC. URL: [https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Me\\_and\\_Bobby\\_McGee&oldid=213824826](https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Me_and_Bobby_McGee&oldid=213824826) (Abgerufen: 12. August 2021, 15:06 UTC)
- Meiser, Martin, „Some Facets of Pauline Anthropology – How Would a Greco-Roman Reader Understand it?“, in: *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context. Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba/Budapest* (ed. by Michael Labahn and Outi Lehtipuu; CBET 54; Leuven: Peeters, 2010), 55–85.
- Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament* (Fourth Revised Edition) (2<sup>nd</sup> edn. 7<sup>th</sup> print; Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2006).
- Morgenthaler, Robert, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich: Gotthelf-Verlag, 1958).
- Muraoka, Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2009).
- Mussner, Franz, *Theologie der Freiheit nach Paulus* (QD 75; Freiburg: Herder, 1976).
- —, *Der Galaterbrief* (4. Aufl.; HThK.NT 9; Freiburg: Herder, 1981).
- Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Band II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse. Teilband 1* (hg. v. Georg Strecker, Udo Schnelle; Berlin: de Gruyter, 1996).
- Nestle, Dieter, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. Teil I. Die Griechen* (HUNT 6; Mohr Siebeck; Tübingen, 1967).
- Niederwimmer, Kurt, *Der Begriff der Freiheit* (Theologische Bibliothek Töpelmann 11; Berlin: Töpelmann, 1966).
- Pelluchon, Corine, *Ethik der Wertschätzung: Tugenden für eine ungewisse Welt* (Darmstadt: Wbg Academic, 2019).
- Pohlenz, Max, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1955).
- Rohde, Joachim, *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989).
- Sänger, Dieter, „Galaterbrief,“ in: *Paulus Handbuch* (hg. v. Friedrich-Wilhelm Horn; Theologen-Handbücher; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 194–203.
- Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Galater* (6. Aufl.; KEK 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).

- Schnelle, Udo, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (GTA 24; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).
- —, *Paulus. Leben und Denken* (2. Aufl.; Berlin: de Gruyter 2014).
- —, *Einleitung in das Neue Testament* (9. Aufl.; UTB 1830; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).
- —, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n.Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion* (3. Aufl.; UTB 4411; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019).
- Schürmann, Heinz, „Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?“, in: ders., *Studien zur neutestamentlichen Ethik* (hg. v. Thomas Söding; SBAB 7; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990), 197–245.
- Scornaienchi, Lorenzo, *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität* (NTOA 67; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008).
- Söding, Thomas, „Zur Freiheit befreit (Gal 5,1) – Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Welche Freiheit? Reformation und Neuzeit im Gespräch* (hg. v. Hans-Christian Knuth u. Rainer Rausch; Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V. Tagungsband 9; Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2013), 61–91.
- Vollenweider, Samuel, *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).
- —, „Freiheit,“ in: *Paulus Handbuch* (hg. v. Friedrich-Wilhelm Horn; Theologen-Handbücher; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 394–399.
- Weder, Hans, „Die Normativität der Freiheit. Eine Überlegung zu Gal 5,1.13–25,“ in: *Paulus, Apostel Jesu Christi. Festschrift für Günter Klein zum 70. Geburtstag* (hg. v. Michael Trowitzsch; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 129–145.
- Wilk, Florian, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).
- Wirszubski, Chaim, *Libertas als politische Idee im Rom der späten Republik und des frühen Prinzipats* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967).
- Zimmermann, Ruben, *Die Logik der Liebe. Die „implizite Ethik“ der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs* (BThSt 162; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2016).



Lehel LÉSZAI

## PAUL AND THOSE TO BE REPUTED PILLARS

---

Paul got into conflict with the apostles of Jerusalem on more than one occasion. The good news proclaimed by Paul had a bursting effect on the resilience of the old wineskins, habits, and customs. It could not be hidden under a bowl; therefore, it was often irritating both to the Jewish religious leaders, and the apostles. In Acts there is related the event of the Council in Jerusalem, where it seems that Paul and the apostles reached an agreement. In Galatians Paul speaks about those who seemed to be important. The “seemed” verb may hint to undermining the authority of the apostles. At the same time in the same paragraph Paul mentions three of the apostles as being reputed as pillars, which is a sign of respect, consideration, and recognition of the fellow workers in the Lord’s vineyard. We investigate this intriguing and dynamic relation between the leading servants of the Lord.

### I. JAMES, CEPHAS, JOHN, AND PAUL

Paul went in the past for a second visit to Jerusalem, and he mentions in Gal 2 three times some of the apostles, and he refers to them as “those reputed to be important” (Gal 2:2), “as for those reputed to be important” (2:6), and finally “those reputed to be pillars” (2:9). Let us see who are those to whom Paul refers to, but before that we must try to clarify briefly the terms of disciples, twelve and apostles.

There arose quite a few questions in connection with the historical existence of the disciples. Kingsbury asserts, with other New Testament scholars, that the historicity of the disciples is bound with the historicity of Jesus.<sup>1</sup> It was a long debate (and it continues even today) about the issue that the call of the disciples by Jesus was a historical fact,<sup>2</sup> or after Easter the primitive church looked back and made up these stories. Hans

---

<sup>1</sup> Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 109; Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 3 (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960), 9.

<sup>2</sup> Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, John Reumann, eds., *Peter in the New Testament – A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (London: Geoffrey Chapman, 1973), 119.

Dieter Betz qualifies the call stories as second-class legends.<sup>3</sup> Bultmann was not the first one to query the historical role of the disciples,<sup>4</sup> but because of his influence more New Testament scholars accepted this view (but in reality this is just a small proportion).<sup>5</sup> Philipp Vielhauer objected to the historicity of the disciples because in the material ordinarily assigned to Q the term δώδεκα occurs only once (Mt 19:28; cf. Lk 22:30).<sup>6</sup> Robert P. Meye proves that this objection is untenable by quoting T. W. Manson, who found the μαθητής term only twice in the Q material by which Jesus addressed to his disciples (Lk 6:40; cf. Mt 10:24f. and Lk 14:26f; cf. Mt 10:37f).<sup>7</sup> If the argumentation of Vielhauer could be acceptable, then according to Manson's research, one could state that Jesus had no disciples at all. So far as this would be nonsense, so we cannot accept what Vielhauer said as objective. Those, who first received the teaching of Jesus, did not need to be identified, therefore the 'disciples' or 'Twelve' terms were referring to those who lived with Jesus and could hardly been heard from Jesus as designation.<sup>8</sup> Vielhauer charged the historicity of the disciples by observing that Mark used alternately the μαθηταί (disciples) and δώδεκα (twelve) terms.<sup>9</sup> This proves exactly the fact that for Mark the 'disciple' and 'Twelve' terms

<sup>3</sup> Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Beiträge zur Historischen Theologie 37 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1967), 27.

<sup>4</sup> J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin: Georg Reimer, 1903), 138–147.

<sup>5</sup> Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 3 (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960), 8; idem, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966–1967), 369f; Philipp Vielhauer, „Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,“ Festschrift für Günther Dehn, ed. Wilhelm Schneemelcher (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1957), 51–79; Günter Klein, *Die Zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 59 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 34–38; Theodore J. Weeden, *Mark – Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 23; Walter Schmithals, *The office of Apostle in the Early Church*, trans. John E. Steely (London: SPCK, 1971), 265–269.

<sup>6</sup> Philipp Vielhauer, „Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,“ Festschrift für Günther Dehn, ed. Wilhelm Schneemelcher (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1957), 62.

<sup>7</sup> T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959<sup>2</sup>), 237. According to Betz the two Q sayings are of secondary origin: Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Beiträge zur Historischen Theologie 37 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1967), 21. Ulrich Luz is also cautious and queries the origin of the two passages mentioned by Manson: Ulrich Luz, „The Disciples in the Gospel according to Matthew,“ *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. Stanton, Studies in New Testament Interpretation (Edinburgh: T&T Clark, 1995<sup>2</sup>), 133–134.

<sup>8</sup> Robert P. Meye, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968), 196.

<sup>9</sup> Philipp Vielhauer, „Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,“ Festschrift für Günther Dehn, ed. Wilhelm Schneemelcher (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1957), 62.



denotes the same group and therefore he can use these terms alternately to designate them. Vielhauer has doubts about the story of the disciples' mission as well, because in his opinion this is loosely integrated in the Markan text.<sup>10</sup> In contradiction with this Manson asserts: "The mission of the disciples is one of the best-attested facts in the life of Jesus."<sup>11</sup>

According to Robert P. Meye, among the long series of arguments adduced against the historicity of the Twelve, the most serious ones seem to be the differences between the lists containing the names of the disciples. Then he asserts that in fact this is the only real ground for questioning the historicity of the Twelve. Although there are differences in the lists of the Twelve, this fact does not corroborate the query of the Twelve's historicity. Every critical argument presumes that Jesus did not have twelve disciples. In spite of this no single critical observation – nor all of them taken together – can undermine the New Testament representation of the real existence of the disciples who followed Jesus.<sup>12</sup> Günter Klein takes one by one what he calls the 'stereotyped' conservative arguments, and after that he surprisingly asserts that the more logical alternatives one can offer as to why Judas is found in the circle of the Twelve, the less certain is the position of the Twelve as the historical company of Jesus. His version for the person of Judas is that in the primitive church a famous apostasy occurred, and this event was projected back to the historical existence of the Twelve.<sup>13</sup> Robert P. Meye rejects this statement by mentioning that the New Testament does not support this opinion, and there cannot be found a suitable motive for this projection of the church history into Jesus' history. Most of the New Testament scholars find the presence of Judas among the Twelve as proof for the historicity of the Twelve.<sup>14</sup>

Paul calls himself an apostle in Gal 1:1, then continues in his epistle to mention about those "who were apostles before me" (1:17). Here we don't find names, unless we move to 1:18, where Peter is mentioned as Cephas. In the same verb James is referred to as well, and there are discussions whether he is mentioned as an apostle, or just as the "brother of the Lord" (1:19). In chapter 2:19 Paul speaks about James, Cephas, and John as pillars. In 2:8 Paul writes about the "apostleship of the circum-

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM Press Ltd, 1949), 73.

<sup>12</sup> Robert P. Meye, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968), 200–202.

<sup>13</sup> Günter Klein, *Die Zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 59 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 35–36.

<sup>14</sup> Holger Mosbech, "Apostolos in the New Testament," *Studia Theologica: Scandinavian Journal of Theology* 2 (1948): 186; Robert P. Meye, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968), 205–209; Oscar Cullmann, *Der johanneische Kreis* (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1975), 96–97; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press Ltd, 1985), 98–106.

cision” as given to Peter, and mentions his and Barnabas’ name, as they were sent to the Gentiles, without referring to themselves as bearing the apostleship of uncircumcision. Betz concludes that the “pillars” were those who stayed at Jerusalem as the “authorities” of the church, while “apostle” was the title of Peter when he was charged with the mission to the Jews in the diaspora. At the same time, it is obvious that not only Peter was regarded as an apostle. At that stage Paul was not called apostle. In Gal 1:1 he also presents himself as an apostle, “not from man nor through man, but through Jesus Christ and God the Father”. Later, in Rom 11:13 (if we accept the epistle to the Galatians was written around 54 C.E., and Romans around 58) he called himself “apostle of the Gentiles”.<sup>15</sup>

The “apostles” term was used at Jerusalem as reference to Peter and “the Twelve” (1 Cor 15:5), and to James (Gal 1:19), and to others (1 Cor 15:7; Rom 16:7). Paul’s wording in Gal 1:17 refers to the fact he recognized the apostolic status of the Twelve, and he regarded his apostleship as of the same important character as theirs.<sup>16</sup> Paul mentions the names of James’, Cephas’ and John’s. Bruce comments on this passage and says that the order of names is identical with the order of the appearance of their epistles in the canon, but this must be a coincidence. At the same time, he emphasizes that James’ mention on the first place was due to his important role played in the life of the first congregation.<sup>17</sup> James is also called “the Lord’s brother” (1:19). Paul met him during his first journey to Jerusalem. He is referred to in 2:12 as well, when we read that the brethren came to Antioch sent by him.<sup>18</sup>

In Mark (3:16–19), Matthew (10:2–4), Luke (6:14–16) and Acts (1:13) there are four lists with the names of the apostles. The four lists are identical in three cases (these three cases are interestingly at the first, fifth and ninth line) and at the last line there is rather an absence than a divergence. Alexander Balmain Bruce supposed after observing this symmetry that the names of the twelve disciples were split in three groups of four. In each list at the beginning of a group of four there are mentioned the leaders of the group. In the first group there are the best-known disciples (two pairs of brothers who were called by Jesus as the first four disciples, and who formed the inner circle). The second group includes the less known disciples, and the last one the least known of all, or in the case of Judas the ill-famed traitor. The groups of four are

<sup>15</sup> Hans Dieter Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press, 1979. 75.

<sup>16</sup> Richard N. Longenecker, *Galatians*. Word Biblical Commentary 41. Dallas, Texas: Word Books, 1990. 34.

<sup>17</sup> F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Exeter, The Paternoster Press. 1982. 122.

<sup>18</sup> Balla, Péter. *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez. Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009. 107.

formed by the same disciples' names although the order of arrangements differs.<sup>19</sup> In each list Simon Peter is mentioned first (Mt 10:2 contains that he is *πρῶτος* – first).<sup>20</sup> By this the importance of his role is stressed.<sup>21</sup> The primacy of Peter cannot be denied but is easily misunderstood. Jesus tells nothing special to Peter, which cannot be referred to the other disciples as well. Peter was the spokesman of the disciples, but the apostolic dignity and privilege is due to Jesus.<sup>22</sup>

John is mentioned among the first four apostles on the four lists. He was the son of Zebedee.<sup>23</sup> In the Epistle to the Galatians his name is mentioned only here. His brother was called also James, but according to Acts 12:1–2 he was executed early, around 44 C.E.

In Gal 2:2 Paul speaks about “those reputed to be important”. He mentions them because on his second journey to Jerusalem he met with them, maybe during an open session (v. 2b), and during a private encounter (v. 2c).<sup>24</sup> Longenecker draws attention that in this formulation it should be sensed at least a certain dismissive tone. He exemplifies the using of this phrase in an ironic way by alluding to Plato's use of “those reputed to be wise men” in Apology 21B. Some of the scholars deny irony in Paul's usage (Lightfoot: Galatians, 103; Lietzmann: Galater, 9–10; Burton: Galatians, 71; Mussner: Galaterbrief, 104–105; Bruce: Galatians, 109), but others do recognize it (Klausner: From Jesus to Paul, 581; C. K. Barrett: “Paul and the ‘Pillar’ Apostles”, 4; Betz: Galatians, 87; D. G. Dunn: Unity, 408).<sup>25</sup> We agree with Longenecker when he supposes, that this “dismissive” tone is used not of the Jerusalem apostles themselves, but of the Judaizers' claims for them.

In Gal 2:6 Paul uses again the phrase “from those who were reputed to be something”, and “who were of repute” (the second time appears just the short version οἱ δοκοῦντες), and according to Stott he refers to James, the Lord's brother, Peter, and John, the three pillars mentioned in 2:9. Paul refers to them according to their repute. He does not question their repute, as they worked among the circumcised ones, and

<sup>19</sup> Alexander Balmain Bruce, *The Training of the Twelve*. New Canaan, Connecticut: Keats Publishing, 1979<sup>4</sup>, 36; Michael James Wilkins, *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992. 151–152.

<sup>20</sup> Oscar Cullmann, *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study*. London: SCM Press Ltd, 1953. 24–25.

<sup>21</sup> Lehel Lészai. *Discipleship in the Synoptics*. Leipzig – Cluj-Napoca: Evangelische Verlagsanstalt GmbH – Presa Universitara Clujeana, 2017. 137.

<sup>22</sup> János Kálvin, *Evangéliumi harmónia III. Magyarázat a Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*, ford. Rábold Gusztáv, III. kötet (Budapest: Ifjú Erdély, 1941), 61–69.

<sup>23</sup> James D. G. Dunn. *The Epistle to the Galatians*. Black's New Testament Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993. 109.

<sup>24</sup> Richard N. Longenecker, *Galatians*. Word Biblical Commentary 41. Dallas, Texas: Word Books, 1990. 48.

<sup>25</sup> Idem.

they have done their part diligently. Stott also explains this rather strange way to address by the fact that Judaizers were exaggerating the status of the Jerusalem apostles, among them of the “pillars”, at the expense of his own.<sup>26</sup> Lightfoot also agrees, when he writes, that Paul was “depreciatory not indeed of the Twelve themselves, but of the extravagant and exclusive claims set up for them by the Judaizers.”<sup>27</sup> Paul in verse 2:6 speaks highly about the apostles, and then it seems that he interrupts his own idea, and writes about them that “what they were makes no difference to me; God shows no partiality”. This interruption while he writes about “those who were reputed to be something” shows a kind of irritation. What does it bother Paul? It is most probable that his opponents, maybe even in Galatia, tried to use during their argumentation against the gospel preached by Paul the authority of the reputed one’s from Jerusalem, and they could despise Paul and the gospel preached by him (see 2 Cor 11:5).<sup>28</sup>

Finally, we arrive to Gal 2:9. Here Paul names “those reputed” to be James, Cephas, and John. They are also called “pillars”. Paul met with them privately in Jerusalem. They have had talks, and mutually recognized their role and work. There were serious tensions between the two approaches, and Paul writes here (to the Judaizers in Galatia), that the “pillars” recognized that divine grace had been given to him. James was the Lord’s brother, who played an important, leading role in the congregation in Jerusalem. Peter and John were members of the inner circle of the apostles of Jesus. The expression οἱ δοκοῦντες it is used here for the fourth time by Paul. Usually when something is repeated in a narrative, it is for emphasizing it, however this four-time repetition may allude to a note of irony. The same verb is used in Phil 3:4, and from that parallel the suggestion of irony is reinforced.

James, Peter, and John are referred to as “pillars”. The στῦλος noon was a common Greek architectural term for a supporting column. In Greek literature it is used mainly in metaphorical sense, and in the Talmud the patriarchs Abraham, Isaac, and Jacob are called the three “pillars” of Israel, upon whom were established the covenant community of Israel and actually the whole world. Paul had seemingly no problems with the leaders from Jerusalem to be called “pillars”, as he visited them two times, discussed and agreed with them. Their legitimacy was not questioned by Paul, but he was not happy with the Judaizers, who seemed to use this attribution for their own purposes against Paul. He opposed the Judaizers’ inflated adulation of the Jerusalem Christian leaders and their use of the title, setting it against Paul.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> R. W. John Stott, *The Message of Galatians*. Bible Speaks Today. Leicester: Inter-Varsity Press, 1992. 44.

<sup>27</sup> J. B. Lightfoot, *Saint’s Paul Epistle to the Galatians*. Oliphants, 1957. 108.

<sup>28</sup> Sándor Cserháti, *Pál apostolnak a Galáciabeikhez írt levele*. Budapest: A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1982. 94.

<sup>29</sup> Longenecker, *Galatians*. 57–58.

As Paul's problems were mainly with the Judaizers from Galatia, it is important for him to report what was going on in Jerusalem between the "pillars" and him. The leading Christian figures in Jerusalem gave to Paul and Barnabas their right hand. First, they recognized the divine grace given to Paul to preach the gospel, and then they sealed this recognition by giving their right hand to Paul and Barnabas. The *κοινωνία*, the fellowship was established between them. The leading apostles recognized that Paul and Barnabas were given the field of uncircumcised people, while they were sent to the circumcised people of God. Thus, mutual recognition happened between the two parties, and the "pillars", and Paul, Barnabas continued and followed their specific mission. The circumcision was not required any longer from the Gentiles, who accepted Jesus as their Saviour. The only request made by the apostles from Jerusalem was to remember the poor. We see that this point was duly respected by Paul wherever he went on his mission.

## 2. CONCLUSIONS

Paul visited the third time Jerusalem, and now he gives an account of his visit. After fourteen years of his conversion Paul meet the leading figures of the Christian congregation in Jerusalem. His visit was started by a divine revelation, and not by the summon of the "pillars". What was most important for Paul is that the "pillars" accepted the validity of his Gentile mission as a parallel to their own Jewish mission. The leading apostles from Jerusalem asked only to be remembered the needs of the first congregation when Paul went in his mission among the Gentiles. Paul accepted the authority of the leading apostles, and his and Barnabas' Gentile mission was accepted and acknowledged as their equal mission. For Paul the advance of the preaching of the gospel was of paramount importance and not negotiable.

## BIBLIOGRAPHY

- Balla, Péter. *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez. Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009.
- Betz, Hans Dieter. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. Beiträge zur Historischen Theologie 37. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1967.
- Betz, Hans Dieter. *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Brandenburg, Hans. *Der Brief des Paulus an die Galaters*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1983.

- Brown, Raymond E., Karl P. Donfried, John Reumann, eds. *Peter in the New Testament – A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*. London: Geoffrey Chapman, 1973.
- Bruce, Alexander Balmain. *The Training of the Twelve*. New Canaan, Connecticut: Keats Publishing, 1979<sup>4</sup>.
- Bruce, F. F. *The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Exeter, The Paternoster Press, 1982.
- Bultmann, Rudolf. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 3. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960.
- Bultmann, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966–1967<sup>7</sup>.
- Cole, R. Alan. *The Letter of Paul to the Galatians*. Tyndale New Testament Commentaries. London: Inter-Varsity Press; reprint, Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Cserháti, Sándor. *Pál apostolnak a Galáciabeleikhez írt levele*. Budapest: A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1982.
- Cullmann, Oscar. *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study*. London: SCM Press Ltd, 1953.
- Cullmann, Oscar. *Der johanneische Kreis*. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1975.
- Dunn, James D. G. *The Epistle to the Galatians*. Black's New Testament Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.
- Kálvin, János. *Evangéliumi harmónia III. Magyarázat a Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*. Ford. Rábold Gusztáv, III. Kötet. Budapest: Ifjú Erdély, 1941.
- Kingsbury, Jack Dean. *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Klein, Günter. *Die Zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 59. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- Lészai, Lehel. *Discipleship in the Synoptics*. Leipzig – Cluj-Napoca: Evangelische Verlagsanstalt GmbH – Presa Universitara Clujeana, 2017.
- Longenecker, Richard N. *Galatians*. Word Biblical Commentary 41. Dallas, Texas: Word Books, 1990.
- Luz, Ulrich. "The Disciples in the Gospel according to Matthew," *The Interpretation of Matthew*. Ed. Graham N. Stanton, Studies in New Testament Interpretation. Edinburgh: T&T Clark, 1995<sup>2</sup>.
- Manson, T. W. *The Sayings of Jesus*. London: SCM Press Ltd, 1949.
- Manson, T. W. *The Teaching of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959<sup>2</sup>.
- Meyer, Robert P. *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968.
- Mosbech, Holger. "Apostolos in the New Testament." *Studia Theologica: Scandinavian Journal of Theology* 2 (1948): 166–200.
- Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press Ltd, 1985.

- 
- Schmithals, Walter. *The office of Apostle in the Early Church*. Trans. John E. Steely. London: SPCK, 1971.
- Stott, R. W. John. *The Message of Galatians*. Bible Speaks Today. Leicester: Inter-Varsity Press, 1992.
- Vielhauer, Philipp. "Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu," Festschrift für Günther Dehn. Ed. Wilhelm Schneemelcher. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1957.
- Weeden, Theodore J. *Mark – Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Wellhausen, J. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin: Georg Reimer, 1903.
- Wilkins, Michael James. *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- Witherington III, Ben. *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*. London / New York: T&T Clark International, 2004.





## LEBENSWELTEN IN KLEINASIEN UND DER GALATERBRIEF

---

### I. DIE BEDEUTUNG DER ADRESSATENFRAGE FÜR DIE DATIERUNGSFRAGE

Man kann den Galaterbrief ohne Kenntnis des historischen Kontextes, auf den er sich bezieht, nur unzureichend verstehen. An dem Kontext, in den hinein er geschrieben ist, hängt die Möglichkeit der Datierung; diese wiederum ist von Bedeutung für die häufig diskutierte Frage nach einer Entwicklung im Denken des Apostels: Ist das, was man traditionell die Rechtfertigungslehre des Paulus nennt, ein Spätprodukt seines Denkens oder nicht?

Deshalb diskutiert man die Frage, ob Paulus an Gemeinden in der Landschaft Galatia und ihren Zentren in Ancyra, Tavium, Pessinus und Germa schreibt oder an die Gemeinden der römischen Provinz Galatia, die auch Gebiete weit im Süden einschließt und die Paulus mindestens teilweise bei der in Apg 13; 14 geschilderten Reise zusammen mit Barnabas besucht hat. Die nordgalatische Hypothese bzw. Landschaftshypothese<sup>1</sup> nötigt zu einer relativen Spätdatierung, während die südgalatische Hypothese bzw. Provinzhypothese<sup>2</sup> die Möglichkeit einer relativen Frühdatierung des Galaterbriefes offenhält, sie freilich nicht erzwingt. Rein intratextuell lässt sich, so Felix John, eine Entscheidung in der Adressatenfrage nicht fällen.<sup>3</sup> In manchen Einleitungswerken wird diese Frage mittlerweile überhaupt offengelassen.<sup>4</sup>

### 2. DAS UNGENÜGEN BISHERIGER PRIMÄRTEXTBEZOGENER ARGUMENTATIONEN

Das Ungenügen bisheriger primärtextbezogener Argumentationen ist durch mangelnde Eindeutigkeit der Textbefunde und durch gegenseitigen Ideologieverdacht bestimmt. Dass Paulus in den Gegenden der Adressatengemeinden durch einen unfreiwilligen Aufenthalt missioniert hat, lässt Gal 4,12–20 erkennen; ebenso mag sein, dass er überhaupt nur einmal, eben zum Gründungsaufenthalt, in diesen Gegenden wirkte.

---

<sup>1</sup> Neuere Vertreter u.a. Schnelle, *Einleitung*, 114; Vanhoye, *Lettera*, 22; Légasse, *L'Épître*, 30; Boring, *Introduction*, 276.

<sup>2</sup> Neuere Vertreter u.a. Riesner, *Frühzeit*, 254–259; Schäfer, *Paulus*, 294; Säger, „Adresse“, 1–56: 45; Lémonon, *L'épître*, 31; John, *Galaterbrief*, passim.

<sup>3</sup> John, *Galaterbrief*, 208.

<sup>4</sup> Ehrman, *New Testament*, 285/234; Johnson, *Writings*, 327.

Das erste Problem der mangelnden Eindeutigkeit nimmt seinen Ausgang beim Namen Γαλατία selbst. Er ist ähnlich wie andere geographische Namen nicht wirklich auf die Alternative Landschafts- oder Provinzname festzulegen, weder bei Paulus noch bei anderen literarischen Texten<sup>5</sup> noch bei Inschriften.<sup>6</sup> In vielen anderen Fällen sind Landschafts- und Provinznamen ohnehin (fast) deckungsgleich, so dass sich für den Sprachgebrauch des Apostels keine Entscheidung hinsichtlich Γαλατία erzwingen lässt.<sup>7</sup> Früher hat man für die Landschaftshypothese die Anrede in Gal 3,1 geltend gemacht: Die Leute von Pisidien und Lykaonien werden sich durch Gal 3,1 nicht getroffen fühlen.<sup>8</sup> Aber auch das Argument lässt sich umkehren: Wie hätte Paulus die Mitglieder der Hausgemeinden an verschiedenen Orten anders anreden sollen?<sup>9</sup>

Die Angaben in Apg 16,6; 18,23 sind uneindeutig hinsichtlich der Reihenfolge der Bestandteile φρύγια und Γαλάτια; ferner lässt sich φρύγια sowohl als Adjektiv verstehen als auch als Substantiv; im letzteren Fall ist die Unterscheidung beider Größen noch deutlicher als im ersteren.<sup>10</sup> Der Begriff χώρα kann auch als Übersetzung für das lateinische *praefectura* dienen, meint also nicht von Haus aus die Landschaft Galatien.<sup>11</sup> Dass in Apg 20,4 aus Galatien keine Delegierten für die Übergabe der Kollekte benannt sind, muss nicht viel besagen. Auch aus Korinth oder Philippi werden keine Delegierten erwähnt.

Soll man die Angaben der Apostelgeschichte überhaupt in die Überlegungen einbeziehen? Die Frage wird leider manchmal auch mit dem Verdacht auf Ideologie bei den Vertretern der jeweils anderen Meinung belastet. Wer die Apostelgeschichte einbezieht, wird als jemand verdächtigt, der unkritisch die Bibeltex te harmonisieren will; wer die Apostelgeschichte nicht einbezieht, gilt leicht als jemand, der den biblischen Aussagen

<sup>5</sup> Witulski, *Adressaten*, 17–23, u.a. mit Verweis auf Plinius, V 146f.

<sup>6</sup> Vgl. Koch, *Geschichte*, 574–576: CIG III 3992 aus julisch-claudischer Zeit bezieht Galatia wohl auf den gesamten Amtsbezirk des in Ancyra residierenden Statthalters. Später ändert sich das: Der Statthalter Calpurnius Asprenas (Amtszeit 68–70) trug den Titel leg[atus] pro pr[ae]tore provinciae Galatae Paphlagoniae Pamphyliae Pisidiae; der Statthalter A. Caesennius Gallus (Amtszeit 80–82) trug den Titel leg[atus] pro pr[ae]tore ... provinciarum Galatae Cappadociae Ponti Pisidiae Paphlagoniae Lycaoniae Armeniae Minoris (ILS 268). In IEph 5102 (105/106 n. Chr.) wird Tiberius Iulius Cornelius Celsus Polemaeanus als Statthalter der Provinz Asia, aber zugleich als kaiserlicher Legat der Provinzen Kappadokien, Galatien, Pontus, Pisidien und Paphlagonien bezeichnet.

<sup>7</sup> Bauer, *Paulus*, 177; Das, *Galatians*, 28. Auch mahnt eine Anmerkung von Wilhelm de Wette zur Vorsicht, dass nämlich „der Sprachgebrauch sich nicht so leicht nach politischen Entscheidungen zu ändern pflegt“ (de Wette, *Erklärung*, 1). Die Diskrepanz zwischen argumentativem Aufwand und Sicherheit des Ertrages hat schon Lietzmann, *Galater*, 4, vermerkt.

<sup>8</sup> Vanhoye, *Lettera*, 21; Schnelle, *Einleitung*, 121.

<sup>9</sup> Longenecker, *Galatians*, lxx; Sänger, „Adressaten“, 211.

<sup>10</sup> Vertreter der nordgalatischen Hypothese verwiesen darauf, dass Lukas an diesen Stellen das galatische Land mit Bestimmtheit von den in Apg 13; 14 genannten Gebieten unterscheidet (Holtzmann, *Einleitung*, 242; Boring, *Introduction*, 276).

<sup>11</sup> Breitenbach, *Paulus*, 114.

hinsichtlich ihrer historischen Verwertbarkeit gegenüber generell misstraut.<sup>12</sup> Sachfremde Erwägungen haben in der Exegese nichts zu suchen. Ich bin trotzdem vorsichtig, was den Einbezug der Apostelgeschichte betrifft. Gerade die Südgrenze der römischen Provinz Galatia war in der fraglichen Zeit mehrfach Änderungen unterworfen, diese sind uns aber anhand der einzelnen Städte nicht lückenlos nachweisbar. Auch wissen wir nicht, welches geographische Bild der Verfasser der Apostelgeschichte vor Augen hatte, der vermutlich nicht aus dieser Großregion stammt.

Die Widersprüchlichkeit der Angaben von Apg 13f. und Gal 2,10; 4,12–20 ist ein weiteres Problem. Apg 13f. nennt Barnabas und Paulus zusammen, übrigens (fast) durchgehend in dieser Reihenfolge. In Gal 2,10; 4,12–20 nennt sich Paulus jeweils allein.<sup>13</sup> Dass Barnabas im Galaterbrief unkommentiert eingeführt wird, ergibt für viele den Schluss, dass die Adressatengemeinden um dessen Wirken gewusst haben müssen. Der Wechsel vom Plural zum Singular in Gal 1,8f. und 2,10 ist für Dieter Sänger und Felix John ein weiteres Argument für die südgalatische Hypothese.<sup>14</sup> Allerdings kann sich Paulus nicht nur aus Gründen des eigenen Ethos (Gal 1,20) eine wahrheitswidrige Behauptung nicht erlauben – auch strategisch wäre das von Nachteil, weil ihm das die Adressaten sowie die Fremdmissionare sofort vorhalten könnten.<sup>15</sup> Da könnte er sich den ganzen Galaterbrief sparen.

### 3. DIE VERKNÜPFUNG VON THEOLOGIE UND ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN IN BISHERIGER FORSCHUNG

Für die Frage der Lokalisierung der Adressaten gibt patristische Exegese nichts her. Zumindest im deutschen Sprachraum galt die Landschaftshypothese zunächst als führend. 1748 und 1825 sind erste Vertreter der Provinzhypothese zu benennen.<sup>16</sup> Deren Siegeszug im angelsächsischen Sprachraum begann mit William Ramsay, der nicht nur textinterne Argumente heranzog, sondern auch die historischen Verhältnisse in beiden zur Debatte stehenden Regionen berücksichtigte.<sup>17</sup> Da, wo in Deutschland Kontakte zum angelsächsischen Sprachraum bestanden, wuchs auch die Bereitschaft, die Provinzhypothese zu übernehmen – das betrifft vor allem Martin Hengel und seinen

<sup>12</sup> Auch Sänger, „Adresse“, 235; John, *Galaterbrief*, 135, verweisen auf das Problem.

<sup>13</sup> Schnelle, *Einleitung*, 114.

<sup>14</sup> John, *Galaterbrief*, 42; vgl. auch Sänger, „Adressaten“, 215.

<sup>15</sup> So auch Longenecker, *Galatians*, lxxiii.

<sup>16</sup> Als einer der ersten Vertreter kann Johann Joachim Schmidt, *Prolusio autumnalis de Galatis, ad quos divus apostolus Paulus litteras misit*, Nordhausen 1748 gelten, der darauf verweist, dass Lystra und Derbe von Profanschriftstellern gelegentlich zur Provinz Galatia gerechnet werden. Bonnard, *L'Épître*, 10, verweist auf Jacob Peter Mynster als nächsten Vertreter (1825).

<sup>17</sup> Ramsay, *Galatia*, passim.

Kreis.<sup>18</sup> In jüngerer Zeit sorgte vor allem Stephen Mitchell mit seinen wichtigen Publikationen zu Anatolien für die Akzeptanz der Provinzhypothese<sup>19</sup>, so etwa bei Cilliers Breytenbach und Dieter Sänger und deren Schülerinnen und Schülern<sup>20</sup>, deren Argumentation unabhängig von Martin Hengel ist. Anders als Stephen Mitchell halten sich Klaus Belke und Marcell Restle in Bezug auf die Lokalisierung der Adressaten zurück<sup>21</sup> – aber das hat nicht dieselbe Ausstrahlung in die neutestamentliche Wissenschaft hinein gefunden.

Man kann zu diesem Abschnitt ein recht eindeutiges Fazit ziehen: Häufig sind es Vertreter der Provinzhypothese, die diese Hypothese durch Einbezug altertumswissenschaftlicher Daten unterstützen wollen. Größere jüdische und frühere christliche Präsenz im Süden, verglichen mit dem Norden, sind für die Vertreter der Provinzhypothese ausschlaggebend, außerdem die Qualität der Verkehrsverbindungen.

#### 4. METHODISCHE VORAUSSETZUNGEN FÜR DIE AUSWAHL DER LEITENDEN KRITERIEN

Paulus schreibt Griechisch, während man keine Nachricht davon hat, dass er auch die regionalen Sprachen Kleinasiens beherrschte. Damit seine Mission Erfolg hat, ist also ein gewisser Grad an Hellenisierung vorausgesetzt. Allerdings spiegelt sich die Vielsprachigkeit der Landschaft wie der Provinz Galatien epigraphisch nur unzureichend wider.<sup>22</sup> Ferner, Paulus missioniert vor allem in großen Städten, zumeist Provinzhauptstadten, wie allein schon an den Adressatenangaben der erhaltenen Paulusbriefe deutlich wird. Er denkt großräumig und macht keine Umwege; er strebt nach Ephesus und dann in das östliche Makedonien; da wäre ein Umweg selbst über Pessinus wie eine Reise von Szeged nach Budapest über Cegled und zusätzlich Szolnok. Deswegen werden wir später nach möglichen Verkehrsverbindungen fragen, die eine großräumige Planung erleichtern.

Inwieweit ist es sinnvoll und notwendig, die Anwesenheit jüdischer Gemeinden anzunehmen, um den galatischen Konflikt zu verstehen? Gelegentlich wird argumentiert, dass Paulus die Adressaten überhaupt nur unter der Voraussetzung so überzeugen konnte, dass keine Juden am Ort waren, die seine Verkündigung sofort zu widerlegen

<sup>18</sup> Hengel/Schwemer, *Paulus*, 395; Riesner, *Frühzeit*, 254–259; Schäfer, *Paulus*, 294.

<sup>19</sup> Mitchell, *Anatolia* II, 3f.

<sup>20</sup> Sänger, „Adresse“, 45; John, *Galaterbrief*, passim; unter den Kommentatoren u.a. Lémonon, *L'pitre*, 31.

<sup>21</sup> Belke/Restle, *Galatien*, 84.

<sup>22</sup> Nicht-griechische Sprachen haben sich teilweise bis ins sechste nachchristliche Jahrhundert erhalten (Porter, „Languages“, 136), auch im Süden; vgl. Apg 14,11: Λυκαονιστι.

im Stande gewesen wären.<sup>23</sup> Andererseits setzt Gal 6,12f., wenn man der Stelle überhaupt historische Informationen entnehmen darf, die Existenz dreier Gruppen in den Prozessen voraus: neben den Jesusgläubigen paulinischer Prägung sind es Jesusgläubige, aber im Judentum verwurzelte Fremdmissionare, die ihrerseits von anderen, nicht an Jesus glaubenden Juden wegen ihrer Kontakte zu den paulinisch geprägten Jesusgläubigen kritisch beäugt werden. Sollen Vertreter der beiden letztgenannten Gruppen Paulus wirklich jedes Mal nachgereist sein, um die von ihm Missionierten auf den richtigen Weg zu bringen? Sehr plausibel ist es nicht.<sup>24</sup>

Wenn wir annehmen, dass Juden in der Umgebung dieser paulinisch geprägten Jesusgläubigen lebten, müssen wir fragen, wie sie ihren Einfluss auf dieses Jesusgruppen geltend machen konnten. Von einer pharisäischen Wandermission wissen wir nichts; die vereinzelte Aussage Mt 23,15 kann die Beweislast nicht tragen. Jüdische Gemeinden konnten offen sein für die Integration von Nichtjuden in ihrer Gemeinde am Ort, betrieben also zentripetale Mission, aber keine zentrifugale Mission.<sup>25</sup>



Mitchell's ancient atlas, classical and sacred (1849)

<sup>23</sup> Scherer, *Argumente*, 136. Die Kehrseite dieser Voraussetzungen formuliert Vouga, „L'épître,“ 219: Der Mangel an Kontakten der Galater zum Judentum erkläre, dass sie durch die Argumentation der Missionare so entwaffnet seien; ähnlich Vanhoye, *Lettera*, 22.

<sup>24</sup> Anders Bauer, *Paulus*, 178; Vouga, „L'épître,“ 219; Witulski, *Adressaten*, 43f.

<sup>25</sup> Breitenbach, *Paulus*, 142f.

Für den Nachweis christlicher Präsenz sind literarische Zeugnisse der Frühzeit heranzuziehen, aber auch archäologische Befunde, vor allem Grabsteine, die durch christliche Symbole, christliche Amtsbezeichnungen (vor allem „Presbyter“) oder durch typisch christliche Namen wie Petrus, Thekla und Susanna eine entsprechende Zuordnung zulassen.<sup>26</sup>

## 5. DIE LANDSCHAFT GALATIA

Traditionelle Hauptorte der Landschaft Galatia sind, von Ost nach West betrachtet, Tavium, Ancyra (heute Ankara) und Pessinus im Südwesten.

Der Grad der Romanisierung war in dem mittleren und östlichen Kleinasien zwischen dem Norden und dem Süden höchst unterschiedlich. In der Landschaft Galatia ist eine einzige Neugründung unter Augustus zu verzeichnen, die Stadt Germa, 23,7 km nördlich von Pessinus gelegen.<sup>27</sup> Sie war aber nicht vor 80 mit einer geebneten Straße mit anderen Städten verbunden.<sup>28</sup> Das Siedlungsprogramm unter Tiberius und Claudius verzeichnet eine auffallende Lücke zwischen Ancyra und Ikonion.<sup>29</sup> Pessinus war im Alter durch den Kult der Magna Mater bekannt. Auch Anlagen des Kaiserkultes sind für Ancyra und Pessinus schon zu Zeiten des Augustus und Tiberius bezeugt.<sup>30</sup> Zu diesem Zweck bildeten die drei Städte überhaupt einen eigenen Landtag.<sup>31</sup>

Jüdische Besiedlung der Landschaft Galatien ist für die Mitte des 1. Jhdts. n. Chr. nicht nachgewiesen. Der Begriff Γαλατία, was auch immer damit gemeint sein mag, fehlt auch in Philos Landschaftsliste LegGai 281. Die Beispiele jüdischer Inschriften aus der Landschaft Galatien stammen alle aus erheblich späterer Zeit; so sind die jüdischen Grabsteine in Tavium zumeist auf das 5./6. Jh. zu datieren.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Die Eigennamen Petrus und Paulus erscheinen ab dem 3. Jhd. auf christlichen Grabsteinen (Breytenbach, *Paulus*, 170), ebenso Thekla und Susanna, die vor allem als Asketinnen wahrgenommen wurden und so zur Namenspatronin avancierten (Zimmermann, „Präsentation“, 125). Der Name Petrus ist weitaus eher als christlicher Name zu identifizieren als der Name Paulus, der auch sonst als *cognomen* sehr beliebt war (Krumm, „Christentum“, 97). – Nicht überall, wo die Attribute „fromm“ und „gerecht“ begegnen, handelt es sich um Verweise auf christliche Lebenshaltung; auch nichtchristliche Gottheiten konnten so charakterisiert werden (Wischmeyer, „Aberkiosinschrift“, 29).

<sup>27</sup> Koch, *Geschichte*, 577. Zu Pessinus und Germa vgl. Breytenbach, *Paulus*, 120–122.

<sup>28</sup> French, „Roads in Pisidia“, 170 Anm. 6.

<sup>29</sup> Mitchell, *Anatolia I*, 96.

<sup>30</sup> Magie, *Roman Rule*, 459; Mitchell, *Anatolia I*, 103f.

<sup>31</sup> Koch, *Geschichte des Urchristentums*, 296.

<sup>32</sup> Ameling, *Inscriptiones*, Nr. 162–166, S. 335–341.

Das Christentum drang von Süden aus nach Norden vor, hatte allerdings bald in Ancyra schon im letzten Drittel des 2. Jh. einen wichtigen Stützpunkt.<sup>33</sup> Die frühesten christlichen Grabsteine stammen aus dem südlichen Teil der Landschaft Galatia, der an das Territorium von Laodikeia Katakekaumene angrenzt.<sup>34</sup> Allerdings ist wohl keiner dieser Grabsteine auf die Zeit vor 212 n. Chr. zu datieren.<sup>35</sup> In Tavium siedelt *Passio Theodoti* 3 auch die Bekehrung von Heiden und Juden an, aber das mag hagiographischer Topos sein.<sup>36</sup> In Ancyra starben unter Aurelian (270–275) der Christ Philumenos von Lykaonien, unter Diokletian u. a. der Hl. Clemens von Ancyra, Platon und Theodotos sowie die sieben Jungfrauen von Anyra.<sup>37</sup> Im Jahr 314 fand eine Synode mit 13 Teilnehmern aus Syrien und Kleinasien in Ancyra statt, auf welcher u. a. den Christen untersagt wurde, an heidnischen Spielen teilzunehmen. Ferner sollte ursprünglich in Ancyra das Konzil abgehalten werden, das Kaiser Konstantin dann nach Nicäa verlegt hat.<sup>38</sup> Für das vierte Jahrhundert fließen die auf Ancyra bezogenen Quellen aufgrund der Person des Markellos von Ancyra und der mit ihm verbundenen Kontroversen reichlich. Auch in dieser Zeit ist das Nebeneinander mehrerer christlicher Strömungen in der Großregion zu beobachten.<sup>39</sup>

Auch Pessinus ist in der Mitte des 4. Jhdts. christianisiert. Julian Apostata, der die althergebrachte griechisch-römische Religion stärken wollte, ernannte eine Demeter-Priesterin Kallixeine auch zur Kybele-Priesterin, war aber anlässlich eines Besuches in der Stadt Pessinus von dem mangelnden Eifer der Einwohner für die Wiederbelebung der althergebrachten Religion enttäuscht.<sup>40</sup>

## 6. DIE IN APG 13; 14 GENANNTEN STÄDTE

In Antiochia bei Pisidien gab es Tempelanlagen für den Kaiserkult seit julisch-claudischer Zeit (dort waren die *Res gestae* des Augustus öffentlich ausgestellt), ebenso in

<sup>33</sup> Eusebius von Caesarea, HE V 16,4, GCS 9/1, 460 zitiert den Bericht eines älteren Gewährsmannes, Ancyra sei in der Gefahr gestanden, zu der „phrygischen Sekte“, d. h. zu den Montanisten abzufallen. Vgl. auch Behrwald, „Art. Lykaonien“, 785f. Im späten 3. Jhd. ist die christliche Gemeinde in Ancyra bedeutend; um 280 konnte sie in einer großen Hungersnot aushelfen, wobei sich der später zum Märtyrer gewordene Hl. Clemens hervortat (Foss, „Art. Ankara“, 456f.).

<sup>34</sup> Krumm, „Christentum“, 90. Dem topographisch bruchlosen Übergang zwischen der Landschaft Galatien und der Landschaft Lykaonien entspricht auch eine kulturelle Kontinuität.

<sup>35</sup> Vgl. die Liste bei Krumm, „Christentum“, 110f.

<sup>36</sup> Ameling, *Inscriptiones*, 336f.

<sup>37</sup> Behrwald, „Art. Lykaonien“, 785. Foss, „Art. Ankyra“, 456.459f.

<sup>38</sup> Foss, „Art. Ankyra“, 456.

<sup>39</sup> Behrwald, „Art. Lykaonien“, 787–790.

<sup>40</sup> Belke, *Galatien*, 214.

Ikonion und Apollonia.<sup>41</sup> Dass Ikonion mindestens zeitweise zur Provinz Galatia gehört hat, wird durch eine Inschrift belegt, in der der oberste Finanzaufseher der Provinz, L. Pupius Praesens, als ἐπίτροπος Καίσαρος ... Γαλατικῆς ἐπαρχείας bezeichnet wird.<sup>42</sup> Lystra, 40 km südlich von Ikonion, wurde von Augustus als römische Kolonie in der Galatia begründet, wohl im Zuge des Baus der Via Sebaste.<sup>43</sup> Aus Lystra stammte Timotheus (Apg 16,1–3).

Was die jüdische Besiedlung betrifft, wird man sagen müssen: Auch Lykaonien wird in Philos Landschaftsliste in LegGai 281 nicht erwähnt. Doch wenn Gal 4,10 tatsächlich eine neueingeführte Praxis der Adressaten widerspiegelt, die Beobachtung des jüdischen Festkalenders, ist das bei stärkerer Präsenz von Juden eher naheliegend.<sup>44</sup>

Ikonion ist früh als christlicher Standort bezeugt und ist ähnlich wie das phrygische Synada, das südwestlich von Julia Ipsi liegt, in den Jahren um 230 Schauplatz zweier Synoden zum Ketzertaufstreit.<sup>45</sup> Vielleicht schon in das zweite Jahrhundert fällt eine Grabinschrift nördlich von Ikonion für eine Diakonin.<sup>46</sup> Der Großteil der Inschriften mit den Amtsbezeichnungen Presbyter/Diakonin/Diakon ist jedoch nicht vor dem 3. Jh. anzusetzen und vor allem in Nordlykaonien in der Gegend zwischen Laodikeia Katakekaumene und Philomelium sowie in der Steppe nördlich von Laodikeia anzusetzen.<sup>47</sup> Auch Laranda Euelpis ist in der Mitte des 3. Jhdts. christlicher Standort.<sup>48</sup>

Das eingangs genannte Problem bleibt jedoch weiterhin: Barnabas war bei den Gemeindegründungen in Pisidien und Lykaonien der führende Mann; hingegen setzt Gal 4,12–20 voraus, dass Paulus der alleinige Gemeindegründer war. Die Gegner des Paulus hätten leicht darauf verweisen können, dass der Brief zwar durch den Selbstan-

<sup>41</sup> Mitchell, *Anatolia* I 103f. Witulski, *Adressaten*, 54, vermutet eine spezielle Warnung vor dem Kaiserkult in Gal 4,8–20 und meint, der Abschnitt sei erst später dem Galaterbrief hinzugefügt worden. Kritisch dazu Lémonon, *L'épître*, 32: Dass es um 50 im Süden Kaiserkult gab, ist nicht so sicher, wie Witulski glauben machen will. Wichtiger ist, dass die Formulierungen der »Götter, die von Natur aus keine sind«, nicht auf Herrscher eingeschränkt werden müssen, wiewohl Paulus den Begriff δαίμονια, anders als in 1Kor 10,20f. (vgl. Ps 95,5 πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαίμονια) nicht verwendet. John, *Galaterbrief*, 210, weist darauf hin, dass eine flächendeckende Erfassung, wer an den Loyalitätsbekundungen teilnimmt, nicht vorgesehen war und auch nicht durchzuführen gewesen wäre. Die Situation nach der Kriminalisierung des Christentums zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. (vgl. Plin, Ep. X 96) darf nicht in die Lebenswelt der zahlenmäßig kleinen christlichen Hausgemeinden zur Zeit des Paulus rückprojiziert werden.

<sup>42</sup> CIG 3991.

<sup>43</sup> Ruge, „Art. Lystra,“, 71; Belke, „Art. Lystra,“, 613.

<sup>44</sup> Ameling, *Inscriptiones*, 449.

<sup>45</sup> Cyprian, Ep. 75,7,5, CC.SL 3 C, 589. Dionysios von Alexandria spricht von menschenreichen Kirchen (Eusebius, HE VII 7,5, GCS 9/2, 646). Das Christentum in Synada ist auch durch Eusebius, HE VI 19,18, GCS 9/2, 564 bezeugt.

<sup>46</sup> MAMA VIII 318.

<sup>47</sup> Zimmermann, „Christinnen,“ 469.

<sup>48</sup> Eusebius, HE VI 19,18, GCS 9/2, 564.



spruch des Paulus, nicht aber durch die Autorität des Barnabas getragen ist, zumal Paulus selbst auf erhebliche Differenzen zwischen ihm und Barnabas verweist. Die Charakterisierung des Barnabas im Galaterbrief setzt voraus, dass die Adressaten von seinem Wirken wussten, aber die eigene Gemeindegründung nicht mit ihm in Zusammenhang brachten. Deshalb frage ich nach Gemeinden, die geographisch in relativer Nähe zu den in Apg 13f. genannten Gebieten liegen, aber von der in Apg 13f. berichteten Mission nicht berührt wurden, die sich aber zugleich verkehrstechnisch gesehen leicht erreichen ließen und für einen Weiterzug nach Ephesus als Unterwegshalt in Frage kamen.

## 7. STÄDTE IM SÜDLICHEN GRENZGEBIET DER PROVINZ GALATIA

Am ehesten kommen Isaura Palaia (Leontopolis) und Isaure Nea (Isauropolis) sowie die an der *Κοτνή Ὀδοῦς* gelegenen Städte Laodikeia Katakekaumene/Combusta, Tyriaeum, Philomelium, Julia Ipsi in Frage, erst in zweiter Linie Neapolis und Apollonia am Rhyndakos. Es ist nicht durchgehend bei allen Städten gesichert, dass sie in der fraglichen Zeit alle zur Provinz Galatia gehört haben. Man hat die Grenzen im Süden<sup>49</sup> und im Osten<sup>50</sup> wiederholt geändert. Neuere Forschungen zeigen, dass Pamphylien während der Zeit der Kaiser Claudius und Nero nicht mit Lykien vereinigt war, sondern als Teil der Provinz Galatia gegolten hat, sodass auch Christinnen und Christen aus Pamphylien zu dem Empfängerkreis des Galaterbriefes gehört haben können.<sup>51</sup>

Warum sollte Paulus sich in diesen doch etwas kleineren Städten aufgehalten haben: Dieter Sänger gibt zwei erwagenswerte Antworten: Der Prokonsul von Zypern, Sergius Paulus (vgl. Apg 13,7) besaß ausgedehnte Besitzungen in Zentralanatolien; 2. die in Gal 4,13f. angedeutete Krankheit kann Paulus in diesem Fall zu kürzeren Reisetappen gezwungen haben.<sup>52</sup> Mindestens Laodikeia Katakekaumene, Tyriaeum und Philome-

<sup>49</sup> Pisidien war nur bis 43 n. Chr. mit Galatia vereinigt. Nach Ptol V 5. 4.5. war danach nur der Streifen zwischen Apollonia und Antiochia Pisidiae bei Galatia verblieben (Mitchell, *Anatolia* II, 154). Die Titulatur der Statthalter Galatiens zu der Zeit der Flavier inkludierte Pisidien, aber das mag nur für dessen nördlichen Teil zutreffen. Pamphylien wurde durch Claudius von Galatien abgetrennt und mit Lykien vereinigt. Durch Nero oder durch Galba wurde das wieder rückgängig gemacht (Levick, *Colonies*, 163).

<sup>50</sup> Im Zuge einer aggressiven Politik gegen die Parther wurden die Provinzen Galatia und Cappadocia Ende 54 oder Anfang 55 unter dem konsularischen Legaten Cn. Domitius Corbulo vereinigt, der vier Legionen befehligte. 64 wurde das, am Ende des Partherkrieges, wieder rückgängig gemacht; so Dalaison, „Civic Pride,“ 126.

<sup>51</sup> Wilson, „Denouement,“ 341–343, mit Hinweis auf Inschriften aus Leptis Magna (IRT 346), Attaleia (CIL III 6737) und Perge. Nach Adak/Wilson, „Vespasiansmonument,“ 1, wurde Pamphylien erst unter Vespasian um 70 von Galatien abgetrennt und mit Lykien zu einer Doppelprovinz vereinigt.

<sup>52</sup> Sänger, „Adresse,“ 261 Anm. 157.

lium lagen in einer Entfernung zueinander, die die Existenz eines Netzwerks von Hausgemeinden (vgl. den Plural in Gal 1,2) als möglich erscheinen lässt. Die Gegend zwischen Philomelium, Tyriaeum, Laodikeia Katakekaumene und Ikonion im engen fruchtbaren Streifen in Phrygia Paroreius war dicht besiedelt.<sup>53</sup> Was lässt sich über diese Städte sagen?<sup>54</sup>

Isaura Palaia, südlich der κοινή ὁδός und westlich von Ikonion gelegen, fiel nach der Schlacht von Aktion dem Galaterkönig Amyntas zu, der es zur Residenz ausbauen ließ.<sup>55</sup> Nach dessen Tod im Krieg gegen die aufständischen Homonadenser 25 v. Chr. zählte es zur Großprovinz Galatia.<sup>56</sup> Hier wie in Savatra gab es Tempelanlagen für den Kaiserkult.<sup>57</sup> Das Christentum ist hier spätestens 325 durch die Teilnahme des Bischofs am Konzil zu Nicäa nachweisbar, vermutlich aber schon früher: In dem nahegelegenen Dorf Bidana dürfte Konon geboren sein, dessen Wirkungszeit auf das Ende des 3. Jh.s fällt.<sup>58</sup> Die Stadt verlor noch in der Mitte des 4. Jh.s aufgrund von Unruhen ihre Bedeutung.<sup>59</sup> Isaura Nea ist als Siedlungsgebiet römischer Kolonisten bekannt<sup>60</sup> und war offenbar seit dem 3. Jh. christianisiert.<sup>61</sup>

Laodikeia Katakekaumene, in Lykaonien gelegen,<sup>62</sup> gehörte (mindestens zeitweise) der Großprovinz Galatia an.<sup>63</sup> Die Stadt war von Lydern und Mysiern bewohnt<sup>64</sup> und erhielt vermutlich 41 n. Chr. den Namen Klaudilaodikeia. Der Name begegnet noch in Münzen aus flavischer Zeit. Das phrygische Element unter der Bevölkerung ist noch in Inschriften erkennbar,<sup>65</sup> doch ist auch vereinzelt ein keltischer Name eines Einwoh-

<sup>53</sup> Magie, *Roman Rule*, 456.

<sup>54</sup> In der diokletianischen Verfolgung ist eine ganze phrygische Stadt aufgrund der überwiegenden christlichen Majorität verbannt worden (Harnack, *Mission* II, 160, mit Verweis auf Eusebius, HE VIII 11,1, GCS 9/2, 764). Eusebius gibt jedoch den Namen der Stadt nicht an. Eusebius, HE V 16,17, GCS 9/1, 466 erwähnt zwei Bischöfe, Zoticus aus Cumana und Julian aus Apameia (es ist nicht deutlich, ob Apameia Kobotos oder Apameia in Bithynien gemeint ist), die sich Ende des 2. Jh.s in der Auseinandersetzung mit den Montanisten hervortun.

<sup>55</sup> Strabo, Geogr XII 6,3 § 569.

<sup>56</sup> Magie, *Roman Rule* 45.

<sup>57</sup> Mitchell, *Anatolia* I 117.

<sup>58</sup> Pilhofer, *Christentum*, 231.

<sup>59</sup> Belke, *Galatien*, 198.

<sup>60</sup> Breytenbach, *Paulus*, 111.

<sup>61</sup> Belke, *Galatien*, 180. Dass bei einzelnen Zeugnissen die Zuordnung zu Isaura Palaia oder zu Isaura Nea unsicher ist, dafür vgl. Behrwald, „Art. Lykaonien,“ 791f.

<sup>62</sup> Strabo, Geogr XIV 2,29 § 663. Der Beinamen mag vom Kupferbergbau herrühren (Belke, Art. „Laodikeia Katakekaumene,“ 1132).

<sup>63</sup> Ptol. V 4,10; Ruge, „Art. Laodikeia 4,“ 721. Später wurde sie zu Pisidien gerechnet (Socrates, HE VI 18).

<sup>64</sup> Strabo, Geogr XII 8,18 § 579.

<sup>65</sup> Ruge, Art. „Laodikeia 4,“ 721f.

ners belegt.<sup>66</sup> In der Stadt wurde u.a. die phrygische Muttergottheit verehrt.<sup>67</sup> Eine jüdische Grabinschrift aus der Umgebung der Stadt ist wohl auf die Zeit nach 212 n. Chr. zu datieren.<sup>68</sup> Eine christliche Grabinschrift aus Gdanmaa in der Umgebung von Laodikeia Katakekaumene hat sich ebenfalls gefunden.<sup>69</sup>

Tyriaeum, nach Strabo an der Ostgrenze von Phrygien gelegen, war zeitweise vielleicht ebenfalls Teil der Provinz Galatia.<sup>70</sup> Bis in das 3. Jhdt. hinein sind hier kaiserliche Ländereien nachweisbar.<sup>71</sup> Auf das dritte Jahrhundert ist die Grabstele einer Christin namens Anastasia zu datieren, die vermutlich, wie die Stele nahelegt, durchaus zu Ansehen und Vermögen gekommen sein kann.<sup>72</sup> Ansonsten sind Nachrichten über das Christentum erst aus dem 5. Jh. erhalten.<sup>73</sup>

Philomelium im südlichen Phrygien im Tal des Gallos, gegründet als makedonische Militärsiedlung<sup>74</sup>, war unter Ciceros Prokonsulat Teil der Provinz Cilicia, in der frühen Kaiserzeit Teil der Asia, seit Diokletian Teil der Pisidia. Der römische Bevölkerungsanteil nahm im Lauf der Zeit zu, wie vor allem vor allem Münzfunde beweisen, doch ist auch der keltische Name Epatorix bezeugt.<sup>75</sup> Die Verehrung des Mondgottes Men ist durch Münzen aus der Zeit Neros nachgewiesen.<sup>76</sup> Die *Salutatio* des Polykarp-martyriums beweist, dass es schon im zweiten Jahrhundert eine christliche Gemeinde in Philomelium gab.<sup>77</sup>

In Apameia Kibotos lebten anatolische Phrygier, Kappadokier, Galater, Perser, Griechen und Römer zusammen. Es gab eine jüdische Gemeinde seit hellenistischer Zeit,

<sup>66</sup> Breytenbach, „Paulus“, 157 Anm. 66.

<sup>67</sup> Calder, „Julia-Ipsus and Augustopolis“, 254.

<sup>68</sup> Ameling, *Inscriptiones*, 488–490.

<sup>69</sup> MAMA VII 566 (ICG 76). Eine sozialgeschichtlich-theologische Besprechung leisten Zimmermann, „Präsentation“, 118f.; Breytenbach, „Relational Identity“, 148f.

<sup>70</sup> Strabo, Geogr XIV 2,29 § 663; Ptol., Geogr V 4,10. Der genaue griechische Name (Tyraion oder Tyriaion) und die genaue Lokalisierung sind unsicher (Radt, *Strabo* VIII, 100).

<sup>71</sup> Mitchell, *Anatolia* I 156.

<sup>72</sup> Zimmermann, „Präsentation“, 114f.

<sup>73</sup> Ruge, „Art. Tyraion“, 1802.

<sup>74</sup> Mitchell, *Anatolia* I 85.

<sup>75</sup> Ruge, „Art. Philomelion“, 2522.

<sup>76</sup> Calder, „Julia-Ipsus“, 239. Zu Münzprägungen während der Zeit des Claudius vgl. das Roman Provincial Coinage Project (<https://rpc.ashmus.ox.ac.uk>); Vol. 1 3246; 3247; 3248.

<sup>77</sup> Breytenbach, *Paulus*, 169; auf MartPol, Prol. bezieht sich auch Eusebius von Caesarea, HE IV 15,3, GCS 9/1, 336.

seit dem 2. Jhd. auch eine christliche Gemeinde.<sup>78</sup> Ein Bischof namens Paulus vertritt die Stadt beim Konzil von Nicäa.<sup>79</sup>

Apollonia am Rhyndakos<sup>80</sup> wird gelegentlich ebenfalls als Missionsgebiet diskutiert.<sup>81</sup> Die Stadt gehörte zur Provinz Asia oder zur Provinz Phrygia, während uns keine Nachrichten über eine Zugehörigkeit zur Provinz Galatia vorliegen. Jüdische Präsenz zur Zeit des Paulus ist fraglich. Bis in die Mitte des 2. Jhdts. sind in Apollonia keine Christen nachgewiesen.<sup>82</sup>

### 8. FAZIT: MODIFIZIERTE PROVINZHYPOTHESE, ABER SPÄTDATIERUNG

So plädiere ich für eine modifizierte Provinzhypothese: Die in Gal 1,2 genannten Gemeinden sind Gemeinden in der Provinz Galatia, unter Ausschluss der in Apg 13f. genannten Orte.<sup>83</sup> Deutlich ist, dass die Adressaten zumindest weit überwiegend aus dem nichtjüdischen Kulturkreis stammen.<sup>84</sup> Gal 4,8 spricht sie jedenfalls pauschal als nichtjüdische Glaubende an. Neben den reichsweit verehrten Gottheiten und dem Kaiserkult sind für die Großregion vor allem die Verehrung des Mondgottes Men<sup>85</sup> sowie die Verehrung von Ὅσιον καὶ Δίκαιον zu erwähnen.<sup>86</sup> Die Muttergottheit

<sup>78</sup> Zwingmann, „Space“, 158. Für die jüdische Gemeinde vgl. Mitchell, *Anatolia* II 33, der wie von Harnack, *Mission* II, 185, vor allem auf Münzfunde hinweist, sowie Ameling, *Inscriptiones*, 380–383. Auch in Eumeneia gab es seit dem 2. Jhd. eine christliche Gemeinde (Mitchell, *Anatolia* II 38, mit Verweis auf Eusebius, HE V 16,22, GCS 9/1, 468). Eusebius, HE VI 19,18, GCS 9/2, 564, erwähnt für die Mitte des 3. Jhdts. auch Laranda Euelpis in Lykaonien und Synada in Phrygien als christliche Standorte.

<sup>79</sup> von Harnack, *Mission* II, 185.

<sup>80</sup> Die Stadt ist bei Strabo, Geogr. 12,8,11, erwähnt. Vgl. dazu Abmeier, „Apollonia am Rhyndakos“, 13: Der Rhyndakos war, so Plinius, H.nat. V 142, die Grenze zwischen den Provinzen Asia und Bithynia. Jüdische Präsenz zur Zeit des Paulus ist nicht eindeutig zu sichern. Das Grab der Debbora aus Apollonia in Phrygien (MAMA IV 202; Ameling, *Inscriptiones*, Nr. 180, S. 384–386) stammt wohl aus dem 1./2. Jhd.; es ist aber nicht sicher, ob Debbora, die aus „Antiocha“ stammt (eher aus syrischen Antiochia), Jüdin war oder nur einen semitischen Namen trug (Ameling, *Inscriptiones*, 385). Bis in die Mitte des 2. Jhdts. sind in Apollonia keine Christen nachgewiesen (Breytenbach, „What happened“, 11).

<sup>81</sup> Sängler, „Adressaten“, 217; ders., „Adresse“, 261.

<sup>82</sup> Breytenbach, „What happened“, 11.

<sup>83</sup> Breytenbach, „What happened“, 12f.

<sup>84</sup> Die Präsenz jüdischer Gemeinden ist damit natürlich nicht ausgeschlossen.

<sup>85</sup> Die Verehrung dieser Gottheit ist umfassend dokumentiert durch Lane, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*; Salzmann, „Denkmäler“, passim. Eine eindrückliche Liste bietet bereits Lesky, „Art. Men“, 690–693 mit den Landschaften Pontus, Paphlagonien, Bithynien, Mysien, Ionien, Karien, Lydien, Phrygien, Lykien, Pamphylien, Pisidien, Isaurien, Lykaonien, Galatien. An Ortsnamen nennt er Laodikeia Katatekaumene, Philomelium, Synnada (691), Antiochia bei Pisidien (692) sowie Ancyraa, Pessinus und Ikonion (693).

<sup>86</sup> Ὅσιον καὶ Δίκαιον wurde in der Galatia vor allem da verehrt, wo der phrygische Anteil hoch war (Mitchell, *Anatolia* I, 24; vgl. außerdem Petzl, *Beichtinschriften*, 19–23).

Kybele besaß neben dem Stammheiligtum in Pessinus auch ein Heiligtum in Laodikeia Katakekaumene, wurde aber auch in Ikonion verehrt.<sup>87</sup>

Was die Datierung betrifft, verbinden manche Gelehrte mit der Provinzhypothese eine Frühdatierung des Galaterbriefes. Das ist nicht zwingend, weder für die nichtmodifizierte noch für die modifizierte Provinzhypothese. Die Entwicklung der Formelsprache bei Paulus legt eine Datierung nach dem Ersten Korintherbrief, in relativer zeitlicher Nähe zum Zweiten Korintherbrief und zum Philipperbrief nahe, den ich nicht in die Gefangenschaft in Rom, sondern in eine Gefangenschaft in Ephesus datiere.<sup>88</sup> Gelegentlich wird eine Datierung des Galaterbriefes erst nach dem Römerbrief vorgeschlagen. Das halte ich nicht für wahrscheinlich: Was Paulus im Galaterbrief noch mit manchen Lücken der Argumentation ausführt, ist im Römerbrief eine sachlich geschlossene Darbietung<sup>89</sup>; auch die Formelsprache ist weiterentwickelt<sup>90</sup>; der Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“, den Paulus in 2Kor 5,21 wie in Röm 1,16 verwendet, fehlt im Galaterbrief, obwohl er ihm dort hätte nützlich sein können.

## BIBLIOGRAPHIE

### TEXTE

- Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Griechisch – Deutsch, ed. Alfred Stückelberger/Gerd Graßhoff, 2. Teil: Buch 5–8 und Indices (Basel: Schwabe, 2006).
- Plinius Secundus d.Ä., *Historia naturalis* – Naturkunde, ed. Roderich König/Gerhard Winkler (Berlin: de Gruyter, 2013).
- Plinius Secundus d.J., *Epistularium libri novem; Epistularum ad Traianum liber, Panegyricus*, rec. Moritz Schuster (Leipzig: Teubner, <sup>2</sup>1952).
- Strabo, *Geographika*. Mit Übersetzung und Kommentar, ed. Stefan Radt, Band 3: Buch IX–XIII: Text und Übersetzung (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004); Band 4: Buch XIV–XVII: Text und Übersetzung (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005); Band 8: Buch XIV–XVII: Kommentar (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).

<sup>87</sup> Zimmermann, *Gott und seine Söhne*, 88f.

<sup>88</sup> Meiser, „Der Galaterbrief im Rahmen der Paulusbriefe“, passim.

<sup>89</sup> Das Nebeneinander der Argumente in Gal 3,10–14 wird erst in Röm 8,3f. zu einem organischen Miteinander. Auch beseitigt Paulus im Römerbrief gewisse Schwachstellen seiner Argumentation. Die christologische Engführung von Gal 3,16 ist in Röm 4,13–17 fallen gelassen. In Gal 3,17 hatte er nicht berücksichtigt, dass der Begriff *διαθήκη* just im Zusammenhang der Beschneidungsforderung Gen 17,9–14 begegnet. In Röm 4 bietet Paulus eine erheblich verbesserte Argumentation, hinter die er auch bei zugegebener emotionaler Anspannung (vgl. Gal 4,20) wohl kaum zurückgefallen wäre.

<sup>90</sup> Erstmals im Galaterbrief verwendet die Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα* als Gegensatzpaar für das Gebiet des Ethischen und ordnet unreines Verhalten der *σάρξ* zu (Gal 5,17.19–23; 6,8), doch ist die Formel *κατὰ σάρκα* in Gal 4,23.29 noch nicht auf die Ethik bezogen.

- Cyprian, *Epistularium*, Epistulae 58–81, ed. Gerard F. Diercks, CC.SL 3 C (Turnhout: Brepols, 1996).
- Eusebius von Caesarea, *Die Kirchengeschichte*, ed. Eduard Schwartz/Theodor Mommsen, Bd. 1: Bücher I bis V, Bd. 2: Bücher VI bis X, GCS 9/2 (Leipzig: Hinrichs, 1903/1908).
- Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. Günther Christian Hansen, GCS NF 1 (Berlin: Akademie Verlag, 1995).

### INSCRIFTEN

- Corpus Inscriptionum Graecarum, ed. August Böckh/Johannes Franz, 4 Bde. (Berlin 1828–1877 = Hildesheim: Olms, 1977).
- Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. III: Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici Latinae, ed. Theodor Mommsen (Berlin: Reimer, 1873=1958).
- Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis, ed. Eugene N. Lane, Bd. 1–4, EFRO 19 (Leiden: Brill, 1971–1978).
- Inscriptiones Judaicae Orientis, Bd. II, Kleinasien, ed. Walter Ameling, TSAJ 99 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).
- Inscriptiones Latinae Selectae (= ILS), ed. Hermann Dessau (Berlin: Weidmann, 1892–1916).
- The Inscriptions of Roman Tripolitania (= IRT), ed. Joyce Maire Reynolds (Rom: British School of Rome, 1952).
- Die Inschriften von Ephesos, VII,2, ed. Recep Merič u.a., *Die Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 17,2 (Bonn: Habelt, 1981).
- Monumenta Asiae Minoris Antiqua (= MAMA), Vol. IV, Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia, hg. v. William H. Buckler, William Moir Calder, W.K. C. Guthrie (Manchester: Manchester University Press, 1933); Vol. VII, Monuments and Documents from Phrygia and Caria, ed. William H. Buckler, William Moir Calder (Manchester: Manchester University Press, 1939); Vol. VIII, Monuments from Lycaonia, the Pisido-phrygian Borderland, Aphrodisias, hg. v. William Moir Calder u.a. (Manchester: Manchester University Press, 1962); Vol. XI, Monuments from Phrygia and Lycaonia, ed. Peter Thonemann et al. (London: Society for the Promotion of Roman Studies 2013).

### SEKUNDÄRLITERATUR

- Abmeier, Andreas, „Apollonia am Rhyndakos,“ *Asia Minor Studien* 1 (1990), 1–16.
- Adak, Mustafa/Wilson, Mark, „Das Vespasiansmonument von Döşeme und die Gründung der Doppelprovinz Lycia et Pamphylia,“ *Gephyra* 9 (2012), 1–40.
- Bauer, Thomas Johann, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*, WUNT 276 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).
- Behrwald, Ralf, „Art. Lykaonien,“ *RAC* 23 (2010), 763–798.
- Belke, Klaus, „Art. Laodikeia Katakekaumene,“ *DNP* 6 (1999), 1132.
- Belke, Klaus, „Art. Lystra,“ *DNP* 7 (1999), 613.
- Belke, Klaus/Restle, Marcell, *Galatien und Lykaonien, Tabula Imperii Byzantini* 4 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984).

- Bonnard, Pierre, *L'Épître de Saint Paul aux Galates*, Commentaire du Nouveau Testament 9 (Genf: Delachaux et Niestlé, <sup>2</sup>1972).
- Boring, M. Eugene, *An Introduction to the New Testament. History, Literature, Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press 2012).
- Breytenbach, Cilliers, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23, und den Adressaten des Galaterbriefes*, AGJU 37 (Leiden: Brill, 1996).
- Breytenbach, Cilliers, „Relational Identity and Roman Name-Giving among Lycaonian Christians,“ in: Cilliers Breytenbach/Julien M. Ogereau (Hg.), *Authority and Identity in Emerging Christianities in Asia Minor and Greece*, ACEJ 103 (Leiden/Boston: Brill, 2018), 144–167.
- Breytenbach, Cilliers, „What happened to the Galatian Christians? Paul's legacy in southern Galatia,“ in: Donald F. Tolmie (Hg.), *Galatians in Focus – Studies on the Interpretation of a Pauline Letter*, Acta Theologica Suppl. 19 (Bloemfontein: University of the Free State, 2014), 1–17.
- Calder, William M., „Julia-Ipsus and Augustopolis,“ *The Journal of Roman Studies* 2 (1912), 237–266.
- Dalaisson, Julia, „Civic Pride and Local Identities. The Pontic Cities and their Coinage in the Roman Period,“ in: Tønnes Bekker-Nielsen (ed.), *Space, Place and Identity in Northern Anatolia*, Geographica Historica 29 (Stuttgart: Steiner, 2014), 125–155.
- Das, A. Andrew, *Galatians*, Concordia Commentary (St. Louis: Concordia Publishing House, 2014).
- Ehrman, Bart D., *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1997, <sup>2</sup>2009).
- French, David H., „Roads in Pisidia,“ *Asia Minor Studien* 6 (1992), 167–173.
- Foss, Clive, „Art. Ankyra,“ *RAC* Suppl. 1 (2001), 448–465.
- Harnack, Adolf, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II. Band, Die Verbreitung* (Leipzig: Hinrichs, <sup>2</sup>1906).
- Hengel, Martin/Schwemer, Anna Maria, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels*, WUNT 108 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998).
- Holtzmann, Heinrich Julius, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* (Freiburg: Mohr Siebeck, <sup>2</sup>1886).
- John, Felix, *Der Galaterbrief im Kontext historischer Lebenswelten im antiken Kleinasien*, FRLANT 264 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).
- Johnson, Timothy Luke, *The Writings of the New Testament. An Interpretation* (London: SCM, <sup>2</sup>1999).
- Koch, Dietrich-Alex, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).
- Krumm, Jennifer, „Frühes Christentum in Galatien: Inschriften aus dem südlichen Haymana-Hochland,“ in: Cilliers Breytenbach/Julien M. Ogereau (Hg.), *Authority and Identity in Emerging Christianities in Asia Minor and Greece*, ACEJ 103 (Leiden/Boston: Brill, 2018), 89–111.
- Légasse, Simon, *L'Épître du Paul aux Galates*, LeDiv Commentaire 9 (Paris: Cerf, 2000).
- Lesky, Albin, „Art. Men,“ *RE* 29 (1931), 689–697.
- Levick, Barbara, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford: Oxford University Press, 1967).
- Lietzmann, Hans, *An die Galater*, HNT 10 (Tübingen: Mohr Siebeck, <sup>3</sup>1932).

- Longenecker, Richard N., *Galatians*, WBC 41 (Dallas: Word Books, 1990).
- Magie, David, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the 3<sup>rd</sup> Century* (Princeton: Princeton University Press, 1950, <sup>2</sup>1975).
- Meiser, Martin, „Der Galaterbrief im Rahmen der Paulusbriefe,“ in: Michael Labahn (Hg.), *Spurensuche zur Einleitung in das Neue Testament. Eine Festschrift im Dialog mit Udo Schnelle*, FRLANT 271 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 109–124.
- Mitchell, Stephen, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*. Bd. I, The Celts and the Impact of Roman Rule, Bd. II., The Rise of the Church (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Petzl, Georg, *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott*, Vorträge der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G 35 (Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998).
- Pilhofer, Philipp, *Das frühe Christentum im kilikisch-isaaurischen Bergland. Die Christen der Kalykadnos-Region in den ersten fünf Jahrhunderten*, TU 184 (Berlin/Boston: de Gruyter, 2018).
- Porter, Stanley E., „The Languages that Paul Did not Speak,“ in: Stanley E. Porter (ed.), *Paul's World*, Pauline Studies 4 (Leiden: Brill, 2008), 131–149.
- Ramsay, William Mitchell, *The Galatia of St. Paul and the Galatic Territory of the Book of Acts* (Oxford: Clarendon Press, 1896 = Piscataway: Gorgias Press, 2006).
- Riesner, Rainer, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, WUNT 71 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994).
- Ruge, Walther, „Art. Laodikeia 4,“ *RE* 12 (1925), 721f.
- Ruge, Walther, „Art. Lystra,“ *RE* 27 (1928), 71f.
- Ruge, Walther, „Art. Philomelion,“ *RE* 19 (1938), 2520–2523.
- Ruge, Walther, „Art. Tyraion,“ *RE* 7 A (1948), 1800–1802.
- Salzmann, Dieter, „Neue Denkmäler des Mondgottes Men,“ *MDAI(Ist)* 30, 1980, 261–290.
- Sänger, Dieter, „Die Adressaten des Galaterbriefs und das Problem einer Entwicklung in Paulus' theologischem Denken,“ in: ders., *Schrift – Tradition – Evangelium Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2016), 200–228.
- Sänger, Dieter, „Die Adresse des Galaterbriefs. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem,“ in: ders., *Schrift – Tradition – Evangelium. Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2016), 229–274.
- Schäfer, Ruth, *Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie*, WUNT II 179 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).
- Scherer, Hildegard, *Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe*, NTA NF 55 (Münster: Aschendorff, 2011).
- Schnelle, Udo, *Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, <sup>9</sup>2017).
- Vanhoye, Albert, *Lettera ai Galati*, I Libri Biblici, Nuovo Testamento 8 (Milano: Paolino 2000).
- Vouga, François, „L'épître aux Galates,“ in: Daniel Marguerat (ed.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Genf: Labor et fides, 2000), 213–227.



- De Wette, Wilhelm Martin Leberecht, *Kurze Erklärung des Briefes an die Galater und der Briefe an die Thessalonicher* (Leipzig: Weidmann 21845).
- Wilson, Mark, „The Denouement of Claudian Pamphylia-Lycia and its Implications for the Audience of Galatians,“ *NT* 60 (2018), 337–360.
- Wischmeyer, Wolfgang, „Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm,“ *JAC* 23 (1980), 22–47.
- Witulski, Thomas, *Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam*, FRLANT 193 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).
- Zimmermann, Christiane, *Gott und seine Söhne. Das Gottesbild des Galaterbriefes*, WMANT 135 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2013).
- Zimmermann, Christiane, „Präsentation und Selbstrepräsentation von Christinnen auf lykäischen Grabinschriften,“ in: Cilliers Breytenbach/Julien M. Ogereau (Hg.), *Authority and Identity in Emerging Christianities in Asia Minor and Greece*, ACEJ 103 (Leiden/Boston: Brill, 2018), 112–143.
- Zimmermann, Christiane, „Christinnen in Lykaonien,“ *EC* 6 (2015), 445–487.
- Zwingmann, Nicola, „Space, Palace and Identity. Kelainai-Apameia Kobotos in Phrygia as an Anatolian Case Study,“ in: Tønnes Bekker-Nielsen (Hg.), *Space, Place and Identity in Northern Anatolia*, Geographica Historica 29 (Stuttgart: Steiner, 2014), 157–173.



## THE FIGURE OF PETER IN THE LETTER TO THE GALATIANS

---

The apostles, Peter and Paul, knew each other personally. Though their walk of life differs a great deal, Jesus's call and their mission to proclaim the Gospel unites them (cf. Gal 1,1–2; Gal 2,7–8). Their closeness, on the one hand, is expressed by the fact that they are often portrayed next to each other, and on the other hand, the 2. letter of Peter speaks about Paul as “ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος”, i.e., our beloved brother (2 Pet 3,15).

Peter's earliest representations in the Gospel appear in the letters of Paul: in the first letter to the Corinthians, and in the letter to the Galatians. In these letters, the events are closer in time to their descriptions than in the Gospel or the Acts of the Apostles. The word “Πέτρος” appears 153 times in the Gospel, but only twice in the letters of Paul. The name “Κηφᾶς” on the other hand, emerges nine times in the New Testament, eight of which are mentioned in the Paulien epistles.<sup>1</sup> Paul prefers the Aramian name of the apostle. Paul describes three events where he met Peter (Gal 1,18–24; Gal 2,1–10; Gal 2,11–14). The present study investigates how Paul represents Peter during these three events.

### THE FIRST MEETING AT JERUSALEM (GAL 1,18–24)

Paul places the first episode of his encounter with Cephas in the context of his call to become a disciple (Gal 1,16). He emphasises that he received his call, not from humans, but that the Father revealed his Son in him (Gal 1,16). A parallel can be drawn from Peter's story, in which the Heavenly Father revealed the mystery of the Son (Mt 16,17).<sup>2</sup> In other words, the call for both apostles comes from God. Paul assertively declares that similarly to Peter, he also has received the recognition of the truth of faith from the revelation of the Father. He writes about his encounter with Peter shortly and succinctly (Gal 1,18). Most notably, he mentions that he did go up to Jerusalem only after three years.

---

<sup>1</sup> “Πέτρος”: Gal 2,7–8; “Κηφᾶς”: 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14.

<sup>2</sup> Cf. Barbaglio (1990): 69. The same expressions refer to the relation bw. the two apostles: “ἀποκαλύψαι”, “σαρκὶ καὶ αἵματι” (Gal 1,16; Matt 16,17).

Some researchers count the three years from Paul's road to Damascus conversion (Gal 1,15–16; Acts 9,3–9),<sup>3</sup> others from his return to Damascus from Arabia (Gal 1,17).<sup>4</sup> Consequently, the encounter of the two apostles took place in the mid 30's A.D in Jerusalem. This place marks the beginning of a new start for the first Christians. In a sense, this town represented a new start in Paul's life as well. He formulates the purpose of his trip as follows: “ἵστορηῆσαι Κηφᾶν” (Gal 1,18), i.e. to meet, visit Cephas, and make acquaintance with him.<sup>5</sup> This Greek word occurs only once in the whole New Testament, proving the importance of the event. The authors explain the sense of this word differently. Some of them believe that Paul went to see Peter to obtain some information<sup>6</sup> and knowledge and meet him personally.<sup>7</sup> According to Saint John Chrysostom, Peter goes to Paul to visit him. However, according to Saint Augustine, he wants to see Peter strengthen his brotherly love with him.<sup>8</sup> Saint Jerom claims that Paul expresses his respect towards Cephas.<sup>9</sup> Though some of the scripts mention the word “Πέτρον”<sup>10</sup>, in the original text, it must have been “Κηφᾶν”, as the most critical scripts show.<sup>11</sup> The Aramaic word means cliff, and the author adds a sigma to it in the Greek transcription.<sup>12</sup>

Saul remarks succinctly and discreetly in the second half of the sentence that he stayed for fifteen days at Peter's place: “ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε” (Gal 1,18). The verb “ἐπιμένω” is used several times in connection with Paul meaning *staying at a place*, referring to Paul's missionary journeys.<sup>13</sup> The same word is used in the Acts of the Apostles (Acts 10,48) when Cornelius asks Peter to stay on in Cesarea for a few days. This part in the scripture must refer to the fact that the baptised Roman centurion would have liked to hear more about Jesus from Peter (Acts 10,37–43). In the light of this story, we may presume that it must have happened the same way when Paul visited Peter. Two additional notable elements of their encounter include Paul spending more time at Peter's place than usual,<sup>14</sup> and Paul's use of the preposition

<sup>3</sup> Cf. Matera (1992): 66. Vanhoye (2008): 48.

<sup>4</sup> Cf. Fitzmyer (2003): 317.

<sup>5</sup> Cf. Varga (1996): 478.

<sup>6</sup> Cf. Büchsel (1999): 396. Fitzmyer (2003): 317. Matera (1992): 66. Mussner (2002): 93–94. Vanhoye (2008): 49.

<sup>7</sup> Cf. Gnilka (2003): 81. Vanhoye (2008): 49.

<sup>8</sup> Cf. Saint Augustine (BCPNT): 36.

<sup>9</sup> Cf. Mussner (2002): 94.

<sup>10</sup> ⲛ<sup>2</sup>, D, F, G, Y.

<sup>11</sup> P<sup>46,51</sup>, ⲛ, A, B.

<sup>12</sup> Cf. Cullmann (1999): 100–101. Vanhoye (2008): 48.

<sup>13</sup> Acts 21,4; Acts 21,10; Acts 28,12; Acts 28,14; 1Cor 16,8.

<sup>14</sup> Seven days in Tyre (Acts 21,4), a few days in Caesarea (Acts 21,10), three days in Syracuse (Acts 28,12), one week in Puteoli (Acts 28,14), here he spent fifteen days (Gal 1,18).

“πρὸς αὐτὸν” next to the previously mentioned verb (Gal 1,18), which gives a rather personal touch to their meeting.<sup>15</sup>

The approximately two weeks that Paul spends at Peter’s place show that this was not an official, formal meeting but a private one,<sup>16</sup> expressing friendship and great love.<sup>17</sup> According to Saint Jerome, the fifteen days symbolise complete wisdom.<sup>18</sup> Paul highlights the importance of his meeting with Peter stating that he did not set eyes on any of the rest of the apostles, only James (Gal 1,19). Furthermore, he swears before God that what he has written is true (Gal 1,20).

In summary, we can infer that the meeting of the two apostles was not merely a formal visit but a link between Paul and the Jesus of Nazareth. The dialogue between Peter and Paul remains a secret, but they were likely discussing the nature of Jesus’ personality and the origins of the Church.<sup>19</sup> The apostle of the nations learned through Peter what Jesus did and said throughout his earthly life. For Paul, Peter is the most important apostle.<sup>20</sup> Paul respected Peter and stayed at his place, just like Peter and his brother Andrew stayed with Jesus (John 1,39). That same Peter, to whom the resurrected Jesus Christ appeared first, talks again to Paul, to whom the Lord appeared last (1Cor 15,5.8).<sup>21</sup> Practically, the first “ad limina” visit of history became the base of Paul’s missionary activity and his unity with the Church.

### **THE SECOND MEETING AT JERUSALEM (GAL 2,1–10)**

In the second chapter of the Galatians, Paul accounts for another meeting with Peter at Jerusalem. Now he arrives at the Holy City in the company of Barnabas and Titus (Gal 2,1). According to some, it took place fourteen years after his conversion in Damascus, i.e. eleven years after the first meeting with Cephas;<sup>22</sup> others argue that the second meeting took place fourteen years after the first one in Jerusalem.<sup>23</sup> We can draw a parallel between the description of Paul and chapter 15 of the Acts, which accounts for the synod in Jerusalem. Although the two reports have similarities and differences, they describe the same event from two different perspectives.<sup>24</sup> Thus, the se-

---

<sup>15</sup> We can find a similar case in connection with Paul in 1Cor 16,7.

<sup>16</sup> Cf. Matera (1992): 66.

<sup>17</sup> Cf. Saint John Chrysostom (BCPNT): 36.

<sup>18</sup> Cf. Saint Jerom (BCPNT): 36.

<sup>19</sup> Cf. Gnilka (2003): 81. Vanhoye (2008): 49.

<sup>20</sup> Cf. Vanhoye (2008): 48.

<sup>21</sup> Cf. Radl (1994): 24.

<sup>22</sup> Cf. Fitzmyer (2003): 318. Vanhoye (2008): 53.

<sup>23</sup> Cf. Mussner (2002): 101.

<sup>24</sup> Cf. Mussner (2002): 129. Vanhoye (2008): 53–54.

cond meeting between Paul and Peter took place on the synod of Jerusalem at the end of the 40s A.D.

As mentioned above, Paul calls the first apostle by his Greek name “Πέτρος” solely in this chapter (Gal 2,7–8), both instances occurring consecutively. The usage and repetition of this name highlight Paul’s intention. He must have emphasised Peter’s role<sup>25</sup> or applied the word usage of the synod’s discussion.<sup>26</sup> Of the Church authorities that Paul meets, he mentions Peter first and most often (Gal 2,7–9), highlighting the importance of Cepha’s person in the Christian community. The chiasmatic structure (Gal 2,7–8),<sup>27</sup> and the usage of the words like “καθὼς” (Gal 2,7), “ἐνεργήσας”, “ἐνήργησεν” and “καὶ” (Gal 2,8) refer to the fact that Paul mirrors his activity and mission with Peter’s. The Present Perfect Passive form of “πεπίστευμαι” (Gal 2,7) signals that it is God, who has commissioned both apostles to serve the Gospel and that this call was not only valid in the past, but that it is still relevant in the present. The subject of the expressions: “ἐνεργήσας” and “ἐνήργησεν” (Gal 2,8) is the same, i.e. the Lord works together with both Peter and Paul in proclaiming the Gospel.<sup>28</sup> The notions of “περιτομῆς” (Gal 2,7–8) and “ἄκροβυστίας” (Gal 2,7), i.e. circumcised and uncircumcised are meaningful in both geographical<sup>29</sup> and ethnical<sup>30</sup> terms.<sup>31</sup> There might have been differences in the methods and contents of the Gospel proclamation depending on to whom it was preached,<sup>32</sup> but the message of the Good News that connected the two apostles remained the same.

Paul considers the Gospel, which has been entrusted to him as a gift, i.e. grace: “χάρις” (Gal 2,9) acknowledged by all the leaders of the Church. He mentions three of these leaders: James, Cephas and John (Gal 2,9). Although some of the scripts mention “Πέτρος” (Gal 2,9) in the first place,<sup>33</sup> in the original text, James must have had the first place followed by Cephas.<sup>34</sup> James’ position was solid in the Church of

<sup>25</sup> Cf. Vanhoye (2008): 60.

<sup>26</sup> Cf. Fitzmyer (2003): 319. Gnllka (2003): 93.

<sup>27</sup> Cf. Radl (1994): 29–30. Vanhoye (2008): 60.

<sup>28</sup> Paul uses the same phrase in other passages as well referring to God’s action: 1Cor 12,6; Gal 3,5; Phil 2,13.

<sup>29</sup> Peter preached the Gospel mainly in Palestine and Paul did the same in the pagan regions. Cf. Fitzmyer (2003): 318–319.

<sup>30</sup> Peter spreads the Good News to the Jews, whereas Paul to the pagans. Cf. Matera (1992): 76.

<sup>31</sup> At the same time though we can read in the Acts of the Apostles that Paul preached the Gospel to the Jews as well (Acts 13,13–46; Acts 17,1–8), and Peter preached to the pagans as well (Acts 10; Acts 15,7).

<sup>32</sup> Cf. Vanhoye (2008): 60.

<sup>33</sup> D, F, G, 629, 1175, vg<sup>mss</sup>.

<sup>34</sup> κ, B, C, 0278, 33, 1739, 1881, vg, sy, co.

Jerusalem, so his name in this text precedes Peter's.<sup>35</sup> Paul mentions them as "στῦλοι" (Gal 2,9), i.e. recognised as pillars. This simile demonstrates stability and security in the character of the leading apostles. In this way, Paul emphasises their authority.<sup>36</sup> Furthermore, the gesture that they offered their right hands to Barnabas and Paul, and that Paul as a friend and an ally is in unity and community with the leaders of the Church,<sup>37</sup> express the efficiency of their meeting.<sup>38</sup>

In summary, we can establish that Paul respects and accepts Peter's authority since he is one of the "pillars". He confesses that through Cephas, the Lord acts during the proclamation of the Gospel. He considers himself the same rank as Peter and emphasises the community and alliance between them. Peter, John and James certify and acknowledge that Paul's missionary work is in line with the activity of the Church, and through his preaching, God is acting. God's grace is equally behind Paul's and Peter's actions. He urges Paul to go to Jerusalem and meet Cephas and the other leaders of the Church.

### PETER AND PAUL IN ANTIOCH (GAL 2,11-14)

This episode is exclusively mentioned in the letter to the Galatians. Paul does not explain when it has happened, but he refers to the contrast with the previous chapter with the phrase: "Ὅτε δὲ" (Gal 2,11).<sup>39</sup> The event in Antioch must have taken place after the synod in Jerusalem (Gal 2,1-10).<sup>40</sup>

The author directs the attention immediately to Peter by mentioning his name. Some of the scripts, similarly to Gal 2,9, mention the word "Πέτρος",<sup>41</sup> but the original text must have contained the Aramaic version: "Κηφάς" (Gal 2,11).<sup>42</sup> Antioch in Syria was an important centre of the Christians, as evident in the Acts of the Apostles.<sup>43</sup> Paul does not delve into Peter's evangelisation in Antioch; he instead describes the conflict escalating between him and Peter, beginning with their disagreements (Gal 2,11), followed by the blameworthy behaviour of Cephas (Gal 2,12-13), and finally the reaction of Paul (Gal 2,14). Paul's receptiveness to Peter demonstrates his openness, sincerity and loyalty to their friendship. The expression "κατεγνωσμέ-

<sup>35</sup> Cf. Matera (1992): 77. Vanhoye (2008): 61.

<sup>36</sup> Cf. Mussner (2002): 120.

<sup>37</sup> Cf. Gnilka (2003): 94. Matera (1992): 77. Mussner (2002): 121. Vanhoye (2008): 61.

<sup>38</sup> Cf. Radl (1994): 30.

<sup>39</sup> Cf. Vanhoye (2008): 64.

<sup>40</sup> Cf. Radl (1994): 33.

<sup>41</sup> D, F, G, it, vg<sup>mss</sup>, sy<sup>h</sup>.

<sup>42</sup> κ, A, B, C, H, P, 0278, 33, 81, 104, 365, 629, 1175, 1739, 1881, vg, sy<sup>hmg</sup>.

<sup>43</sup> Acts 11,19-30; Acts 13,1-3; Acts 14,21; Acts 18,22-23.

voς” meaning the condemnation of the heart, is used in another part of the New Testament (1 John 3,20–21) in reference to the blameworthy behaviour of Cephas (Gal 2,11), which Paul describes in detail.

As noted in the previous two pericopes, the apostle of the nations mentions James’ name again, claiming that James’ envoys are causing the conflict. He describes Peter’s actions using the imperfect form of the verbs, which make the narrative vivid and dynamic, thus increasing the tension.<sup>44</sup> In Antioch, Simon Peter used to eat with the gentiles, as the imperfect grammatical form “συνήσθιεν” (Gal 2,12) denotes;<sup>45</sup> this was because, in his vision in Jaffa, God invited him not to call profane what He declared clean (Acts 10,15). In connection with this vision, he went with the men of the centurion Cornelius’ to Cesarea, where he realised that the gentiles, just like the Jews, received the same gifts of the Holy Spirit if they believed in Jesus Christ (Acts 10,24–48). However, when James’ envoys arrived, he gradually drew back and detached himself from the non-Jews.<sup>46</sup> Peter, whom the Jewish-Christians once accused of eating with the uncircumcised and bravely answered these accusations by defending the gentiles (Acts 11,2–18), now becomes an object of criticism. Paul mentions that Peter acted out of fear of the circumcised: “φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς” (Gal 2,12). Fear overcame Peter during the attempt to walk on water the moment he began sinking (Matt 14,30), and fear was behind his betrayal of Jesus before the Crucifixion (Matt 26,69–75; Mark 14,66–72; Luke 22,54–62). Paul is not disguising the weakness of the first apostle and his fear of the circumcised. He describes Peter’s act as insinuation and insincerity, which the word “ὑποκρίσει” (Gal 2,13) shows and further emphasises with the hapax legomenon expression “συνυπεκρίθησαν” (Gal 2,13), which points to Peter as a indirect object (“αὐτῶ”- Gal 2,13). In other words, there were other Jews who followed Peter and acted the same way. In his deed, Peter is not consistent and breaks and disturbs the communion table among Jewish and gentile Christians, endangering the unity within the Church.<sup>47</sup>

Finally, Paul expresses his view; according to him, Peter’s behaviour was not true to the Gospel. This is reflected by the hapax legomenon expression “ὀρθοποδοῦσιν” (Gal 2,14), which expresses walking (upright) on the path of the Gospel’s justice,<sup>48</sup> and also signals the progress on the right way.<sup>49</sup> As at the time, Jesus reprimanded Simon Peter (Matt 16,23; Mark 8,33), Paul does so with the help of the same word “ἀναγκάζεις”

<sup>44</sup> “συνήσθιεν“, “ὑπέστειλεν“, “ἀφώριζεν“ (Gal 2,12).

<sup>45</sup> Cf. Matera (1992): 85.

<sup>46</sup> Cf. Matera (1992): 86.

<sup>47</sup> Cf. Wilckens (1999): 569. Gnllka (2003): 99.

<sup>48</sup> Cf. Preisker (1999): 451. Varga (1996): 689.

<sup>49</sup> Cf. Varga (1996): 689.



(Gal 2,14). He uses the name Cephas again. The majority of the scripts uses the Aramaic word “Κηφῶ” (Gal 2,14),<sup>50</sup> though a few continue to use the Greek “Πέτρος.”<sup>51</sup> Though Peter Simon did not force anyone to draw back, he unintentionally created division within the community.<sup>52</sup> Saint Augustine emphasises that Paul admonishes Peter not because he keeps the Jewish traditions but because he forces them on others.<sup>53</sup> However, Peter’s standpoint is also understandable. He does not want to scandalize the Jewish-Christian envoys, because he was afraid of losing unity.<sup>54</sup> Paul speaks directly and decisively, and this is how he wants to make Peter realise that he is not acting coherently.

Paul does not reveal every detail in the pericope, nor does he account for how the conflict ended between the two apostles. He does not mention Peter’s reaction, but we can argue that Paul’s bravery, passion, dynamism and sincerity towards Peter are evident. Paul’s straightforward, truth-loving and defending and passionate gestures show that he had a direct relationship with the apostle. His ability to speak with courage and simplicity to and about Peter reveals Paul’s inner freedom. Though he reprimands Peter, he still loves, respects, and regards him as an equal. Their relationship is not idealised, but it is human and realistic. It is based on the invitation of Jesus Christ and on the similar mission they both received from their master.

## SUMMARY

The letter to the Galatians is one of the first written memory about Peter. Paul takes three episodes of Peter’s life and teaches the readers based on these episodes. He teaches about Peter being personally involved and prefers using Peter’s Aramaic name: “Κηφῶς” (Gal 1,18; Gal 2,9.11.14). We can find this word in the letter twice in the nominative (Gal 2,9.11), once in the accusative (Gal 1,18), and once in the dative form (Gal 2,14). It is essential to establish that when the personal name is used as direct (Gal 1,18) or indirect object (Gal 2,14), in both cases, Paul is the subject of the action: he visits Peter in Jerusalem to meet him (Gal 1,18), and he is the one whom he addresses (Gal 2,14). Paul uses the Greek name “Πέτρος” (Gal 2,7–8) only twice: once in the nominative (Gal 2,7), and at another occasion in the datives (Gal 2,8).

In light of all the above analysis, we can establish that Paul considers Peter to be a witness, an authority, a fellow apostle and a brother. Peter is a witness who accounts

---

<sup>50</sup> κ, A, B, C, H, 0278, 33, 81, 365, 629, 1175, 1241, 1739, 1881, vg, co.

<sup>51</sup> D, F, G, it, vg<sup>ms</sup>, sy<sup>h</sup>.

<sup>52</sup> Cf. Vanhoye (2008): 66.

<sup>53</sup> Cf. Saint Augustine (BCPNT): 49.

<sup>54</sup> Cf. Gnilkka (2003): 100. Vanhoye (2008): 66–67.

for the earthly life of Jesus. He is an authority who strengthens Paul in his apostolic work, acknowledging and approving his missionary activity. Peter is also a fellow apostle, through whom God works by sending them to proclaim the Gospel. Finally, Paul views Peter as a brother, an equal, a friend and a companion.

## BIBLIOGRAPHY

- Barbaglio, Giuseppe. *Le lettere di Paolo*. Roma: Borla, 1990.
- Büchsel, Friedrich. “ἱστορέω”, in G. Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament III*. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 391–396.
- Cullmann, Oskar. “Πέτρος, Κηφᾶς”, in G. Kittel- G. Friedrich, ed. *Theological Dictionary of the New Testament VI*. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 100–112.
- Fitzmyer, Joseph Augustine. “Levél a galatáknak”, in R. E. Brown- J. A. Fitzmyer- R. E. Murphy, ed. *Jeromos Bibliakommentár II. Az Újszövetség könyveinek magyarázata*. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 313–327.
- Gnilka, Joachim. *Pietro e Roma*. Brescia: Paideia, 2003.
- Matera, Frank, J. *Galatians*. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book, 1992.
- Mussner, Franz. *Der Galaterbrief*. Freiburg- Basel- Wien: Herder, 2002.
- Preisker, Herbert. “ὀρθός, διόρθωσις, ἐπανόρθωσις, ὀρθοποδέω”, in G. Kittel- G. Friedrich, ed. *Theological Dictionary of the New Testament V*. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 449–451.
- Radl, Walter. *Galata levél*. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 1994.
- Saint Augustine. “Commento all’epistola ai Galati”, in M. J. Edwards, ed. *La Bibbia Commentata dai Padri Nuovo Testamento VIII. Galati, Efesini, Filippesi*. Roma: Città Nuova, 2005, (BCPNT).
- Saint Jerom. “Commento all’epistola ai Galati”, in M. J. Edwards, ed. *La Bibbia Commentata dai Padri Nuovo Testamento VIII. Galati, Efesini, Filippesi*. Roma: Città Nuova, 2005, (BCPNT).
- Saint John Chrysostom. “Commento alla lettera ai Galati”, in M. J. Edwards, ed. *La Bibbia Commentata dai Padri Nuovo Testamento VIII. Galati, Efesini, Filippesi*. Roma: Città Nuova, 2005, (BCPNT).
- Vanhoye, Albert. *Lettera ai Galati*. Milano: Paoline, 2008.
- Varga, Zsigmond. *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 1996.
- Wilckens, Ulrich. “ὑποκρίνομαι, συνυποκρίνομαι, ὑπόκρισις, ὑποκριτής, ἀνυπόκριτος”, in G. Kittel- G. Friedrich, ed. *Theological Dictionary of the New Testament VIII*. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 559–571.

Zoltán OLÁH

## ANTI-JUDAISM IN ST. JEROME'S COMMENTARY ON GALATIANS

---

Before examining Jerome's commentary on Galatians from the perspective of anti-Judaism, I think it is important to clarify briefly what I mean by anti-Judaism in my analysis.

### I. ANTI-JUDAISM AND ANTISEMITISM

#### I.1. THE VIEWS OF SOME HISTORIANS IN THE IMMEDIATE AFTERMATH OF THE HOLOCAUST

Let me briefly discuss the content of the two concepts. After the Holocaust (Shoa), many religious leaders, theologians and historians asked themselves to what extent was Western Christianity responsible for the rise of antisemitism, which became a criminal phenomenon in the mid-twentieth century? It was in this civilization that the antisemitism of National Socialism took root and led to atrocities aimed at the extermination of the Jewish people, their concentration in ghettos, their deportation and mass murder.

Two important concepts emerge from this research: anti-Judaism and antisemitism. For the first time, prominent Jewish historians have examined the extent to which the New Testament and the theology of the Church can be linked to antisemitism in action. These studies were pioneered by the French Jewish historian Jules Isaac, who published the results of his research under the title *Jesus and Israel*. In this work, he advocates two things:

1. Correcting the image of contemporary Judaism with Jesus. He is of the opinion that the New Testament gives a caricature of them rather than a realistic account.
2. The Jews had nothing to do with Jesus' death on the cross.<sup>1</sup>

He published the results of his research in this direction under the title *The Teaching of Contempt*.<sup>2</sup> Isaac makes no distinction between anti-Judaism and antisemitism.

---

<sup>1</sup> Cfr. Jules Isaac, *Jésus et Israël*, Albin Michel, puis Fasquelle 1948, in English: *Jesus and Israel*, New York, 1971.

<sup>2</sup> Jules Isaac, *The Teaching of Contempt*, trans. Helen Weaver (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964). The original title: *L'Enseignement du mépris*, Fasquelle, puis Grasset, 1962. It was republished in 2004, a sign of the book's enduring popularity.

According to him, anti-Semitism goes back to the Gospel of John, with the exception of the Pauline epistles, and reaches its full expression in the 4th century AD.<sup>3</sup>

The Canadian historian Gavin I. Langmuir distinguishes three levels of Christianity's view of the Jews: rational, irrational and non-rational. He sees anti-Judaism as a non-rational disagreement with Judaism and Jews. He considers this disagreement to be "non-rational" because it is rooted in metaphysical principles that cannot be judged by reason.<sup>4</sup> This curious triple rational conceptualization has been the subject of much criticism. Translated into theological language, it simply means that the disagreement between Christians and Jews is based on sacred writings that are partly shared by the two religions and partly based on their different claims to revelation. Although this disagreement/misunderstanding can generate a great deal of frustration and hostility – it cannot be lumped together with the anti-Semitism of the modern age and the hatred of the Nazi towards the Jew.

## 1.2. THE CATHOLIC CHURCH'S USE OF THE TERM

In the 4<sup>th</sup> point of the Vatican Council II Declaration *Nostra Aetate*, it is stated, inter alia, that the ... *the Church, mindful of the patrimony she shares with the Jews and moved not by political reasons but by the Gospel's spiritual love, decries hatred, persecutions, displays of anti-Semitism, directed against Jews at any time and by anyone.*<sup>5</sup>

The notion of anti-Judaism is frequently dealt with in *The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible* church document, published by the *Pontifical Biblical Commission*.<sup>6</sup> The document repeatedly rejects the suggestion that the New Testament writings can be accused of anti-Judaism. However in only one place does it give some clues as to what the document means by anti-Judaism. It does in relation to 1 Thessalonians 2,14–16. Anti-Judaism is when the responsibility for Jesus' death is attributed to all Jews of any time without distinction. That is, a generalization and an extension of responsibility for Jesus' death to Jews of all ages.

The church documents mentioned do not define anti-Semitism. The historian Langmuir calls the intense hostility shown towards the Jews anti-Semitism. In his opinion, the first clearly anti-Semitic event dates from 1250 and can be linked to the events in Norwich, England. However, this anti-Semitism did not yet have the racial aspects of modern anti-Semitism. According to Langmuir, although the attitude of the

<sup>3</sup> John G. Gager, *The Origins of anti-semitism, Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York Oxford, Oxford University Press, 1985, 16.

<sup>4</sup> vö. Robert Chazan, *From Anti-Judaism to Anti-Semitism, Ancient and Medieval Christian Constructions of Jewish History*, New York University, Cambridge University Press, 2016, VIII.

<sup>5</sup> *Nostra Aetate* 4, *Nostra aetate* (vatican.va)

<sup>6</sup> This Document was published with a preface of Joseph Ratzinger, the prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith in 2001.

ancient and medieval church towards Jews was potentially dangerous, it could not be called anti-Semitic.

The title of the volume of essays published in 2011, edited by József Szécsi, is suggestive: *The Holocaust is not a theological accident*.<sup>7</sup> So the theological thinking of Christianity is not indifferent to modern-day anti-Semitism. This title seems somewhat contradicted by this statement in point 4 of the document of the Pontifical Commission on Relations with Judaism, *We Remember: Reflections on the Shoah*.<sup>8</sup> The Roots of Anti-Semitism have their origins outside Christianity ... The link between anti-Judaism and anti-Semitism could be briefly formulated from the perspective of the Holocaust in the following way: anti-Judaism ceases when a Jew is baptized. From the point of view of anti-Semitism, there is racial hatred of the Jew even after his baptism, for purely ethnic and racial reasons. Anti-Judaism is anti-Jewishness supported by theological arguments, rejecting the Israelite religion and its adherents on religious grounds. Anti-Semitism, on the other hand, is rooted in ethnic and racist grounds, but uses the prejudices and generalizations of anti-Judaism.

With these in mind, let us look at the extent to which Jerome's commentary on Galatians contains anti-Judaic overtones.

## 2. ANTI-JUDAISM IN THE LETTER TO GALATIANS?

Is Paul's letter to the Galatians anti-Judaic or not? It is also worth briefly discussing this question, before analyzing Jerome's commentary on Galatians from this point of view.

The members of the Christian churches in the region of Galatia came from the paganism. When they accepted the faith in Christ, Paul had not required them to be circumcised i.e., to convert to Judaism. But this is now demanded by the people against whom the apostle writes in the epistle to Galatians. But their demand is unfounded. For Paul can rely on the agreement of Jerusalem, by which the authorities of the mother church had of the mother church had agreed with him that of the Gentiles who turn to the faith in Christ, a conversion to Judaism, accomplished by circumcision, is not by circumcision, should not be required. From there Paul's anger and his wrath against these people, who had not only disturb his missionary work, but also discredit him. For they give the Galatian Christians the impression that Paul as if Paul had withheld essential information about the conditions of becoming a Christian, only to win them over.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *A holocaust nem teológiai véletlen (The holocaust is no theological accident)*, szerk. Szécsi József, Keresztény – Zsidó Társaság, Budapest, 2011.

<sup>8</sup> "We Remember: A Reflection on the Shoah" (christianunity.va)

<sup>9</sup> Cfr. Peter Fidler, *Antijudaismus als Argumentationsfigur – Gegen die Verabsolutisierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief*, in Hrg. Rainer Kampling, „Nun aber steht diese Sache im Evangelium.“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Ferdinand

What does it mean anti-Judaism in a text of the New Testament? The definition of anti-Judaism of G. F. Langmuir could help us to figure it who has an anti-Judaic thinking: "People who have a competing system of beliefs and practices, and who (therefore) consider certain genuine Jewish beliefs and practices to be inferior"<sup>10</sup>

From the letter situation, it must first be acknowledged that the conflict, that we are confronted with is a dispute within the followers of Jesus Christ, the parties to the conflict being Jews in each case. Here the apostle, there his adversaries, while the Gentile Christians in Galatia are 'only' something like the 'object of dispute'. In this respect the situation can be compared with that of Gal 2,1-10, when the Gentile Christian Titus incorporated for the Jerusalem Apostolic Convent the acute issue of the controversy.<sup>11</sup>

Gal 2,16 as the "basic sentence" of the of the Pauline message of justification, "clearly has a polemical point, which seems to be directed at first against the Jews or the Jewish doctrine of salvation." But the formulation of this message was not caused by "a Jewish counter-preaching against his gospel", but by "fellow Christians who preached a Christian pseudo-gospel in a distinctly anti-Pauline front."<sup>12</sup>

Accordingly, the accusation of anti-Judaism against the Gal indeed cannot be upheld, but rather only the Christian history of interpretation that it in the concrete execution often guided by a conscious-unconscious anti-Judaism, or at any rate allowed itself to be guided by it? The goal one is concerned with here, is that of the theological 'reparation' of Christian theology towards Judaism, because Gal on the part of the Jews "is made jointly responsible for the harm that Christians have done to the Jews in the course of history. A continued denigration of Judaism radically undermines the credibility of the Christian theology."<sup>13</sup>

Therefore, we must be clear that the apostle Paul's interlocutors in Galatians are not Jews who do not believe in Christ, but Jews who believe in Jesus and at the same time hold to Jewish traditions. Paul is not arguing with the Jews in general, but with those who have become Christians, but who want the Gentiles who are entering the church to do so by preserving the Jewish traditions. The apostle is not, therefore, condemning the Judaism in general, but only those who are Jewish or Judaizing Christians who live under the conviction out of their background that Christ's redemptive death is not sufficient for salvation.

---

Schöningh 1999, <sup>2</sup>2003 Paderbom · München · Wien · Zürich, 251–280, 252.

<sup>10</sup> R. Kampling, *Antijudaismus von Anfang an? Zur Diskussion von den neutestamentlichen Ursprung des christlichen Antijudaismus*, RBS 40 (1993) 110–120, 113. I cite it according Peter Fidler, *Antijudaismus...*, 253.

<sup>11</sup> Peter Fidler, *Antijudaismus...*, 254.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid.

Most of the time, and this is the case with Galatians, it is only the interpretations and commentaries that become anti-Judaic in Christian theology. Markion has placed Galatians at the head of the Pauline epistles, thereby also creating an interpretive anti-Judaic emphasis in his hermeneutic. Tertullian considers Galatians to be “the first anti-Jewish letter”,<sup>14</sup> following in Markion's footsteps in part. This anti-Judaic influence, with its reference to the Pauline writings, has remained alive throughout the history of the church and theology up to the present day. At the latest, in the 4<sup>th</sup> century, early Christian writers 'discovered' the anti-Judaic Paul, a position he did not abandon until the Vatican Council.<sup>15</sup>

### 3. JEROME'S COMMENTARY ON GALATIANS

#### 3.1. ON THE ORIGINS OF THE COMMENTARY ON GALATIANS

After Jerome settled in Bethlehem in the summer of 386,<sup>16</sup> he commented on three letters of the Apostle Paul. He began with Philemon<sup>17</sup> and continued with Galatians, (Ephesians?) and Titus.<sup>18</sup> The consensus in scholarship is that Jerome mostly used Origen's commentary.<sup>19</sup> Jerome himself reports this in the preface to his work. Although he is silent about it in the introduction to his commentary on Philemon's letter, he presumably used Origen's writings there too.

Apart from the length of the letters, one of the important reasons for his commentary on Galatians, as Giacomo Raspanti sees it,<sup>20</sup> is that in this work Jerome repeatedly speaks of the differences between the Septuagint and the Hebrew Bible, in order to prepare the way for his great project of translating and commenting on the Old Testament on the basis of the Hebrew.<sup>21</sup>

Of the commentaries on Galatians in early Christian literature, Jerome's is the most extensive. In the Migne PL edition, Jerome's commentary is 130 columns long, which, compared to Augustine's 43 columns, Victorinus' 51 columns, Ambrosiaster's 36 col-

<sup>14</sup> R. Kampling, *Antijudaismus von Anfang an?...*, 115.

<sup>15</sup> Cfr. Peter Fidler, *Antijudaismus...*, 251.

<sup>16</sup> cfr. I.N.D. Kelly, *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, Paulus Hungarus / Kairosz, Budapest 2003, 181.

<sup>17</sup> He started with the shortest Pauline letter, presumably to start with the easier task first, and then move on to the longer letters.

<sup>18</sup> Alfons Fürst, *Hieronymus, Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Herder Freiburg im Breisgau 2003, 300.

<sup>19</sup> cfr. *St. Jerome's commentaries on Galatians, Titus, and Philemon*, translated by Thomas P. Scheck, University of Notre Dame, Indiana 2010, 67.

<sup>20</sup> Giacomo Raspanti, *Commentarii in Epistulam Pauli Apostoli ad Galatas*, S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I Opera Exegetica 6, CCSL 77A (Turnhout: Brepols 2006).

<sup>21</sup> *St. Jerome's commentaries on Galatians, Titus, and Philemon*, 9.

umns and Pelagius' 19 columns, shows a very large difference in length.<sup>22</sup> Indeed, some scholars consider Jerome's commentary to be the first truly scholarly commentary on this early Christian literature.<sup>23</sup>

### 3.2. EXAMINING SOME TEXTS OF THE COMMENTARY IN TERMS OF ANTI-JUDAISM

#### Gal 1,10

*For am I now seeking the favor of men, or of God? Or am I striving to please men? If I were still trying to please men, I would not be a bond-servant of Christ.*

To please men, in Jerome's sense, is to please the Jews. This Pauline statement in Jerome is often taken in a polemic interpretation against Jews and heretics.<sup>24</sup> In his commentary he mentions only the Jews. It remains at the level of Galatians, since here by pleasing men we really mean those Judaizing Christians who had discredited the Galatians with their teaching that Christians must first become proselytes if they are to be true Christians. At the same time, it somewhat moderates the Apostle Paul's statement, by saying that pleasing God and men does not automatically exclude one party. Jerome is only referring to the case where pleasing men goes against pleasing God. But if we can please both God and man, then let man do it.<sup>25</sup> Anti-Judaism does not seem to be particularly pronounced in this part of the Jerome's commentary, even though he transforms the Apostle Paul's general formulation of pleasing men into pleasing the Jews.

#### Gal 1,13 14

<sup>13</sup> *For you have heard of my former manner of life in Judaism, how I used to persecute the church of God beyond measure and tried to destroy it;*<sup>14</sup> *and I was advancing in Judaism beyond many of my contemporaries among my countrymen, being more extremely zealous for my ancestral traditions.*

Jerome comments on this passage, among other things: *now, when he (Paul) mentions the tradition of the ancestors and not the commandments of the Lord, he points out that he was a Pharisee among the Pharisees, and zealous for the Lord, but not according to knowledge (secundum scientiam)*<sup>26</sup>. He stresses also, that Paul is speaking about the "church

<sup>22</sup> *St. Jerome's commentaries on Galatians, Titus, and Philemon*, 23.

<sup>23</sup> *Ibidem*. 23.

<sup>24</sup> Cfr. Hieronymus, ep. 127,9 (CSEL 56, 152), *Contra Rufinum*; Hieronymus, in Ier. 4,1,7 (CCL 74,175), *Contra Ioannem a Hierosolyma*. M. Meiser, *Galater*, *Novum Testamentum Patristicum*, Bd. 9, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 61.

<sup>25</sup> Cfr. *St. Jerome's commentaries on Galatians, Titus, and Philemon*, 67.

<sup>26</sup> PL 26, 324D.



of God” and not just the church of Christ. This indicates two things for Jerome: Christ himself is God, and the church belongs to the same God, who gave the Law on the Sinai.

*But until today those who understand the Scriptures in a Judaic sense persecute the church of Christ and devastate it, not by zeal for the law of God, but as those who have been perverted (deprivati)<sup>27</sup> by the “traditions” of men.<sup>28</sup>*

Jerome connects this idea of Paul with the controversy of Jesus with the Pharisees in Mk 7,7–8, where Jesus says: *'But in vain do they worship Me, Teaching as doctrines the precepts of men.'*

In this case we can already speak of generalisation. Jerome is implying that the Jews, who had become apostates in the tradition of their fathers, were persecuting and destroying the Church of God, not only in Galatia and not only in the time of the apostle, but also in the time of Jerome. Jews in Jerome's day were not in a position to physically threaten the Church in the Roman Empire, which had made Christianity its official religion<sup>29</sup>. This passage in Jerome's commentary does indeed have anti-Judaic overtones.

### Gal 3,10

*For as many as are of the works of the Law are under a curse; for it is written, “Cursed is everyone who does not abide by all things written in the book of the law, to perform them.”*

And we consider it uncertain whether the seventy interpreters have added “every man” and “in everything,” or whether it was thus in the old Hebrew and subsequently deleted by the Jews. Now what makes me suspect the latter is that the apostle, a man skilled in Hebrew and very learned in the law, would never have added the word “every” and “in everything,” as if these words were necessary to his meaning in order to prove that “as many as are of the works of the law are under a curse,” unless they were found in the Hebrew copies. Therefore, reading over the Hebrew copies of the Samaritans, I found the word *chol* written, which means “every” or “in everything.” This harmonizes with the seventy translators. In vain, therefore, have the Jews suggested this, lest they should seem to be under a curse if they are not able to fulfill everything that is written. For writings that are older than the other nation also testify that it was recorded.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> vö. *St. Jerome's commentaries on Galatians ...*, 74.

<sup>29</sup> Theodosius the Great, who ruled the eastern part of the Roman Empire, “...in a decree of 28 February 380, entitled “Cunctos populos”, ordered all his subjects to live in the religion given to the people of Rome by the Apostle St Peter ...” In 392, he and Valentinian, who ruled the western part of the Empire, jointly decreed against pagan churches, benefits, sacrifices and heretics. cfr. Szántó Konrád, *A Katolikus Egyház története*, Ecclesia, Budapest, 1983. 147.

<sup>30</sup> Cfr. *St. Jerome's commentaries on Galatians, Titus, and Philemon*, 131–134.

Firstly, one wonders about Jerome's interest in the readings of Deut 27,26 in various biblical traditions. He notices that the Apostle Paul is not following the Hebrew text, but the Septuagint. For him, the apostle Paul's authority on the scriptures is obviously beyond dispute. He cannot imagine that the apostle would not have remembered a Hebrew reading that did not include the adjective *pas*. On the basis of these erroneous assumptions and his suspicious attitude towards Judaism, he comes to the erroneous conclusion that the Jews sought to take the edge off the apostle Paul's principle here by deleting the adjective *pas* from the Hebrew manuscripts.<sup>31</sup>

There are cases where Jerome admits the Apostle Paul does not always quote Scripture verbatim. This is the case with Gal 3,13b–14. Paul quotes Deut 21,23 according to the Septuagint, but omits the name of God: cursed is everyone who hangs on a tree. Jerome explains: if the apostle were quoting the Hebrew, there would be nothing in the text to explain the words all and on the tree. He also thinks it is possible that the apostle is not quoting the words of Scripture, but their meaning. On the other hand, he does not here rule out the possibility that in the Hebrew manuscripts the Jews themselves have added God's name to the name of the accursed one, in order to “mock” us who believe in a Messiah who is cursed by God. So, among the possibilities, it is his aversion to Judaism and not his scholarly instinct that the father of the Church is listening to. He is obviously not alone in this, but it is a pity that he could not rise above the perception of the Jews of his day in this.

Also in connection with this verse, he gives a long list of examples which illustrate that not all those executed and murdered in the Bible are cursed. Eleazar, ninety years old, or the three youths thrown into the fiery furnace, Mordecai, etc. So only those are cursed, it logically follows, who have committed a sin that has led them to the gallows, but not those who are crucified by the weakness of the judge, the power of their enemies, or the roar of the crowd. “All Jezreel condemned Naboth to death in agreement with the letter of Jezebel (cf. 1 Kings 23) Many generations later, his (Naboth's) blood was avenged as a type of Christ by the Lord when he thus speaks to Osee: Name him Jezreel, for I will shortly avenge the blood of Jezreel on the house of Jehu ... (Osee 1:4)” This is against the Jews, Jerome claims. Naboth's death is due to Ahab and Jezebel, and Jehu reckons with the Omri dynasty. It is almost inconceivable that Jerome could be so wrong. This is a simple matter of biblical scholarship. A knowledgeable person who even considers the addition or omission of a single word in the different biblical text traditions, can hardly be presumed to have made an ignorant mistake. The name Jehu was a handy one to give voice once again to his bias against the Jews.

---

<sup>31</sup> Cfr. Martin Meiser, *Galater*, 133.

**Gal 3,12**

*However, the Law is not of faith; on the contrary, "He who practices them shall live by them."*

Jerome notes with anti-Jewish tendency that Jewish understanding of the promise of life in the Torah is purely earthly, focused on long life or on the earthly punishment for the law breaker. The phrase *vivere autem in illis* is probably words of Ezechiel (Ez 20,10), whose evaluation of the commandments as "not good" (Ez 20,25) is to be considered.<sup>32</sup>

#### 4. SOME CONCLUSIONS

1. In many places in his commentary on Galatians, Jerome takes a moderate position against Judaism. It is noteworthy to know the different versions of the text and how they are used. It is true that his suspicion of the Jews leads him to conclusions which are no longer valid in today's biblical studies.
2. In my brief presentation, I have only touched on those passages where, in my opinion, Jerome goes well beyond the Pauline themes of Galatians and generalizes to paint the Jews in a bad light: the Jews today (in Jerome's day) still want to harm the church. Or, in my view, he also slips in a biblical error in his commentary, perhaps deliberate, which does not stand up: e.g. Oz 1,4 cannot be used against the Jews in any way. In fact, he does violence in his explanation of the text, just to condemn the Jews again.
3. For now I have only looked at his commentary on the Galatians, which is relevant to the subject. Unfortunately, his interest in the Hebrew sacred writings can't free him from the prejudices and biases against Judaism of his own time.

---

<sup>32</sup> Cfr. Martin Meiser, *Galater*, 135.



György PAPP

## THE SEMANTIC FIELD OF THE CONSTRUCTION “δοκέω + εἶναι” IN GAL 2:9 IN THE CONTEXT OF THE BIBLICAL TERMINOLOGY

---

### GENERAL INTRODUCTION

In Gal 2:9 we read a short sentence in which the apostle Paul “rates” his fellow-apostles from Jerusalem: Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. The last part of this clause is translated in various manners:

- Ya'akov, Kefa and Yochanan, *the acknowledged pillars of the community* (CJB)
- James and Cephas and John, *who were acknowledged pillars* (NRSV 1989)
- James, Cephas and John, *those esteemed as pillars* (NIV 2011)
- James, Peter and John, *those reputed to be pillars* (NIV – 1984)
- James and Cephas and John, *who were reputed to be pillars* (NAB, NAS, NAU, RSV 1952/1971)
- James and Cephas and John, *who were the ones recognised as pillars* (NJB)
- James and Cephas and John, *who seemed to be pillars* (ESV, KJV, NKJV)

From the translations presented above we can see that they express a variety of semantic nuances regarding to the apostles in Jerusalem, from the meaning that they were acknowledged or recognized of being pillars of the community until the possibility that they only seemed they had the role of pillars in the earliest Christian Church. The names and sequence of those called the “pillars of Jewish mission” recall the names and sequence of the so-called Catholic Epistles, with the purpose to “provide an authorized apparatus of various checks-and-balances that prevent the distortion – and indeed thicken – the church's understanding of the Pauline Epistles and so of the full gospel”.<sup>1</sup> According to some other scholars the formation of the Catholic epistles occurred quite

---

<sup>1</sup> Wall, Robert W.: The Significance of a Canonical Perspective of the Church's Scripture. In: McDonald, Lee Martin – Sanders, James (eds.): *The Canon Debate*. Hendrickson Publisher, Peabody (Massachusetts) 2002. 540.

late, in order to “to provide a broader and more balanced literary representation of the apostolic witness than the letters of Paul”.<sup>2</sup>

The purpose of this short paper is to analyse the semantic field of the grammatical structure “δοκέω + εἶναι” which appears to be translated in various and ambiguous ways. Therefore, I invite the reader to a short philological adventure during which we will try to unfold the semantical field of the grammatical structure “οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι” used in Gal 2,9, and I try to find an answer to the following question: what does this characterisation exactly mean?

- Does it mean that everybody (inclusive Paul) considers them to be the pillars of the Church? Were they appointed or named to act as pillars i.e. leaders?
- Does Paul agree with this “position” of his fellow apostles, or do his words express rather a polemic position?
- Which of the above presented translations do express better the intention of the author?

### A FEW REMARKS CONCERNING THE STYLE OF EPISTLE TO THE GALATIANS

Many scholars consider the Epistle to the Galatians to be one of the earliest Christian writings (among Mark, the double or triple synoptic tradition, Acts and Romans).<sup>3</sup> Its style is generally more polemical and, in some measure, harsher than the style of the other Pauline letters, with “its acid language often bombastic and sarcastic”.<sup>4</sup> Harnack remarked that the lines of this letter were rather scratched, than written.<sup>5</sup> Or as Dunn states: “Galatians or 2Cor 10–13 in particular can hardly be called eirenic”.<sup>6</sup> Further one can also see that

his language moves from ridicule (“You foolish Galatians! Who has bewitched you?” [3:1]) to acrid vulgarity (“I wish those who unsettle you would castrate themselves!” [5:12]).<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Gamble, Harry Y.: *The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis*. In: McDonald, Lee Martin – Sanders, James (eds.): *The Canon Debate*. Hendrickson Publisher, Peabody (Massachusetts) 2002. 288.

<sup>3</sup> Barrera, Julio C. Trebolle: *The Origins of a Tripartite Old Testament Canon*. In: McDonald, Lee Martin – Sanders, James (eds.): *The Canon Debate*. Hendrickson Publisher, Peabody (Massachusetts) 2002. 141.

<sup>4</sup> Holladay, Carl R.: *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*. Abingdon Press, Nashville 2005. 463.

<sup>5</sup> Harnack, Adolf von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig 1924. 68.

<sup>6</sup> Dunn, James D. G.: *Has the Canon a Continuing Function?* In: McDonald, Lee Martin – Sanders, James (eds.): *The Canon Debate*. Hendrickson Publisher, Peabody (Massachusetts) 2002. 576.

<sup>7</sup> Keefer, Kyle: *The New Testament as Literature: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford 2008. 74–75.

With another illustration this letter “is much more like a shouting match. Since certain people have convinced the Galatians to act differently from what they originally learned, Paul has to make his own voice heard”.<sup>8</sup>

In this letter Paul repeatedly tries to prove his authority towards the Galatians, while he argues against some Judaizing groups. The basic problem was that

after Paul converted a number of Gentiles to faith in Christ in the region of Galatia, other missionaries arrived on the scene, insisting that believers must follow parts of the Jewish Law in order to be fully right before God.<sup>9</sup>

Paul’s point is that

those who are troubling the Galatians are acting hypocritically, for while they compel the Galatians to be circumcised in accordance with the rule of keeping the law, they themselves do not follow this rule.<sup>10</sup>

His purpose is to convince the Galatians that they are engaging in incorrect practices.<sup>11</sup> While he argues against these groups, he also expresses his distancing from the apostles in Jerusalem, as well (it becomes obvious from the manner how he presents the incident at Antioch). This letter is also remarkable for sophisticated rhetorical techniques in the service of theological argument.<sup>12</sup>

### THE TESTIMONY OF THE DICTIONARIES

As the first step to find an answer for the question mentioned in the introduction, I will start with the basic meaning of the verb δοκέω. I begin unfold its semantic field with the help of the new BRILL Dictionary of Ancient Greek, where we can read the following meanings: to seem, have the appearance, to seem (to be something), to be considered, to be known, to appear, to have the air, to be present, to seem good, to

---

<sup>8</sup> Keefer, Kyle: *The New Testament as Literature: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford 2008. 75.

<sup>9</sup> Ehrman, Bart: *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. Oxford University Press, New York – Oxford 2008. 339.

<sup>10</sup> Farmer, William R.: Reflections on Jesus and the New Testament Canon. In: McDonald, Lee Martin – Sanders, James (eds.): *The Canon Debate*. Hendrickson Publisher, Peabody (Massachusetts) 2002. 324.

<sup>11</sup> Keefer, Kyle: *The New Testament as Literature: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford 2008. 75.

<sup>12</sup> Harrington, Daniel J.: The Old Testament Apocrypha in the Early Church and Today. In: McDonald, Lee Martin – Sanders, James (eds.): *The Canon Debate*. Hendrickson Publisher, Peabody (Massachusetts) 2002. 207.

decide, to decree (of public deliberations), to expect, to imagine, to think, to believe (with infinitive), to consider, to propose, to establish; in passive voice: to be held or considered, to be established or decided, etc.<sup>13</sup> Similar meanings are presented in Diggle's Cambridge Greek Lexicon: to think, to imagine, to suppose, to have an opinion, to be minded, to intend, to seem likely (of a person), to seem to do or to be such and such, etc.<sup>14</sup>

Within the examples given by Montanari<sup>15</sup> we can see a couple of fragments containing the structure δοκέω + εἶναι. For example, from Aeschylus (*Septem contra Thebas*, line 592), which is also quoted by Plutarch: οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει (= for he does not want to seem the best but to be the best). In Plato's Gorgias 527b we read: ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι (= male name should take care not to seem to be good, but to be good). In Gorgias 472a we also read: ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναί τι (= by many who have the reputation of being valuable). In Plutarch (*Aristides*): τὸ φρονεῖν ἐδόκει τις εἶναι περὶ τὸς (= he had the reputation of being a person of superior good sense).

From the examples presented above we can see that this construction denotes something that only has the appearance of something, but in fact, it is not (or at least it is not sure that it is or not) what it appears to be.

### THE CONSTRUCTION ΔΟΚΕΩ + Εἶναι IN THE BIBLE

After seeing what the dictionaries have to say about the meaning of the verb δοκέω and especially about the construction δοκέω + εἶναι, I will turn my attention to the biblical occurrences of this construction, in order to see if this meaning appears in the Bible, as well, or not. In the followings I will list (the Greek text and their translation/paraphrasis of) those biblical verses that contain the construction δοκέω + εἶναι, and if necessary, I will add a short remark to them.

#### I. NARRATIVE TEXTS OF THE GREEK OLD TESTAMENT:

- Gen 38:15 – καὶ ἰδὼν αὐτὴν Ἰουδας **ἔδοξεν** αὐτὴν πόρνην **εἶναι** – In the narrative of the affair between Judah and his daughter-in-law, Tamar, and according to this passage of the text Judah thought that Tamar is a prostitute, which, in fact, she was not.

<sup>13</sup> Montanari, Franco: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. BRILL, Leiden – Boston 2015. 545.

<sup>14</sup> Diggle, James (ed.): *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge University Press, Cambridge 2021. 388–389.

<sup>15</sup> Montanari, Franco: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. BRILL, Leiden – Boston 2015. 545.



- 2Macc 1:13 – εἰς τὴν Περσίδα γενόμενος γὰρ ὁ ἡγεμῶν καὶ ἡ περὶ αὐτὸν ἀνυπόστατος **δοκοῦσα εἶναι** δύναμις κατεκόπησαν ἐν τῷ τῆς Ναναίας ἱερῷ – the army seemed to be irresistible or invincible, but it was not so, because “they were slain in the temple of Nanea”, by a deception employed by the priests of the goddess Nanea.
- 2Macc 14:14 – τὰς τῶν Ἰουδαίων ἀτυχίας καὶ συμφορὰς ἰδίας εὐημερίας **δοκοῦντες ἔσεσθαι** – the Gentiles that fled from Judea joined Nicanor, because it seemed to them that “the harm and calamities of the Jews to be their welfare”.
- 3Macc 5:6 – οἱ δὲ πάσης σκέπης ἔρημοι **δοκοῦντες εἶναι** τοῖς ἔθνεσιν Ἰουδαῖοι – “The heathen believed the Jews to be destitute of all protection”, while the narrative suggests that they were not helpless.
- 3Macc 5:49 – ὑστάτην βίου ῥοπήν αὐτοῖς ἐκείνην **δόξαντες εἶναι** – they thought that they had come to the last moment of their life – and it was not so.
- Bel (Th) 1:6 – καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ βασιλεὺς οὐ **δοκεῖ** σοι Βηλ **εἶναι** ζῶν θεός ἦ οὐχ ὀρῶς ὅσα ἐσθίει καὶ πίνει καθ’ ἐκάστην ἡμέραν – the king asks Daniel if he does not think Bel to be a living god, and if he does not see how much Bel eats and drinks every day.

All these narrative passages from the Septuagint reveal a use of the construction δοκέω + εἶναι, where it describes the personal thoughts or opinions, that can strongly differ from the reality.

## II. WISDOM-LITERATURE OF THE GREEK OLD TESTAMENT:

- Prov 2:10 – ἡ δὲ αἴσθησις τῇ σῆ ψυχῇ **καλὴ εἶναι δόξη** – This passage of Prov 2 is part of an exhortation that urges to “understand righteousness and judgement”, and its result will be that wisdom will come into the mind of this person, and “perception/discernment (αἴσθησις) shall seem pleasing to your soul”. Through the construction **καλὴ εἶναι δόξη** (= δοκέω + εἶναι) the text expresses that perception or discernment is pleasant only to those who have acquired wisdom through understanding “righteousness and judgment”.
- Prov 14:12 – ἔστιν ὁδὸς ἣ **δοκεῖ ὀρθὴ εἶναι** παρὰ ἀνθρώποις τὰ δὲ τελευταῖα αὐτῆς ἔρχεται εἰς πυθμένα ᾗδου – there is a way (i.e. a lifestyle, or kind of behaviour) that seems to humans to be right, but in the fact it leads to the Hades’ depths. This way only seems to be right, but in reality it is the most dangerous that puts human life to an end.
- Prov 16:25 – εἰσὶν ὁδοὶ **δοκοῦσαι εἶναι** ὀρθαὶ ἀνδρὶ τὰ μέντοι τελευταῖα αὐτῶν βλέπει εἰς πυθμένα ᾗδου – there is a way (i.e. a lifestyle, or kind of behaviour) that seems to humans to be right, but in the fact it leads to the Hades’ depths. This way only seems to be right, but in reality it is the most dangerous that puts human life to an end.

- Prov 17:28 – ἀνοήτῳ ἐπερωτήσαντι σοφίαν σοφία λογισθήσεται ἐνεὸν δέ τις ἑαυτὸν ποιήσας δόξει φρόνιμος εἶναι – Wisdom shall be imputed to a fool who asks after wisdom: but someone who keeps himself speechless, will seem to be wise/prudent. Someone who does not ask for wisdom will seem to be wise – but the reality can be different from the appearance.
- Prov 26:12 – εἶδον ἄνδρα δόξαντα παρ’ ἑαυτῷ σοφὸν εἶναι ἐλπίδα μέντοι ἔσχεν μᾶλλον ἄφρων αὐτοῦ – I have seen a man who seemed to himself to be wise; but a fool had more hope than he. This passage shows clearly that the person in question is not wise at all, but only considers himself to be so. The second part of this sentence shows the enormous discrepancy between his own opinion about himself (i.e. that he considers himself wise) and the reality.

The above presented passages from the Wisdom literature of Septuagint show a use of the construction δοκέω + εἶναι, that corresponds to the manner of usage seen in the narrative corpus. It denotes a subjective aspect of the topic in question, a so-called “parallel reality” in which the fool or silly person considers himself wise, and the ways that are considered to be right are leading to perdition.

### III. NARRATIVE TEXTS OF THE GREEK NEW TESTAMENT:

- Lk 22:24 – Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων – among the disciples of Jesus arose a dispute “as to which one of them was to be regarded as the greatest”. The gospel was written a few decades after the event in question, and the writer knows that the “competition” of Jesus’ disciples concerning their own prestige, according to Jesus’ scale of values, cannot be about true greatness. If so, this passage contains a slight irony into the direction of the disciples, according to the sayings of Jesus preserved in the Gospel of John: “a servant is not greater than his master” (John 15,20). Perhaps they only wanted to seem great or prestigious (that was their human desire), while they were ordered just to be servants of the “coming Kingdom”.

### IV. EPISTLES FROM THE GREEK NEW TESTAMENT (EXCEPT GALATIANS):

- Heb 12:11 – πάντα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι ἀλλὰ λύπης, ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι’ αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης. – “Now, discipline always seems painful rather than pleasant at the time, but later it yields the peaceful fruit of righteousness to those who have been trained by it”. In this case is clear that the circumstance described by the construction δοκέω + εἶναι is different from the reality: for the discipline that at the moment does not seem to be pleasant will bring a great benefit to those who receive it.

- Jam 1:26 – Εἴ τις **δοκεῖ** θρησκὸς **εἶναι** μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ ἀλλ’ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. – “If any think they are religious, and do not bridle their tongues but deceive their hearts, their religion is worthless”. Here the construction δοκέω + εἶναι depicts that the religiosity of those who are not controlling their speech, is worthless. They only seem to be religious, but the reality is strongly different.
- 1Cor 3:18 – Μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω· εἴ τις **δοκεῖ** σοφὸς **εἶναι** ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός. – “Do not deceive yourselves. If you think that you are wise in this age, you should become fools so that you may become wise”. Everything that seems to be wisdom according to the “world”, turns out to be folly according to the divine scale of values. Therefore, believers should acquire the real wisdom, and not that only seems to be wisdom.
- 1Cor 11:16 – Εἰ δέ τις **δοκεῖ** φιλόνηκος **εἶναι**, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ. – “But if anyone is disposed to be contentious – we have no such custom, nor do the churches of God”. Here the meaning of the construction δοκέω + εἶναι shows the difference between an inclination to a certain habit (i.e. to be contentious) and the expected reality within the Church of God.
- 1Cor 12:23 – καὶ ἃ **δοκοῦμεν** ἀτιμότερα **εἶναι** τοῦ σώματος τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, – “and those members of the body that we think less honourable we clothe with greater honour”. Some parts of the body maybe considered less honourable, but their real value is indisputable.
- 1Cor 14:37 – Εἴ τις **δοκεῖ** προφήτης **εἶναι** ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή· – “Anyone who claims to be a prophet, or to have spiritual powers, must acknowledge that what I am writing to you is a command of the Lord”. Here the apostle depicts through the construction δοκέω + εἶναι the expected habit of those who (according to their own opinion) consider themselves prophets or spiritual people. Their real status is not relevant from the view of the text, it is only important that they should accept what the apostle commands.
- 2Cor 11,16 – Πάλιν λέγω, μὴ τίς με **δόξη** ἄφρονα **εἶναι**· εἰ δὲ μή γε, κἂν ὡς ἄφρονα δέξασθέ με, ἵνα καγὼ μικρόν τι καυχῶμαι. – “I repeat, let no one think that I am a fool; but if you do, then accept me as a fool, so that I too may boast a little”. The gap between the reality and the very personal opinion of some Corinthians is obvious.

The depiction of a personal opinion or of a status that differs from a certain reality, from these examples is evident, as well.

## V. THE EPISTLE TO THE GALATIANS

- Gal 2:6 – Ἐκ τῶν δοκούντων εἶναι τι, – ὅποιοι ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον [ὁ] θεοῦ ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει – ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδέν προσανέθεντο – “And from those who were supposed to be acknowledged leaders (what they actually were makes no difference to me; God shows no partiality) – those leaders contributed nothing to me”. certain people suppose that a couple of other people “are something”, i.e. are leaders, but their leadership is not acknowledged by everyone, or is not important for everyone.
- Gal 2:9 – Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι – “James and Cephas and John, *who seemed to be pillars*”.
- Gal 6:3 – εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τι μηδὲν ὄν, φρεναπατᾶ ἑαυτόν. – “For if those who are nothing think they are something, they deceive themselves”. In this case the construction δοκέω + εἶναι expresses explicitly the gap between the personal opinion of certain people (who think that they are something) and the reality (they are nothing).

The biblical examples listed above shows that the construction δοκέω + εἶναι describes things, persons, behaviours, etc. that have an appearance, or that seem to be something or somehow, but the reality whether is something others, or is not sure or is not stressed upon in the context of the description. I would say that this construction presents an opinion, whose content of reality is whether other than suggested by the used words, or is not important from the perspective of the speaker, and suggests a high level of subjectivity.

### THE CONSTRUCTION ΔΟΚΕΩ + Εἶναι IN THE LANDSCAPE OF GAL 2.

In Gal 2 Paul presents a series of events from the life of the earliest Church – including conflicts, as well – from his own perspective, and adapted to his own rhetorical and theological purpose:

- In verses 1–10 there is a report on the Apostolic Council<sup>16</sup> in Jerusalem, parallel to the narrative in Acts 15 or maybe another meeting<sup>17</sup> with the Apostles in Jerusalem;
- In verses 11–14 the so-called incident in Antioch (11–14).

<sup>16</sup> See: Bultmann, Rudolf: *Theology of the New Testament*. Charles Scribner's Sons, New York 1951. 56.; Meiser, Martin: *Galater*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007. 81–97.

<sup>17</sup> See: Silva, David Arthur de: *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods and Ministry Formation*. IVP Academic, Downers Grove (Illinois) 2018. 429.

In Gal 2 both occurrences of the construction δοκέω + εἶναι appears in the passage that presents the events of the Apostolic Council or of another meeting; and people denoted by the “Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι” from Gal 2:6, are the same as the “οἱ δοκούντες στῦλοι εἶναι” from Gal 2:9,<sup>18</sup> i.e. the construction refers in both cases to the leaders of the Church in Jerusalem (in the second case they are specified by name). Further the explicative addition “μηδὲν ὧν” in Gal 6:3 gives us an insight into the semantic field of the construction δοκέω + εἶναι.

Although the text suggests the birth of an agreement between Paul and the other Apostles, the internal conflicts of the Early Church also appear behind the lines. Right after the report on the meeting and agreement with the apostles in Jerusalem, Paul recalls the incident in Antioch, a very sharp conflict between him and at least one of the three “pillars”, because “he thought it exposed the deep differences between himself and the very people who signed off on the Jerusalem agreement, most notably Peter”<sup>19</sup>. In the light of the narrative of the incident in Antioch it is highly possible, that the traces of the conflict between Paul and Peters (and the other “pillars”) also become visible behind the lines of the immediately preceding passage. This is also suggested in the commentary of Silva when the author writes concerning Gal 2:9:

At this point, it is difficult to read 2:9, “those who seemed to be pillars,” in any way other than with at least a hint of irony. Since Paul will very shortly narrate the failure of one of these three men to walk in line with their agreement, at least in Paul’s estimation, it is likely that Paul is expressing some reservation here about people who prove, most obviously in Peter’s case (but also implied in the case of James, given the position taken by the “men from James”), “shaky” pillars at best.<sup>20</sup>

The idea that Paul has used through the structure δοκέω + εἶναι in this verses “something of a note of irony”, appears in Longenecker’s commentary, as well, and the author underlines that the suggestion of irony is strengthened by the use of the verb δοκέω in Phil 3:4, where a nearly similar situation is described.<sup>21</sup> He also argues that Paul uses this irony due to his Judaizer opponents, and he seems to be opposed not to the title στῦλος in its original Christian context, but rather he has been opposing to

<sup>18</sup> Mussner, Franz: *Der Galaterbrief*. Herder, Freiburg – Basel – Wien 2002. 120.

<sup>19</sup> Holladay, Carl R.: *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*. Abingdon Press, Nashville 2005. 467.

<sup>20</sup> Silva, David Arthur de: *The Letter to the Galatians*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2018. epub edition (e-ISBN: 978-1-4674-5044-7).

<sup>21</sup> Longenecker, Richard: *Galatians*. (Word Biblical Commentary, Volume 41.). Logos Research Edition, 2002.

inflated adulation of the Jerusalem leaders by his Judaizer opponents and their use of the title, setting both them and it against Paul.<sup>22</sup>

Another possible explanation for Paul's irony towards his fellow-apostles from Jerusalem could be found in Esler's commentary: the fundament of his argument is that the expression "δίδωμι δεξιῶς = give right hands" occurs 11 times in the 1 and 2 Maccabees in a very special context. He mentions that

In almost all of these cases a person who is in a superior position, usually in a military context, gives the right hand to people who are virtually suppliants, who 'take it', as a way of bringing peace to a conflict. [...] This context brings out some surprising dimensions to Gal. 2.9. We should not read this verse as an expression of balance and amity between the parties. Rather, James, Cephas and John condescend to Paul and Barnabas by acting as if they are in a superior position to them in a conflict and are graciously offering a cessation of hostilities. This is the force of 'giving right hands'. Paul and Barnabas clearly took the hands that were proffered to them, but Paul expressly dissents from the superiority implied in the gesture by describing the three Jerusalem leaders, in the same verse, as (only) seeming to be pillars.<sup>23</sup>

I think that based on the inner coherence of Gal 2, and on the general usage of the construction δοκέω + εἶναι in the Bible, and especially in the Pauline corpus, the accommodation to the semantic field mentioned earlier is evident: this construction denotes something that only has the appearance of something, but in fact, it is whether other than the thing suggested by the words or expresses the very subjective perspective of the speaker. If so, the double usage of this construction within the presentation of the same event suggests a very strong conflict between Paul and his fellow-Apostles in Jerusalem. This very strong conflict also echoes in the narrative of the so-called incident at Antioch (Gal 2:11–14), but it has more signs in the Acts of the Apostles, as well, e.g., in Acts 15:36–41, where the conflict between Paul and Barnabas (see the incident in Antioch!) leads to their separation: Barnabas and Mark are travelling to Cyprus, while Paul and Silvanus are going to Syria and Cilicia. The traces of this conflict also appear in the passage where Paul presents the birth of the agreement between him and his fellow-apostles from Jerusalem, because he thinks that their behaviour in Antioch gave the opportunity to some false apostles that appeared in Galatia and compelled Christians to keep Jewish rituals like circumcision. The way in which Paul presents these conflicts is evidently adjusted to his own rhetorical and theological purpose, and also foreshadows the triumphal route of Christianity coming from a Gentile background and the later fading into the background and disappearance of the so-called Jewish-Christianity.

<sup>22</sup> Longenecker, Richard: *Galatians*. (Word Biblical Commentary, Volume 41.). Logos Research Edition, 2002.

<sup>23</sup> Esler, Philip F.: *Galatians*. Routledge, London – New York 1998. 133.

## CONCLUSION

There are (at least) two possibilities of interpretation, besides the classical interpretation that Paul in these verses does not use sarcasm or irony, and this structure does not have any negative nuances,<sup>24</sup> which implies that he also recognizes the pillar-role of James, Peter, and John:

- James, Cephas, and John seem to be pillars (=leaders) of the Church, people accept them as such, but in reality – at least according to Paul – they are not.
- James, Cephas, and John seem to be pillars (=leaders) of the Church, people accept them as such, but for Paul it is not important whether they really are leaders or not.

I think, the best solution is to leave open this question, because the text does not offer more clues. What is definitely clear: through the words of Paul by which he characterizes his fellow-apostles, we get an insight into the long-lasting internal conflicts of the Earliest Church – a Church, that in its earthly form/organization is “*Human, All-Too-Human*”<sup>25</sup> and needs Gods renewing grace in every circumstances.

## BIBLIOGRAPHY

- Bultmann, Rudolf: *Theology of the New Testament*. Charles Scribner’s Sons, New York 1951.
- Diggle, James (ed.): *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge University Press, Cambridge 2021.
- Ehrman, Bart: *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. Oxford University Press, New York – Oxford 2008.
- Esler, Philip F.: *Galatians*. Routledge, London – New York 1998.
- Harnack, Adolf von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig 1924.
- Holladay, Carl R.: *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*. Abingdon Press, Nashville 2005.
- Keefer, Kyle: *The New Testament as Literature: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford 2008.
- Longenecker, Richard: *Galatians*. (Word Biblical Commentary, Volume 41.). Logos Research Edition, 2002.
- Matera, Frank J.: *Galatians*. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 2007. 77.; Mussner, Franz: *Der Galaterbrief*. Herder, Freiburg – Basel – Wien 2002.

---

<sup>24</sup> Matera, Frank J.: *Galatians*. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 2007. 77.; Mussner, Franz: *Der Galaterbrief*. Herder, Freiburg – Basel – Wien 2002. 120n107.

<sup>25</sup> I have chosen intentionally the title of Nietzsche’s book: *Menschliches, Allzumenschliches (Human, All-Too-Human)*, due to its expressiveness.

- 
- McDonald, Lee Martin – Sanders, James (eds.): *The Canon Debate*. Hendrickson Publisher, Peabody (Massachusetts) 2002.
- Meiser, Martin: *Galater*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007.
- Montanari, Franco: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. BRILL, Leiden – Boston 2015.
- Mussner, Franz: *Der Galaterbrief*. Herder, Freiburg – Basel – Wien 2002.
- Silva, David Arthur de: *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods and Ministry Formation*. IVP Academic, Downers Grove (Illinois) 2018.
- Silva, David Arthur de: *The Letter to the Galatians*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2018. epub edition (e-ISBN: 978–1–4674–5044–7).



Ottó PECSUK

**FORDÍTÁSI PROBLÉMÁK ÉS ÉRTHETŐ MAGYAR MEGOLDÁSAIK  
A GALATA LEVÉLBEN  
TRANSLATION PROBLEMS IN GALATIANS AND  
THEIR SOLUTIONS IN HUNGARIAN**

---

**BEVEZETÉS**

A Galata-levél jó néhány nehéz fordítási kérést tartogat az ezegeták és bibliafordítók számára.<sup>1</sup> A következőkben olyan igehelyeket szeretnék megvizsgálni, amelyeknek értelmezésével és fordításával kapcsolatban a nemzetközi szakirodalom és a bibliafordítások gyakorlata is megoszlik. Arra vagyok kíváncsi, hogy a leggyakrabban használt magyar fordítások hogyan birkóznak meg ezekkel a problémákkal, különös tekintettel arra, hogy a fordítási megoldások használhatók-e a megértésre és megértetésre, megfelelnek-e a missziói vagy köznyelvi bibliafordításokkal szemben támasztott követelményeknek. Ahol úgy találom, hogy a rendelkezésünkre álló bibliafordítás-repertoár nem kínál megfelelő megoldást, ott igyekszem saját javaslatot is tenni.

**1,13**

Mert hallottátok, hogyan éltem egykor a zsidóság körében, hogy féktelenül üldöztem az Isten egyházát, és pusztítottam azt.

Ἦκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν...

Vizsolyitól az 1908-as kiadásig	felette igen háborgattam
1975-östől 2014-ig	féktelenül üldöztem
Ravasz, Vida	szerfelett üldöztem
Budai	kegyetlenül üldöztem
Egyszerű, SZIT2005	könyörtelenül üldöztem
Káldi-Neovulgata	mód felett üldöztem

---

<sup>1</sup> Ezek áttekintő vizsgálatát ld. D. Francois Tolmie, „Translation problems in the Letter to the Galatians” in *Acta Patristica et Byzantina* 20 (2009), 179–198.

Pál apostol háromszor beszél egyházüldöző tevékenységéről. Egyszer itt, a Gal 1,13-ban, egyszer az 1Kor 15,9-ben (*edióxa tén ekklésian tu theu*),<sup>2</sup> egyszer pedig a Fil 3,6-ban (*kata zélos diókon tén ekklésian*). A Gal 1,13-ban (*kath' hyperbolén ediókon tén ekklésian*) egy olyan határozóval, a *kath' hyperbolén*-nal egészíti ki a szokásosan használt *diókein* igét, amelyet érdemes alaposabban szemügyre venni.

A *kath' hyperbolén* kifejezést Pál még másik négy alkalommal használja, többnyire „igen nagy mértékben, szerfelett, felettébb, nagyon, különös mértékben” jelentésekkel.<sup>3</sup> A Róm 7,13-ban arról van szó, hogy a bűn a törvényt használta ki az emberben arra, hogy a törvény jósága által halált hozzon ránk (amikor nem teljesítjük a törvényt), és így a bűn *kath' hyperbolén* bűnösnek (*hamartólos*) bizonyult. Az 1Kor 12,31-ben a szeretethimnusz vezet be azzal, hogy az előzőekben elmondottakhoz képest egy *kath' hyperbolén* utat vagy módot (*hodos*) mutat a címzetteknek. Itt talán a „legfőbb” vagy „legkiválóbb” fordítás a megfelelő, és mintegy jelzővé válik a határozó. Ez Arisztotelés szóhasználatára emlékeztet,<sup>4</sup> aki a felsőfokot nevezi *to kath' hyperbolén*-nek. A 2Kor 1,8-ban arról beszél Pál, hogy olyan tehetetlenek voltak kiteve Ázsia tartományban, amely *kath' hyperbolén* és erejükön felüli volt, olyannyira, hogy az életük miatt is aggódniuk kellett. Vagyis itt helyesnek látszik a RÚF „rendkívüli mértékben” fordítása. A 2Kor 4,17-ben arról vall, hogy a pillanatnyi szenvedés *kath' hyperbolén eis hyperbolén* dicsőséget szerez számára. Itt a kifejezést még fokozni is tudja, bár nem biztos, hogy nyelvtanilag sztenderd módon. Mégis jól értjük, azt akarja vele mondani: „egyre nagyobb mértékben”.

Megállapíthatjuk tehát, hogy Pál szívesen használja a kifejezést akkor, amikor valami igazán jelentőségteljes dologról beszél, akár pozitív, akár negatív értelemben. A *kath' hyperbolén* valódi értelmét a jelzett vagy meghatározott kontextusban nyeri el (mint egyébként minden többértelmű szó). A Gal 1,13-ban egyházüldözői tevékenységét jellemzi ezzel a határozóval: *kath' hyperbolén ediókon tén ekklésian tu theu*. Hogy milyen a *kath' hyperbolén* egyházüldözés, azt a bibliafordítások többsége a fentebb ismertetett lexikai adottságok figyelembevételével fordítja „felette igen, szerfelett” esetleg „féktele-nül” végzett egyházüldözésnek. De mit értsünk egy szerfelett végzett egyházüldözés alatt? Vannak olyan (nem kizárólag) dinamikus fordítások, amelyek tovább mennek, és a kontextus figyelembevételével az erőszakosság szinonimáival fordítják ezt a kifejezést.<sup>5</sup> Ilyen példákat találunk erre:

<sup>2</sup> A görög szavak átírásánál az ún. tudományos átírást használom, vö. Gyurgyák János, *Szerzők és szerkesztők kézikönyve*. Budapest: Osiris, 2005. 374.

<sup>3</sup> Varga Zsigmond J., *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992. 962.

<sup>4</sup> Györkösy Alajos–Kapitánffy István–Tegyey Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, 112.

<sup>5</sup> Vö. Arland J. Hultgren, “On Translating and Interpreting Galatians 1.13” in *The Bible Translator* 26.1 (1975), 146–147.

könyörtelenül, kegyetlenül, furiously (dühödten, Moffatt és Goodspeed), violently (erőszakosan, RSV, NIV), with fanatic zeal (fanatikus hévvel, Phillips), savagely (barbár módon, NEB), without mercy (irgalmatlanul, kegyetlenül, TEV)

Arland Hultgren feltételezi, hogy ezek a fordítások a lukácsi ábrázolásnak, elsősorban az ApCsel 9,1-nek („Saul pedig az Úr tanítványai elleni fenyegetéstől és öldökléstől lihegve [*empneón apeilés kai phonu*] elment a főpaphoz...”) köszönhetően emelik be a fordításba az erőszak aspektusát, amit önmagában a *kath' hyperbolén* nem indokolna. Hultgren szerint a lukácsi üldözés-leírásba már belejátszik az első század végi, birodalomszerte tapasztalt valós és véres egyházüldözések élménye, és ezt vetíti vissza Saul jeruzsálemi és damaszkuszi egyházüldözésre, amelyről nem írja sehol Pál, hogy valaha is halállal végződött volna. Hultgren azt javasolja, hogy ne erre a lukácsi képre építsünk, inkább maradjunk meg Pál saját szóhasználatánál, és ne vetítsük bele a halállal is végződő vagy végződhetett erőszak aspektusát a Gal 1,13 fordításába.<sup>6</sup> Hultgren véleménye érdekes, de nem annyira a konkrét lukácsi hatás szempontjából (hiszen az ApCsel Kr. u. 1. század végére datálása vitatott kérdés, én magam sem osztom).<sup>7</sup> Inkább azért, mert óvatosságra int abból a szempontból, hogy a bibliafordító mennyit fordíthat bele egy-egy kifejezésbe az ismeretanyagból, amelyet az adott szövegrészről vagy annak háttéréről tud vagy tudni vél. Ugyanakkor a pedáns különbségtételt túlzónak érzem. Éppen a szövegi és a kortörténeti kontextus figyelembevétele segítheti a fordítót abban, hogy ne adjon az olvasónak olyan szöveget, amely a teljes kontextus nélkül félreérthető vagy éppen értelmetlen.<sup>8</sup> Martin Hengel szerint a vorchristliche Saulus a hellenista gyülekezet ellen példaképét, Fineást követve brutális erőt is alkalmazott az üldözésben,<sup>9</sup> amibe bizonyíthatóan beletartozott a 39 korbácsütés vagy az István halálához hasonló lincselések. Hengel a vizsgált kifejezés kapcsán felhívja a figyelmet a Fil 3,6 *kata zélos* kifejezésére, amely mintegy szinonimája a *kath' hyperbolén*nak az adott szövegkörnyezetben, és mint tudjuk, a vallási *zélos* ebben az időszakban egyáltalán nem tartózkodott a halálhoz is vezető erőszak alkalmazásától céljai elérése érdekében. A mai értelemben vett tabusító megkülönböztetése az emberölésnek nem igazán felel meg a Kr. u. első századi Szentföld világának. Pál saját egyházüldözői gyakorlatából is említhetjük nem csupán István megkövezését, de saját liztrai halálközeli élményét (ApCsel 14,19), amelyet a zsinagógai egyházfegyvelmezés végrehajtóinak köszönhetett, akik hozzá hasonlóan csírájában akarták elfojtani a Názáreti evangéliumának hirdetését. Hengel

<sup>6</sup> I. m. 147.

<sup>7</sup> Balla Péter, *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)*. Budapest: Károli Egyetemi kiadó, 2008. 172–174. Az ApCsel datálásával kapcsolatos érveket és képviselőiket ld. ott.

<sup>8</sup> Az ún. explicitáció problémájához a bibliafordításban vö. Pecsuk Ottó, *Pontos. Természetes. Értethető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2020. 156–157.

<sup>9</sup> Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul*. London: SCM, 1991. 85.

így summázza: „A *diókein*, csakúgy, mint a *porthein* sokkal többet jelent, mint éles polemikus vitát, akár a lincselés is beleértendő.”<sup>10</sup> Ebből a szempontból tehát ellent kell mondanunk Hultgrennek, és igazat kell adnunk azoknak a fordításoknak, amelyek az akár halált is okozó erőszak aspektusát is megjelenítik a *kath' hyperbolén* fordításában, ha az olyan igékkel jár együtt, mint a *diókein* vagy a *porthein*.

### 3,24–25

Tehát a törvény nevelőnk volt Krisztusig, hogy hit által igazuljunk meg. De miután eljött a hit, többé nem vagyunk a nevelőnek alávetve.

ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιο-  
θώμεν· ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν

Vizsolyitól az 1908-as kiadásig, Ravasz	Krisztusra vezérlő mesterünk
1975-östől 2014-ig, Budai	nevelőnk volt Krisztusig
Vida	Krisztusba (!) vezető nevelőnkké (mesterünkké)
Egyszerű, Káldi-Neovulgata	Krisztushoz vezető nevelőnk
SZIT2005	nevelőnk lett Krisztusra
Varga Zs.	(irányító) nevelőnk, Törvény
Balla P.	Krisztusra (Krisztushoz) [elvezető] tanítómesterünk

A kérdéses kifejezés a *paidagógos*, amelyet az tesz nehezzé fordítás szempontjából, hogy ma már nincs olyan funkció a családok és gyermekek életében, amelyet a *paidagógos* az ókorban betöltött.<sup>11</sup> A görög-latin kultúrában, és erre utal Pál apostol is, egy rabszolgát alkalmaztak arra a célra, hogy a ház urának gyermekét egész nap felügyelje, fegyelmezze, ellenőrizze, hogy elvégzi-e a feladatait, a személyes higiéniától kezdve a tanulásig.<sup>12</sup> Ebben az értelemben nevelte a kiskorút, de ő maga nem volt, vagy jellemzően nem volt tanító, azaz *didaskalos*. A *paidagógos* jellemző ismertetőjegyei tehát a következők: rabszolga, fegyelmez, büntet, ha kell és felügyeli, vigyázza a gyermeket, valamint csak egy ideig tart a szolgálata, a gyermek nagykorúságáig. A szülők szempontjából hasznos és szükséges személy, a gyermek szempontjából azonban inkább kellemetlen és szigorú. Ezt Pál is kifejezi azzal, amilyen kontextusban használja a kifejezést: a 23. versben *hypo nomon ephrurumetha synkleiomenoi* kifejezésekkel jellemzi

<sup>10</sup> Hengel, *The Pre-Christian Paul*, 72.

<sup>11</sup> Tolmie, *Translation Problems*, 192.

<sup>12</sup> Varga Zsigmond, *A galatákhoz írt levél*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1998. 64.

azt az állapotot, amelyben a törvényt követők mintegy felügyelet, sőt őrizet alatt egy bezárt helyre vannak kényszerítve. A 24. vers érvelése a *paidagógos*-sal ezt a sötét és kényelmetlen képet folytatja egy következtető *hóste* kötőszóval (mivel ez így van, ezért tehát...). Vagyis az, amit a törvényt követők szigorú, fogságra emlékeztető állapotáról mondott, azt folytatja egy újabb képpel, a *paidagógos* szerepével, aki a gyereket gyakran olyan dolgokra kényszeríti, amelyeket azok nem szeretnek, jóllehet az atya tudja, hogy a javukra vannak. Érdekes, hogy a Galata levél e két versén kívül csak az 1Kor 4,15-ben fordul elő a *paidagógos*, és ott is éppen az atyával szembeállítva: Pál szerint lehet a korinthusiaknak akár tízezer *paidagógos*uk is, de atyjuk Krisztusban csak egy van, az apostol maga.

Ismét ki kell hangsúlyoznunk, hogy olyan funkcióról beszél az apostol, amelynek nincs tökéletes parallele a mai modern társadalomban. Francois Tolmie az *au pair*, *nanny*, vagy *baby-sitter* kifejezést javasolja, persze nem fordítási megoldásként, csupán hogy illusztrálja a jelenséget.<sup>13</sup> A *baby-sitter* azonban mindenkiben, legfőképp a gyermekben is optimális esetben pozitív képzeteket kelt, ellenkező esetben a szülő kirúgja és feljelentheti a hatóságoknál. Ókori kontextusban azonban a gyermeknek nem sok joga volt kifogásolni a szigorú bánásmódot, hacsak az atya nem döntött úgy, hogy a *paidagógos* nem látja el megfelelően a feladatát.

Véleményem szerint a legtöbb fordítás ott téveszt célt, hogy erről a negatív aspektusról megfeledkeznek. Nem csak az eddig elmondottak miatt, de a Galata levél általános negatív törvényfelfogása miatt is amellett érvelhetünk, hogy itt – a levélíró szempontjából – egy kellemetlen szereplőről van szó, szemben Krisztussal vagy az eljövendő hittel, akik felváltják a *paidagógos* időkorlátos megbízatását. Ezért vitatkoznék Balla Péter kiváló kommentárjának azon megállapításával, hogy „Ez a kép itt nem negatív (nem a szolgálathoz kötődése a hangsúlyos), hanem éppen a törvény önmagán túl mutató, Krisztushoz vezető, élvezető szerepét hangsúlyozza”.<sup>14</sup> Ez önmagában igaz kijelentés, de vajon nincs-e benne egy önkéntelen harmonizáló szándék a Róm 7,12 („A törvény tehát szent, a parancsolat is szent, igaz és jó”) korrigáló szándékú igéjével? Egyébként a páli bibliai kijelentések harmonizálása ellen nincs kifogásom, de itt a Galata levélben ez a korrekció talán még korai, hiszen majd éppen az ilyen, a Galata levélben olvasható, azután mások által átvett és Pálra hivatkozó törvénykritikus megállapításoktól akarja majd védeni Pál a törvényt a római gyülekezet előtt. De itt még ennek van az ideje, hanem inkább a szókimondó és néha bántó törvénykritikának, ezért a *paidagógos* képe is kritikus, és inkább negatív, mint pozitív kép. Természetesen ebben az eltérő értelmezésben az is benne van, hogy Balla Péter a Károli-hagyománynak megfelelően inkább lokális értelemben érti az *eis Christon*-t (Krisztusra, Krisztushoz), míg én idői érte-

<sup>13</sup> Tolmie, *Translation problems*, 192.

<sup>14</sup> Balla Péter, *Pál apostol levele a galáciabeliekhez*. Budapest: KIA, 2009. 162.

lemben (Krisztusig, Krisztus eljöveteleig).<sup>15</sup> Az idői értelmezést erősíti még szerintem, hogy a Gal 4,2-ben előfordul két kifejezés, az *epitropos* (felügyelő, gyám) és az *oikonomos* (intéző, sáfár), amelyeknek felidézésével Pál nyilvánvalóan ugyanazt a szituációt részletezi, amelyben a *paidagógos*-t szerepeltette. De ezek egyikében sem jellemző az a funkció, hogy a kiskorú örökös valahová elvigyék, eljuttassák (mint a lokális értelmezésben a hívőt Krisztushoz vezeti a törvény). Mindkét ókori funkció lényege temporális, addig állnak a kiskorú örökös felett, addig gyakorolnak ellenőrzést felette, amíg az el nem éri a nagykorúságot, vagy amíg a ház ura másként nem dönt.

Ha ezek után megnézzük a magyar fordításokat, azt láthatjuk, hogy két kifejezés dominál közöttük: a Károli-hagyományból vett (*tanító*)*mester*, és a Budai-fordítás, majd az új fordítás által is javasolt *nevelő*. Ha a *paidagógos* jellemző vonásaira visszatérünk, láthatjuk, hogy ezekből egyik sem adja vissza, legfeljebb a fegyelmező karaktert. Homályban marad a *paidagógos* rabszolgasága, de büntető és ideiglenes, valamint alapvetően negatív karaktere is. Mivel ma nem élünk együtt az ókori *paidagógos*-hoz hasonló jelenséggel, nem meglepő, hogy nehéz egyetlen szóval visszaadni, és én sem gondolom, hogy a *nevelő*nél jobban elő tudnék rukkolni (a *mester*-t a fenti exegetikai szempontok miatt elvetendőnek tartom). Ha azonban a lexikai deficitet, vagyis az egyetlen szóval való visszaadás képtelenségét felismerjük, legalább egy magyarázó, tisztázó kortörténeti jegyzetet el kellene helyeznünk a fordításban, vagy meg kellene próbálkoznunk – kivételesen – a körülírással. A RÚF 2014 jelenlegi szövegébe illesztve ezt a megoldást javaslom: Tehát a törvény olyan volt számunkra, mint a rabszolga-tanító a gyerekeknek: addig vigyázott ránk, amíg el nem jött Krisztus, hogy a belé vetett hit által megigazuljunk.<sup>16</sup>

### 4.3.9

Így mi is, amikor kiskorúak voltunk, a világ elemei alá voltunk vetve szolgaságra.  
οὐτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι

Most azonban, miután megismertétek Istent, vagy még inkább: Isten ismert meg titeket, hogyan lehetséges az, hogy ismét visszatértek az erőtlenségekhez, akiknek ismét szolgálni akartok?

νῦν δὲ γινώσκοντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦειν θέλετε

<sup>15</sup> Vö. Varga, *Galatákhoz*, 64.

<sup>16</sup> Megoldásom hasonló (bár annál jóval szűkszavúbb), mint a mindig kiváló *Gute Nachricht*-é: „So lange war das Gesetz unser Aufseher; es war für uns wie der Sklave, der die Kinder mit dem Stock zur Ordnung anhält. Denn nicht durch das Gesetz, sondern einzig und allein durch vertrauenden Glauben sollten wir vor Gott als gerecht bestehen.”

Vizsolyi	a világnak betűi
1908-as Károli, 1975-östől 2014-ig, SZIT2005, Balla, Káldi-neovulgata	a világ elemei
Vida	a világ alapszabályai
Egyszerű	a világot uraló hatalmasságok
Varga Zs.	a világ „elemei”
Ravasz	a világ természeti (elemi) erői
Budai	e világnak természeti elemei

A Gal 4,3.9-ben megjelenő *stoicheia tu kosmu* fordítása két szempontból is szinte megoldhatatlan feladat elé állítja a fordítókat. Először is a *stoicheion* jelentései a szótárban is nagyon tág szemantikai mezőben helyezkednek el. A legegyszerűbb grammatikai fogalmaktól (pl. betű vagy sor, amint a Vizsolyi fordítása mutatja) kezdve az ókori filozófián és természettudományon át (a fizika és metafizika kifejezése, ezt idézi fel a fordításokban gyakran felbukkanó „elemek” megoldás) egészen a pogány, hellenisztikus vallási elképzelések középlényeiig (mint az Egyszerű fordítás „hatalmasságai”) nagyon sok mindent jelenthetett<sup>17</sup> és ezek a szerteágazó jelentések meg is jelennek a LXX-ban (SalBölcs 7,17;<sup>18</sup> 19,18;<sup>19</sup> 4Makk 12,13<sup>20</sup>) és az Újszövetségben, a Zsidókhoz írt levélben (5,12), a 2Pt 3,10.12-ben, sőt közelebbről Pál Kolosséi levelében is (2,8.20). A felsorolt helyeken szinte valamennyi szótári jelentés lehetséges, de most minket az érdekel, hogy a Galata levél fenti két helyén hogyan kellene érteni és fordítani a kifejezést. Az első szempont tehát, hogy ezekben a versekben melyik *stoicheia* jelentéssel van dolgunk. A másik szempont viszont, amely szintén nehezé teszi a helyzetünket, az olvasói oldal. Ha találunk is olyan jelentést, amely megfelel a szótáraknak és ami még fontosabb, a Galata levél kontextusának és a páli érvelés logikájának, még mindig találnunk kell olyan magyar kifejezéseket, amelyek nem kivezetik az olvasót a Galata levél szövegéből, hanem benne tartják annak gondolatmenetében. Máskülönből hogyan várhatjuk el az olvasótól, hogy egymásra tudja vonatkoztatni az ókori kifejezést és a Pál által szándékolt jelentést, és ezáltal fel tudják oldani a nyilvánvalóan rendkívül komplex metaforikus nyelvet ebben a két versben?

<sup>17</sup> στοιχεῖον in H. G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. 1647.

<sup>18</sup> A Salbölcs 7,17-ben a király bölcsességének része az *energeia stoicheiôn*, vagyis az akkori fizikai tudomány, amelyet Isten jelentett ki neki.

<sup>19</sup> A SalBölcs 19,18-ban Salamon az exodust kísérő csodákat magyarázza a kor természettudományos kifejezései segítségével. Eszerint elképzelhető volt, hogy az elemek (*stoicheia*) átalakulhattak egymásba, és így magyarázatot adhatott olyan eseményekre, mint a vizek vérré válása.

<sup>20</sup> A 4Makk 12,13-ban a mártírhálált is vállaló zsidó ifjak egyike vádolja a zsarnokot, hogy megkínózza az embereket, jöllehet azok ugyanolyan anyagból (*ek tón autôn stoicheiôn*) vannak megteremtve.

Először vegyük az exegézis problémáját. Mire utal Pál a *stoicheia tu kosmu* kifejezéssel a Gal 4,3.9-ben? Ezt nyilvánvalóan a kontextusból és az apostol gondolatmenetéből kell megértenünk. Ennek rekonstruálásában segít a korábbi vizsgálatunk, amelynek a középpontjában a törvény mint *paidagógos* állt. A törvény fegyvelmező, őrző, szolgáshoz kapcsolódó jellegét Pál kifejezte még az *epitropos* illetve az *oikonomos* szavakkal (4,2). Ezek a ház ura szolgálatában álló tisztségviselők, akik ideiglenes, szabályozó, „őrző-védő” feladatot látnak el a kiskorú örökös fölött. Még mindig a *nomos* metaforikus átfogalmazásainál tart Pál, és itt tér rá a 4,3-ban a *stoicheia tu kosmu* fogalmára, amelyről azt mondja, hogy amikor kiskorúak voltunk, ennek a szolgátságában éltünk. Csábító a gondolat, hogy a galaták pogány háttere miatt itt a pogány vallásfilozófia „elemek” gondolatát hozzuk ide, de ehhez logikailag ki kellene szakadnunk a páli gondolatmenetből, amely folyamatosan a *nomos* uralma alatti életet tekinti kiskorúságnak és szolgátságnak, és a galaták is úgy kötődnek ehhez a témához, mint akik most fel akarják venni magukra a *nomos* iránti engedelmisség igáját. Erről akarja lebeszélni őket Pál. Vagyis korábbi pogány hátterük csupán annyiban érdekes itt, hogy onnan vesz Pál terminológiai muníciót a *nomos* újabb metaforikus leírásához. Azt remélheti, hátha a *stoicheia*, amelyet a 9. versben még kiegészít az *asthené* (erőtlen) és *ptócha* (szegény) jelzőkkel, jobban megvilágosítja a címzetteknek, milyen a törvény alatti uralom a Krisztusban való új élet, az új teremtés, a megigazulás vagy a hit összehasonlíthatatlan gazdagságához képest. Tulajdonképpen két református írásmagyarázó, Varga Zsigmond és Balla Péter<sup>21</sup> is bevallja, hogy logikailag és kontextus szerint a *nomos*hoz kell kötnünk a *stoicheia* jelentését, ennek az érvényesítését azonban a saját fordításukban sem hajtják végre. Varga Zsigmond egyenesen így fogalmaz, miután a *stoicheia* jelentését az anyagi és egyéb hatalmasságokkal rokonítva magyarázza:

Pál egyébként ezeket a „közöttes” lényeket egészen egy rangba helyezi a Törvénnyel... annyi bizonyos, hogy Izráelnek a törvényhez való viszonya és a pogányoknak az elemek, e közöttes lények (hatalmak, erők) köréhez való viszonya Pál szemléletében és tanításában teljesen azonos. Más szóval: vagy a pogányok *stoicheion*-kultuszát tekinti Pál a Törvény szolgálatának (ami a dolog lényegét illeti), vagy – és ez a legmegdöbbentőbb – a törvény szolgálatát alapjaiban véve *stoicheion*-kultusznak.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> „Pál itt nyilván a külsőségekkel foglalkozó rituális törvényeket is érti alattuk.” Később: „...ki-mondatlanul is a zsidóság törvény alatti...időszakára utal Pál apostol.” (Balla, 169) Majd a 4,9 kapcsán: „A két egybekapcsolt gondolatrendszer tehát *egyfelől a pogányok régi hitvilága, másfelől pedig a zsidó rituális törvények betartása.*” (Balla, 175)

<sup>22</sup> Varga, *Galatához*, 71. A *stoicheia* exegetikai és fordítási komplexitását jól illusztrálja, hogy maga Varga Zsigmond a szótárában még egészen más hangsúlyokkal beszél: [A *stoicheia*] „azokat a „közöttes lényeket” jelöli, akik által Isten a világ kormányzását intézi, akik azonban Krisztusnak nyilvánvalóan és magától értetődően alája vannak vetve, így az, aki (kegyességi és) hétköznapi életében (szolgálatában), világhoz való viszonyának rendelésében ezeknek önállóságot tulajdonít a Krisztussal szemben, az nyilvánvalóan helytelen úton jár”. Varga, *Újszövetségi szótár*, 883. A legújabb spanyol Jeruzsálemi Biblia is elismerve az interpretációs nehézséget, amellet érvel, hogy itt személyekről van szó,



Vagyis, úgy tűnik elég erős az az értelmezés, amely a *stoicheia* kifejezést a *nomos*-hoz köti. Mégis, mindkét említett írásmagyarázó megmarad munkafordításában a „világ elemei” megoldásnál, Varga Zsigmond legfeljebb egy bizonytalanító idézőjelet enged meg, amivel az olvasók vajmi kevésbé lehetnek kisegítve.

De ezen nem csodálkozhatunk, hiszen nem csak a magyar fordítások ódzkodnak levonni az exegetikai rekonstrukció következtetéseit a fordításra nézve. Az általam ismert nyelveken alig találtam olyan bibliafordítást, amely le merné vonni ezt a következtetést. A fentebb idézett Tolmie így összegzi a saját, angol nyelvű fordítások között végzett vizsgálatát:<sup>23</sup>

A fordítások közül a „világ alapelemei” és a „világ alapelvei” tűnnek a legjobb megoldásoknak, mert ezek sikeresen ragadják meg egyfelől a fogalom szokásos jelentését és visszaadnak valamit a metaforikus jelentésből is. További lehetőségként mérlegelhetjük még a „világ-egyetem építőkövei” fordítást, és ha valaki nagyon ragaszkodik a szabad fordításhoz, mérlegelheti még a „szolgaságban tartó vallási szokások” megoldást is.

Én a bevezetésben jelzett missziói bibliafordítást keresve ragaszkodnék a szabad fordításhoz, de sajnos a Tolmie által preferált „szolgaságban tartó vallási szokások” megoldás sem győzött meg. Különös módon egyedül a sokat (és jogosan) szidott<sup>24</sup> *Living Bible*-ban találtam olyan fordítást, amely le meri vonni az exegetikai vizsgálat következtetését. „A zsidóság törvényének és szertartásainak szolgái voltunk és azt gondoltuk, hogy azok adhatnak üdvösséget” (*We were slaves to Jewish laws and rituals for we thought they could save us*). Ez így persze talán „túlfordítás”, és nem is maradt így sokáig, mert a „jogutód” *New Living Translation* már visszatért az „e világ szellemi hatalmasságai” fordításhoz. Mégis, számomra szimpatikus, hogy felvállalta annak a veszélyét, hogy elszakad a metafora képi síkjától a fogalmi oldal érdekében. Az én megoldásom jóval szerényebb, és azzal együtt szánom megoldásnak, hogy egy jegyzet is kiegészíti:<sup>25</sup> „Így mi is, amikor kiskorúak voltunk, a vallási szabályok uralma alatt álltunk.”

## 5,12

Bárcsak ki is metszelnék magukat, akik lázítanak titeket!

ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς

főként szintén kontextuális érvek, a 2. és a 8. vers („gyámok és gondozók” illetve „olyan isteneknek szolgáltatók”) alapján. *Biblia de Jerusaleń*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009, 1708–9.

<sup>23</sup> Tolmie, *Translation problems*, 193.

<sup>24</sup> Vö. Pecsuk, *Pontos. Természetes. Érthető*, 186.

<sup>25</sup> A jegyzet így szólna: Vallási szabályok, szó szerint „a világ elemei”, amely magában foglalja és Jézus Krisztushoz képest egy szintre hozza a pogányok bálványimádó vallásosságát és a mózesi törvény iránti engedelmisséget.

Vizsolyi	vajha töröltetnének el azok, akik
1908-as Károli	bárcsak ki is metszenék magukat
Egyszerű	bárcsak...a körülmetélkedésükön túlmenően még ki is herélnék magukat <sup>26</sup>
Varga Zs. kommentár/szótár	akkor már inkább heréljék ki önmagukat azok / ki is kellene heréltetniük magukat
Ravasz	vajha (necsak körülmetélnék, de) ki is metszenék magukat
Budai	bárcsak azonnal kiheréltetnék magukat azok
1975-östől 2014-ig, Vida, Balla	bárcsak ki is metszenék magukat
SZIT2005, Káldi-Neovulgata	bárcsak egészen megcsonkítanak magukat

A Gal 5,12-ben Pál a keresztyén szabadságról mondottak (5,1–6) után újból a pogánykeresztyén hívőket a mózesi törvényhez visszavezetni szándékozó judaizáló alapostolok ellen beszél, és ennek az invektíva-szerű szakasznak a végén, csúcspontján hangzik el a kérdéses felkiáltás: *ophelon kai apokopsontai hoi anastatuntes hymas!* Ennek a kijelentésnek a célja a galatákat megzavaró, felbújtó, felforgató (*anastatuntes*) judaizálók teljes diszkreditálása a szarkazmus<sup>27</sup> retorikai eszközének segítségével. Az *apokoptó* ebben a kontextusban az adott testrészt (itt a nemiszerv) levágását jelenti. Ezt onnan tudjuk, hogy az 5,12-höz vezető teljes kontextus a körülmetélkedés galatákra erőltetéséről szól, tehát nem finomíthatjuk jóhiszeműen az exegetikai megértést úgy, hogy a szó szerinti „levágatassák maguknak” értelmet általánossá tágítsuk, amint a Vulgata *abscidantur* fordítása megengedi. Innen, vagyis a Vulgátától indulhatott el a fordításoknak egy olyan értelmezési iránya, amely Pálhoz, a „népek apostolához” méltatlannak érezte a kasztrálásra való durva felhívást, és ezért úgy finomította az értelmezést, mintha Pál azt mondaná, a judaizáló ellenfelek bárcsak elszakítanak magukat Isten népétől vagy a galatáktól. Erre a finomításra még talán lehetőséget adhatna a Deut 23,2 utasítása arra nézvést, hogy a kasztráltak nem tartozhatnak a *qahal Jahvé*hoz. A Vizsolyi megoldása még erről az értelmezési irányról tanúskodik („vajha töröltetnének el azok”), de már az 1908-as revízió világosabban fogalmazott a „ki is metszenék magukat” megoldással.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Az ehhez fűzött fordítói megjegyzés szerint „Pál itt olyan kifejezést használ, amely hasonlít a »körülmetélkedés« szóra.” Ez azonban így nem igaz. Az *apokopsontai* (vagy *apokopé?*) és a *peritomé* még csak nem is hasonlít egymásra. Talán a Fil 3,2 *katatomé/peritomé* szójátékára gondoltak a fordítók-szerkesztők.

<sup>27</sup> A szarkazmus és az ironia klasszikus és újkori stilisztikai megkülönböztetéséhez vö. D. F. Tolmie, “The interpretation and translation of Galatians 5:12” in *Acta Theologica* 29/2 (2009), 86–89.

<sup>28</sup> Varga, *Galatákhoz*, 102–103 világossá teszi, hogy nyelvi alapon csak a kasztrálás értelmezés tartható.

Ezt az értelmezési irányt viszi a legtöbb bibliafordítás, amint a táblázatban látjuk, a hazai fordítások is. Érdekes módon a „levágattassák maguknak” görög kifejezését a legtöbben egészen explicit módon fogalmazzák meg, ami a megértetés kívánalmának ugyan tökéletesen megfelel, de a páli iróniát vagy inkább szarkazmust nem adja vissza, csak az írói szándék szigorúságát, sőt durvaságát sugallja. Ebben az értelemben pedig Pál a görög szövegben nem vulgáris, hanem a *sapientia* elvére bízva, hogy olvasói „veszik-e az adást”. Ha így mérlegeljük a magyar fordításokat, akkor a legjobb a SZIT2005 („bár csak egészen megcsonkítanak magukat”) megoldása, szépen adva vissza a görög *apo-* igekötő jelentésárnyalatát. De jó megoldást ad még az 1908-as Károlit követő Ravasz-fordítás és a RÚF is a „ki is metszenék magukat” fordulattal. Amit mindkét megoldás gyengéségének nevezhetünk, az esetleg a visszaható fogalmazás, amit a kommentárok (Mussner, Schlier, Bruce vagy Dunn)<sup>29</sup> szerint az *apokoptó* ige mediális alakja nem hordoz. Érdekes, hogy a visszaható jelentéssel szemben a *UBS Handbook* szerzőinek, Eugene A. Nidának és Daniel C. Aricheának nem volt kifogása, Varga Zsigmond pedig az egyik fordításában visszaható értelmet („heréljük ki önmagukat”), a másikban már a kommentárirók mediális-értelmezését („ki is kellene heréltetniük magukat”) hozza. A *kai* kötőszónak a szarkasztikus kijelentésben játszott hangsúlyozó szerepét (inkább, is) nem érzékelteti megfelelően a Vizsolyi, Budai és a SZIT 2005, de a többi fordítás figyelemmel van erre is.

Összegzésül elmondható, hogy a magyar fordítások jól oldják meg a szarkasztikus páli kijelentés visszaadásának feladatát. A Vizsolyit leszámítva mindegyik fontosnak tartja, hogy az olvasók jól értsék a körülmétkedéssel kapcsolatos apostoli érvelés és a körülmétkedést erőltető judaizálókkal szembeni maróan gúnyos kifejezés közötti logikai kapcsolatot. Emiatt a Gal 5,12 esetében nem is javasolnék alternatív fordítást. Ha rajtam múlna, megtartanám a RÚF 2014 jelenlegi megoldását.

## ABSZTRAKT

Előadásomban négy fordítási problémát vizsgálok a Galatákhöz írt levélben. Az első az 1,13-ban található *kath' hyperbolén* kifejezés, amely Pál apostol „egyházüldöző” tevékenységének jellemzését rejt. A második a 3,24–25-ben előforduló és a páli egzegézis, érvelés szempontjából döntő fontosságú *paidagógos* szó jelentése. A harmadik a 4,3.9-ben megjelenő *stoicheia*, amelynek mind jelentése mind fordítása kihívás elé állítja az olyan missziói szemléletű bibliafordítást, amely mindenekelőtt a mai olvasói közegben szeretné érthetővé tenni a kifejezést. A negyedik és egyben utolsó probléma az 5,12-ben megjelenő *apokoptó* kifejezés. Vizsgálatom során összevetem a négy probléma mögötti exegetikai dilemmákat, a rendelkezésre álló fordítási megoldásokat, és javaslatot teszek a legjobb megoldásra.

<sup>29</sup> A bibliográfiai hivatkozásokhoz ld. Tolmie, *Interpretation and Translation*, 96. 22. jegyzet.

**ABSTRACT**

My paper is an attempt to have a glimpse into the study room of Bible translators, behind the curtains. I am going to investigate four interesting problems and their possible solutions in Paul's Letter to the Galatians. The first is *kath' hyperbolēn* from 1:13 where Paul is characterizing his past as the persecutor of the church. The second is *paidagogos* from 3:24–25, a key term to the understanding of Paul's argumentation on the role of the Law. The third is *stoicheia* from 4:3.9 and the fourth is the meaning of *apokoptō* from 5:12, the fulcrum of Paul's invective against his opponents in Galatia. In this paper I try to review the underlying exegetical problems, the available Hungarian translations and endeavor to suggest the best possible solutions in each of the cases.

**FELHASZNÁLT IRODALOM**

- Arichea, Daniel C. és Eugene A. Nida, *A Handbook on Paul's Letter to the Galatians*. New York: United Bible Societies, 1993.
- Balla Péter, *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)*. Budapest: Károli Egyetemi kiadó, 2008.
- Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.
- Gyurgyák János, *Szerzők és szerkesztők kézikönyve*. Budapest: Osiris, 2005.
- Hengel, Martin, *The Pre-Christian Paul*. London: SCM, 1991.
- Hultgren, Arland J., „On Translating and Interpreting Galatians 1.13” in *The Bible Translator* 26.1 (1975), 146–147.
- Liddell, H. G. – R. Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Pecsuk Ottó, *Pontos. Természetes. Érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2020.
- Tolmie, D. Francois, „Translation problems in the Letter to the Galatians” in *Acta Patristica et Byzantina* 20 (2009), 179–198.
- —, „The interpretation and translation of Galatians 5:12” in *Acta Theologica* 29/2 (2009), 86–89
- Varga Zsigmond J., *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.

Zoltán ROKAY

## DOPPELSINNIGKEIT UND GEHEIMNIS DES HABAKUK IM NEUEN TESTAMENT UND IN QUMRAN

---

Wenn man vom „vielzitierten Habakuk“ redet, und dann insgesamt vier Bibelstellen angeführt findet<sup>1</sup>, dann empfindet man gemischte Gefühle, hervorgerufen durch gewissem „biblischen Journalismus“, denn die verwendete Energie scheint mit dem Ergebnis nicht in Proportion zu stehen. Das darf aber auch keinen überraschen, vor allem nicht im Falle des Galaterbriefes, dessen zweite Vorlesung durch Luther sehr impulsiv vorgetragen wurde. Das folgte auch aus der Natur der Sache<sup>2</sup>. Ob man dabei objektiv bleiben, oder sich in eine immer mehr konfessionell bestimmte Diskussion einlassen kann und soll, soll ein jeder für sich entscheiden.

Es kommt natürlich darauf an, was wir durch eine nähere Betrachtung der Habakukstelle und der drei neutestamentlichen. – Stellen beabsichtigen, warum für uns die Habakuk-Schrift aus Qumran auch interessant sein soll. Denn, wo die Debatte über einen „Gerechten“ und einen „Sündigen“ (dazu Priester) geführt wird, und im Hintergrund die „Kittim“ stehen, die den Decknamen des Feindes bilden (seien es die Seleukiden oder die Römer, als Bundesgenossen der Hasmonäer, oder sonst ein aktueller Gegner), ist es kaum möglich, kühl und objektiv vorzugehen. Diese Atmosphäre wird bestimmen, wie wir die wichtigsten Termini: *sadiq* und *emuna* (von: *amen*) übersetzen. bzw. interpretieren werden, samt der Habakuk-Stellen aus Qumran als „Protagonisten“ in der Debatte, und welche Position sie darin einnehmen. Eine Sonderstellung unter den Zitaten verdient die Habakuk-Pescher. Sie darf durch die genannten Umstände nicht belastet werden.

Zuerst aber müssen wir die Bibelstellen uns näher ansehen:

Gal 3,11: ὅτι Ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται:

Röm 1,17: καθὼς γέγραπται, Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

Hebr. 10,38: ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Marco Leßmann: Der vielzitierte Habakuk. Quelle: [www.bibelstudium.de/articles/4893](http://www.bibelstudium.de/articles/4893)

<sup>2</sup> vgl. zu Martin Luthers Vorlesung über Galaterbrief im Jahre 1531: Taube Roselies: Gott und das Ich. Frankfurt am Main, 1986. Sowie: Beer/Theobald: Martin Luthers Erklärungen zum Brief an die Galater. Stuttgart. 1998

<sup>3</sup> Ich entnehme die neutestamentlichen Stellen der Ausgabe; The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland etc. Stuttgart, 1968. Zweite Ausgabe.

Die Reihenfolge der Stellen erhebt nicht den Anspruch auf eine exakte Chronologie, da die Stelle aus dem Hebräerbrief nicht mit dem Römer- und dem Galaterbrief zu vermengen werden dürfte. Sie besitzt auch ein „Plus“ von **μου**.

Wir möchten nun unsere Aufmerksamkeit dem LXX-Text des Habakuk zuwenden. Dort lesen wir in der Ausgabe von Rahlfs die letzten Worte, die so lauten: (Hab – Am-bakum) 2,4: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.

Hebräerbrief: ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως

Habakuk: ἐκ πίστεώς μου

Die deutsche LXX-Übersetzung lautet dem griechischen Text „frei folgend“: „der Gerechte aber wird aus dem Glauben **an mich** leben“. (Und nicht: „aus **meinem Glauben**“), oder „wird durch Seine Treue (בְּאֱמֻנָתוֹ) leben“. Treue und Gerechtigkeit sind Gottes Eigenschaften in der geoffenbarten Religion der Bibel. Auch schon deshalb müssen wir mit der „Rechtfertigung“ und „recht“, „treu“ und „glaubwürdig“ („derjenige der Vertrauen verdient“) vorsichtig umgehen<sup>4</sup>.

Gerne hätte ich auch auf die griechische Zwölfprophetenrolle aus Nahal Hever – und der ihr verwandten Fragmente – verwiesen. Leider ist ihr Abbild schwer lesbar. Es erlaubt eher Vermutungen als zuverlässige Informationen<sup>5</sup>.

### HABAKUK IN QUMRAN (I QPHAB)

Die „Habakuk-Rolle“ (Pescher) aus der ersten Höhle in Qumran hat folgende Dimensionen: 13,7 X 142 cm, in dreizehn Columnen, in je 18 Zeilen. Das „Thema“ ist eine Gegenüberstellung des „gottlosen Priesters“ und des „Lehrers der Gerechtigkeit“, sowie der zwei Schaaren, welche ihnen nachfolgen. Die Nachfolger des „gottlosen Priesters“ haben einen Bund mit den „Kittim“ geschlossen<sup>6</sup>. Dort lesen wir zur kommentierten Stelle (XVII.17): „Aber der Gerechte wird durch seine Treue leben“ (בְּאֱמֻנָתוֹ).

Das Geheimnisvolle des Wortes „Kittim“ ergibt sich aus seiner Zweideutigkeit: es kann sowohl für Antiochus Epiphanes IV. als „Typus“ des Feindes verwendbar sein, unter dessen Tyrannis auch Kypros<sup>7</sup> unterdrückt war (vgl. Diodorus Sykulus, IX), als

<sup>4</sup> Dabei verweise ich auf Jenni-Westermann: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Zum Wort: sadaqa (sadiq) und emuna (aman). Sowie: Rokay Zoltán: Die Datierung des Psalms 85. Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck) 1991, 52–61

<sup>5</sup> vgl. Ernst Würthwein: Der Text des Alten Testaments. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart. 4. Auflage. 1973. Tafel 30. („Kommentar“ S. 183. 171) Die Handschrift wird auf die Zeit des Bar-Kochba Aufstandes – 132–135 – datiert, wurde 1952/53 gefunden, zuerst durch B. Lifschitz, 1962 publiziert, Yediot baharquirat Eretz Israel veatiquoteha 183–190 veröffentlicht.

<sup>6</sup> vgl. 1 Mak 12 und 1 Mak 14,16–24

<sup>7</sup> Über Kypros vgl. Ohnefalsch-Richter Max: Kypros. Die Bibel und Homer. Berlin, 1893. Pavlos Flourenzos: Cyprus has always been Europe. Nicosia, 2012. 11–41. Diodoros Sykulos: Bibliotheca Historica. Ed. Petrus Wesseling, Amsterdam 1746. (40 Bücher. Vom Tode Alexanders des Großen

auch für die Römer gelten in der Eigenschaft der Verbündeten der Hasmonäer. Die Brutalität der Römer ist aus Massada und Nahal Hever bekannt (vgl. auch Josephus Flavius' Bericht).<sup>8</sup>

Die ursprünglich geografische Bezeichnung erhält eine negative, feindliche Qualifizierung in Bezug auf die gesetzestreue Qumrangemeinde. Deren Resultat ist u. a. auch die entsprechende Einstellung von Qumran und die Reflexion von 1Q Hab, wovon hier die Rede ist. Dazu hat wesentlich beigetragen der Bund des Jonathans und des Simeons mit Rom und Sparta (1Mak 14). Dem ist es zu danken, dass man mit „Kittim“ sowohl Rom/Sparta, als auch die „verräterische Kreise“ des Jerusalemer Priestertums bezeichnen konnte, jetzt nicht mehr als Deckname, sondern als offene Bezeichnung. In dem Sinne kann man in diesem Fall zuerst von einem Decknamen, dann aber von einem „Spottnamen“ sprechen. In Massada und in Nahal Hever konnten die Schreiber dessen Tatsächlichkeit und die Brutalität der Römer aus nächster Nähe erfahren, wie sie Sallustius schildert, sowie ich das aus dem Sallustius entnommenen Texten schon in meinem Aufsatz: „Kann man die Kittim auf die Römer beziehen?“ illustriert habe: „Romanos iniustos, profunda avaritia, communis omnium hostis esse...“ „Romani arma in omnis habent. Acerruma quibus victis spolia maxuma sunt.“<sup>9</sup>

So kann man die Römer als einen Antiochus Epiphanes „Redivivus“ betrachten.

## LITERATUR

### TEXTAUSGABEN

BHS (*Biblia Hebraica*) edidit Rudolph Kittel. Württembergische Bibelanstalt. XIV. Ausgabe. Stuttgart, 1966 (Erste Ausgabe 1937).

*Septuaginta (LXX)*... edidit Alfred Rahlfs. Editio octava. (1965) I. Ausgabe 1935.

---

bis zum Konsulat von Julius Caesar. Julius Friedrich Wurm. Diodor's von Sizilien historische Bibliothek. Stuttgart, 1831–1836.

Isokrates: Die Kyprischen Reden: Iszokratész attikai rétor művei. Ins Ungarische übersetzt von Rokay Zoltán. JATEPress, 2021. 19–122. Demetrios Michaelides: Roman Cyprus. In: Cyprus has always been Europe. Nicosia, 2012, 41–47.

<sup>8</sup> „Mit den Kittäern sind im A.T. die Bewohner von Zypern gemeint ... In: Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung und Anmerkungen, herausgegeben von Eduard Lohse, Darmstadt, 1971, 296. – vgl. BHS Dan 11,30: קִיִּיִּם. LXX: 1 Mak 1,1: ἐκ γῆς Χερτυμ. Lxx: Dan 11,30: Ῥωμαῖοι. Lxx. 1 Mak 8,5: Κιτιέων βασιλέα. – Die Übersetzungen: Vulgata (nova editio, 1959). Dan 11,30. Romani: Kittimból. 1 Makk 1,1: „Hellászön uralkodott“. 1 Makk 8,5: „A kitteusok királya“ (die ungarische katholische Übersetzung) Dan 11,30: „és jőnek őreá olaszországi hajók“: „Schiffe aus Ithalien“ (ungarische protestantische Übersetzung).

<sup>9</sup> Zoltán Rokay: „Kann man die „Kittim“ auf die Römer beziehen?“ *Studia Wesprimiensia*, 2003. I–II. 100. Anm. 4. 101. Anm. 5. Bei der Konvergenz von Diodorus und Sallust soll man vor Auge haben, dass Diodorus eine parallele Geschichte schreiben will.

*Die Texte aus Qumran.* Hebräisch und Deutsch... herausgegeben von Eduard Lohse. Darmstadt, 1971.

*Biblorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam Nova Editio Typis Polyglottis Vaticanis.* 1959. *The Greek New Testament.* Edited by Kurt Aland etc. Stuttgart, 1968. Zweite Auflage.

Josephus Flavius. *Bellum iudaicum.* (griechisch – italienisch) (La guerra giudaica) I–II. Milano. 2000 (VII. Auflage).

Diodorus Syculos: *Bibliotheca Historica.* Ed. Petrus Wesseling. Amsterdam, 1746. 40 Bücher: Vom Tode Alexanders des großen bis zum Konsulat des Julius Caesar Milano 2000 (VII. Ausgabe).

Julius Friedrich Wurm: *Diodor's von Syzilien historische Bibliothek.* Stuttgart. 1831–1836.

### WÖRTERBÜCHER USW.

Ernst Würthwein: *Der Text des Alten Testaments.* *Württembergische Bibelanstalt.* Stuttgart. 4. Auflage, 1973.

Jenni – Westermann: *Theologisches Handwörterbuch Zum Alten Testament.* Chr. Kaiser Verlag. München. 2. durchgesehene Auflage. (1. Aufl. 1931) 1975.

Köhler – Baumgartner: *Lexicon in Veteris Testamenti.* Libros. Brill, Leyden. 1956.

Alexander Sperber: *A Historical Grammar of Biblical Hebrew.* Brill, Leyden. 1966.

Rudolph Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Ab 1932. ff.

### SONSTIGES

Ohnefalsch – Richter Max: *Kypros. Die Bibel und Homer.* Berlin, 1893.

Petrus Fluorenzos: *Cyprus has always been Europe.* Nicosia, 2012. 11–11.

Rokay Zoltán: Kann man die „Kittim“ auf die Römer beziehen? In: *Studia Wesprimensia,* 2003. 99–105.

Rokay Zoltán: *Die Datierung des Psalms 85 Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck) 113 (1991) 52–61.

*Iszokratész attikai rétor művei.* (Ins Ungarische übersetzt von Rokay Zoltán.) JATEPress, 2021.

Demetrios Michaelides: Roman Cypros. In: *Cyprus has always been Europe.* Nicosia, 2012. 41–47.

Taube, Roselies: *Gott und das Ich.* Frankfurt am Main, 1986.

Beer Theobald: *Martin Luthers Erklärungen zum Brief an die Galather.* Stuttgart, 1998.

Marco Leßmann: *Der vielzitierte Habakuk.* Quelle: [www.bibelstudium.de/articles/4893](http://www.bibelstudium.de/articles/4893).



Gottfried SCHIMANOWSKI

# DIE BEDEUTUNG DER SKLAVIN HAGAR FÜR PHILO VON ALEXANDRIEN MIT EINEM KURZEN AUSBLICK AUF DIE PAULINISCHE REZEPTION IM GALATERBRIEF

---

## 0. EINLEITUNG

Wie kaum ein anderer Text fasziniert und provoziert die Genderfrage im Christentum und offensichtlich wohl auch schon im damaligen Frühen Christentum<sup>1</sup> und Judentum<sup>2</sup> in der bekannten Zusage und Behauptung des Apostels im Galaterbrief (3,26ff):<sup>3</sup>

„Ihr seid also (alle) Söhne und Töchter Gottes, weil ihr an Jesus Christus glaubt und mit ihm verbunden seid ... Hier gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Juden und Griechen, zwischen Sklaven und freien Menschen, zwischen Mann und Frau. Denn durch eure Verbindung mit Jesus Christus seid ihr alle zusammen *ein* neuer Mensch geworden ...“.

Eine revolutionäre Feststellung und ich habe den Eindruck in den unterschiedlichen kirchlichen Institutionen und Traditionen bis heute unter uns bei Weitem noch nicht eingeholt!

„Die Einheit der Gemeindeglieder aufgrund ihrer Christuszugehörigkeit schließt ihre Gleichheit ein, die ethnische und soziale Unterschiede (und ich würde noch ergänzen:<sup>4</sup> auch geschlechtliche Unterschiede und Orientierungen) aufhebt“,

---

<sup>1</sup> Zur auf sehr unterschiedlichen Ebenen gestreuten patristischen Rezeption vgl. Martin Meiser, *Galater* 2007, bes. 171–175. Das von Berger und Colpe hrg. *Religionsgeschichtliche Textbuch zum NT* (= Dies., *Vallástörténeti szövegyűjtemény az Újszövetséghez*) verweist gleich auf 11 Hintergrundtexte (Nr. 510–519). Drei dieser Texte (Plato, Aristoteles und Diogenes Laertius) erscheinen auch in Evans, *Ancient Texts*.

<sup>2</sup> Für Alexandria vgl. z.B. die bewundernswerte Beschreibung der Gruppe der Therapeuten durch Philo in *De vita contemplativa* (z.B. § 70).

<sup>3</sup> Übersetzung nach der Neuen Genfer Bibelübersetzung (NGB): Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ... οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλληνι, οὐκ ἐν δοῦλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ εἰς ὑμεῖς Χριστοῦ ... Das ist übrigens der Vers des Briefes, der wohl insgesamt die allergrößte Aufmerksamkeit bei Exegeten gefunden hat!

<sup>4</sup> Der mündliche Vortragsstil der Konferenz am 23.–25.8.2021 in Szeged wird weitgehend beibehalten.

so allerdings nun der neue deutsche Kommentar z.St. von Peter von der Osten-Sacken (176). Damit Thema in einem Brief des Apostels, der sich ja fast mit jedem Gedanken mit den Unterschieden, Unterscheidungen, Gegensätzen und Differenzen geradezu permanent auseinandersetzt. Ein weites Feld, das hier natürlich nicht weiter vertieft werden kann!<sup>5</sup>

Allerdings an einer Stelle und in einer entscheidenden Perspektive nimmt der folgende Beitrag zu Philo auf den paulinischen Text zutiefst Bezug: denn wie geht nun Paulus gerade mit der Unterscheidung/Nichtunterscheidung „Freie/Sklavin“ im Konkreten um? Immerhin benutzt er in den Sätzen darauf den konkreten biblischen Hintergrund der „freien“ (ἐλευθερα) Erzmutter Sara und ihrer „Sklavin“ (παιδίσκη) Hagar in einer offensichtlich für ihn in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern „vor Ort“ oder darüber hinaus geradezu brenzligen Situation und Argumentation. So wird in einem kurzen Ausblick nach der Untersuchung zu Philo von Alexandrien am Schluss auf diese spannende und durchaus auch umstrittene Thematik eingegangen werden, zumal gerade dieser Abschnitt im Galaterbrief auch immer wieder einmal als ein ganz entscheidender Höhepunkt des Schreibens gewertet wird, mit dem nun die wesentlichen Teile der Argumentation des Apostels zusammengeführt werden und ihre innere Stimmigkeit und Kohärenz zum Ausdruck bringt.<sup>6</sup>

### I. PHILO VON ALEXANDRIEN IN SEINER *EXPOSITIO LEGIS* ZU SARA UND HAGAR, DER FREIEN UND IHRE (ÄGYPTISCHE) SKLAVIN

Wenn man auf das Gesamtwerk des Alexandriner blickt, fällt auf, dass allein der direkte Bezug zu Sara eine weitreichende Bedeutung für den Alexandriner hat: über 50× wird ihr Name angeführt, in der Regel mit Bezug auf ihre symbolische Verkörperung von Weisheit und Tugend.<sup>7</sup> Auch wenn Philo keine eigenständige Biographie über biblische Frauengestalten verfasst hat, weist er ihnen „aber eine sichtbare Rolle in den Viten seiner männlichen Helden zu“, so in der neuesten und von mir besonders ge-

<sup>5</sup> Zur Auseinandersetzung mit den paulinischen Gegnern unter methodologischen Gesichtspunkten s. den grundlegenden Aufsatz von Barclay, „Mirror-Reading“. Vgl. früher schon Berger, „Die impliziten Gegner“. Neuerdings das Symposium in Tübingen 2015; s. Tilly.

<sup>6</sup> So z.B. in einem Aufsatz aus dem Jahr 1993 von Boyarin, „Paul“, 62: „I read (this text) as the key to his discourse. This is the climax of the entire argument and preaching of the letter, in which all of its themes are brought together and shown to coherence.“ Ähnlich angedeutet Miller, 153, Anm. 29.

<sup>7</sup> Vgl. hier im Traktat Abr § 206: ἡ ἀρετῆς ἐπώνυμος Σάρρα. Ähnlich schon 99: Σάρρα, Ἑλληνιστὶ δὲ „ἀρχουσα“, διὰ τὸ μηδὲν ἀρετῆς ἀρχικότερον εἶναι καὶ ἡγεμονικότερον. Vgl. noch 132 (Zitat von Gen 18,10). Ihre Sklavin Hagar wird hier im Traktat nie mit eigenem Namen erwähnt, allerdings insgesamt in Philos Werken doch knapp 30× (nach *TbLG*)!

schätzten Monographie über Philo.<sup>8</sup> Unter den biblischen Frauen ist nun Sara „die profilierteste Frau der Bibel“.<sup>9</sup> In dem ersten Traktat,<sup>10</sup> der in dieser Untersuchung in besonderer Weise im Mittelpunkt stehen wird, *De Abrahamo*, wird sie im vorderen Teil mit den folgenden Worten eingeführt, **Abr 93**:<sup>11</sup> als

eine Frau, die in ihrer Seele sehr edel und ihrer körperlichen Erscheinung die bei weitem Schönste ihrer Zeitgenossen war.

Schon hier beim allerersten Mal geht Philo bei der Erwähnung der körperlichen und seelischen „Schönheit“ (εὐμορφία) über den biblischen Text hinaus; eine vertraute Verbindung in jüdisch-hellenistischen Texten.<sup>12</sup> Philo nutzt nun die in der Genesis nur flüchtig erwähnte Trauer Abrahams über Saras Tod (Gen 23,1f)<sup>13</sup> zu einer ausführlichen Lobrede (ἐγκώμιον),<sup>14</sup> die im Folgenden der grundlegende Text zu Sara und Hagar sein wird (**Abr 247–255**). Die besondere Bedeutung ihrer Individualität wird sofort zu Beginn mit den folgenden begeisterten Worten herausgestellt **Abr 247**:<sup>15</sup>

Ich hätte zwar *viele Lobesworte* über diese Frau anzuführen, möchte aber nur eines erwähnen, das auch für die übrigen ein ganz klarer Beweis sein soll.

<sup>8</sup> Niehoff, *Philon* 2019, 155.

<sup>9</sup> Ebd. 157.

<sup>10</sup> Auf den ersten Blick stehen in den exegetischen Werken des Alexandrinerers zwar vor allem die drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob im Mittelpunkt, aber eben auch im Gefolge der Männer ihre Frauen; damit gilt auch sicher für sie das, was z. B. exemplarisch **Abr 52** so zum Ausdruck bringt: „Diese (Worte [der Toral]) scheinen nun über heilige Männer gesagt zu sein, sie sind aber Andeutungen einer weniger offensichtlichen und viel besseren Natur als derjenigen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Das heilige Wort (ὁ ἱερός ... λόγος) scheint dabei Charaktertypen der Seele (τρόπος ... ψυχῆς) zu erforschen. Sie sind allesamt edel: einer strebt durch Belehrung, einer durch Natur (begabung) und einer durch Einübung nach dem Guten...“ Vgl. u. Anm. 22.

<sup>11</sup> Texte und Übersetzungen weitgehend aus dem neuesten kommentierten Band: *Das Leben des Weisen*. Philo: γόνη τὴν τε ψυχὴν ἀρίστην καὶ τὸ σῶμα τῶν καθ' αὐτὴν περικαλλεστάτη.

<sup>12</sup> Vgl. TestSim 5,1; Josephus, Ant II,9 (Joseph); JosAnt 7,3–5.

<sup>13</sup> „Sara wurde 127 Jahre alt, dann starb sie in Hebron, das damals Kirjat-Arba hieß, im Land Kanaan. Abraham trauerte um sie und hielt die Totenklage.“ (NGB)

<sup>14</sup> *Enkomion* ist in der griechischen Rhetorik eine weithin beliebte „lobende Darstellung eines Menschen“, im Sinne eines besonderen Charakterbildes. Mit einem etwas anders gearteten Schwerpunkt als die Biographie (βίος) wird allerdings hierbei nicht die Gesamtheit des Lebens dargestellt, sondern immer nur Ausschnitte, Schwerpunkte; hier in besonderer Weise eben die Kinderlosigkeit der Sara und wie sie damit umgegangen ist! Philo verwendet sehr häufig diese Darstellungsform (Sieger beschreibt aber z. B. auch das 4. Makkabäerbuch als „Enkomion“! Vgl. seine Darstellung der „Synagogalen Festreden“/traditionell als „Predigten“ beschrieben; s. ders., *Einleitung* 2016, 323f). Zu Abraham selbst vgl. 217: ἡ λέξις ἐγκωμιαστική und zu Mose, dem „wahren Weisen“ 255: ἐγκώμια τοῦ σοφοῦ.

<sup>15</sup> Πολλὰ δὲ ἔχων ἐγκώμια τῆς ἀνθρώπου διεξιέναι, ἐνδὸς ὑπομνησθῆσομαι, ὃ γενήσεται καὶ τῶν ἄλλων σαφεστάτη πίστις.

Und es folgt die von Philo in besonders ausgeschmückter Weise wiedergegebene Erzählung der Geburt Ismaels durch Hagar, Saras ägyptische Sklavin. Durchaus ein Problem. Denn eigentlich rühmt Philo Sara als mustergültige Ehefrau und ideale Partnerin und spricht ausdrücklich davon, dass sie **(Abr 245f)**

eine stets sein Herz erfreuende und in jeder Hinsicht ausgezeichnete Frau (war), die ihm (sc. Abraham) unzählige Beweise der Liebe zu ihm als ihrem Mann erbracht hatte ... Sie war ihm eine echte Partnerin im Leben und in den Angelegenheiten des Lebens, da sie es für richtig hielt an Gutem wie an Schlechtem gleichermaßen Anteil zu nehmen.<sup>16</sup>

Vor allem der ziemlich gefühlsbetonte Begriff herzerfreuend (*θυμηρεστάτης*) fällt auf, denn er kommt in der biblischen Überlieferung überhaupt nicht vor. Weiterhin verwendet Philo den gewichtigen Begriff der Partnerliebe (*φιλανδρία*, was ja sehr nah an dem allgemeinen Begriff der Menschenliebe *φιλανθρωπία* heranführt);<sup>17</sup> offensichtlich kennzeichnet hiermit Philo die biblische Ehe mit den vorbildlichen Bereichen der ehelichen Partnerschaft und liebevollen Zuneigung!<sup>18</sup> Ich lasse einmal die durchaus begründbaren Vermutungen beiseite, auf welche Hintergründe und Gegenüber sich diese Beschreibung beziehen könnte. Aber es ist offensichtlich, dass Philo die biblischen Aussagen erheblich weiter ausgebaut und veranschaulicht hat. Wie schon angedeutet: Diese ganze Vorbildlichkeit und betont positiv herausgestellte Tugendhaftigkeit Saras und ihr hilfreicher, weiterführender Ratschlag wird – auch nach Ansicht des Alexandriner – noch einmal in besonderer Weise herausgefordert, da das Paar keine Nachkommen hat; die Kinderlosigkeit müsste eigentlich das Patriarchenpaar aufs Schmerzlichste gefährden und trüben.

Wie geht Philo damit um, dass nun – ganz nach den biblischen Vorgaben – eine Sklavin Hagar die Nachkommenschaft sichert? Die besagte neueste Monographie von Maren Niehoff bringt das Dilemma folgendermaßen zum Ausdruck:<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *ἡ γυνὴ θυμηρεστάτη καὶ τὰ πάντα ἀρίστη, μυρία δείγματα τῆς φιλανδρίας ἐνεγκαμένη ... κοινωνῶς ὄντως βίου καὶ τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων, ἐξ ἴσου δικαιοῦσα μετέχειν ἀγαθῶν ὁμοῦ καὶ κακῶν.*

<sup>17</sup> Vgl. die allgemeinen Äußerungen zur *φιλανθρωπία/φιλανδρία* SpecLeg III, 173.

<sup>18</sup> Der Kurzkommentar in den Anmerkungen des Traktats (SAPERÉ) bemerkt (142 Anm. 209): „Das nachfolgende Enkomion auf Sara als Ehefrau basiert auf typischen römischen Familienwerten, wie sie z.B. in den augusteischen Ehegesetzen und der damit verbundenen Propaganda sowie auf römischen Grabinschriften zum Ausdruck kommt“. Vgl. den Artikel „Enkomion“ RAC 5 (1962) 331–343. Ein solches Enkomion war z.B. auch Teil einer traditionellen Begräbniszereemonie. Hierbei werden dann (ab ca. 100 vChr. auch Frauen mit einer solche Ehre versehen; „Die Tugenden der Frau werden in den enthaltenen Fragmenten von den Ehemännern oder nahen Verwandten als außergewöhnlich hervorgehoben. Im Zentrum stehen hierbei vor allem die Tugenden der Frauen als Ehefrauen und Mütter.“ (SAPERÉ, 241)

<sup>19</sup> AaO., 161.

Philon, der so viel Wert auf die liebevolle Partnerschaft zwischen Abraham und Sara gelegt hat, bringt das in arge Bedrängnis, die das Wesen ihrer Ehe in Frage stellt.

Mit dieser Fragestellung beginnt nun der Abschnitt, bei dem die Sklavin Hagar ins Spiel kommt, auch wenn in diesem Text ihr Name gar nicht erst eigens auftaucht. Was in der biblischen Tradition aus Gen 16 mit dem kurzen Satz Saras (dort im Satz vorher die Namensnennung Hagars) vorgegeben ist:<sup>20</sup>

Du siehst, der HERR hat mir keine Kinder geschenkt. Aber vielleicht kann ich durch meine Sklavin zu einem Sohn kommen. Ich überlasse sie dir.

wird bei Philo zur ausführlichen Reflexion und schließlich zum eindringlichen Appell, geradezu gepaart mit philosophischen Überlegungen, **Abr 248–250**:<sup>21</sup>

(248) Schon lange Zeit leben wir zusammen und erfreuen uns aneinander; aber der Zweck, zu dem wir auch körperlich zusammengekommen sind und um dessentwillen die Natur die Gemeinschaft von Mann und Frau arrangiert hat, nämlich die Geburt von Kindern, ist noch nicht (erfüllt), und dies ist auch in Zukunft von mir, da ich über das gebärfähige Alter schon hinaus bin, nicht mehr zu erwarten. (249) Du freilich sollst nicht Leidtragender meiner Kinderlosigkeit sein, und wegen deiner Zuneigung zu mir soll dir nicht auch selbst die Möglichkeit einer Vaterschaft verwehrt bleiben. Es würde sich nämlich bei mir keine Eifersucht auf eine andere (Frau) entwickeln, die du dir nicht aus unvernünftiger Begierde, sondern zur Erfüllung eines notwendigen Gesetzes der Natur nimmst. (250) Deswegen will ich es nicht aufschieben, dir eine Braut zuzuführen, damit sie ermöglicht, was mir fehlt ...

Wir brauchen hier die antike Genderlogik, die hinter diesen recht zärtlichen und gefühlvollen Erwägungen steckt, nicht weiter zu vertiefen und erläutern. Sicher ist, dass Sara als die entscheidende Initiatorin und Ratgeberin erscheint, so wie es Philo schon vorher im Traktat mit den folgenden – allegorischen – Gedanken zum Ausdruck

---

<sup>20</sup> Gen 16,2, was in der LXX (die Fassung, die sicherlich Philo vorgelegen hatte) so überliefert wird (dort wird Hagar aber kurz vorher mit ihrem Namen eingeführt): Siehe, der Herr hat mich verschlossen, dass ich nicht gebäre; gehe also zu meiner Sklavin, damit du durch sie ein Kind zeugst (Ἴδοὺ συνέκλεισέν με κύριος τοῦ μὴ τίκτειν· εἴσελθε οὖν πρὸς τὴν παιδίσκην μου, ἵνα τεκνοποιήσῃς ἐξ αὐτῆς).

<sup>21</sup> Πολὺν μὲν ἤδη χρόνον συμβιοῦμεν ἀλλήλοις εὐαρεστοῦντες, οὐ δὲ χάριν καὶ αὐτοῖ συνεληλύθαμεν καὶ ἡ φύσις τὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡρμόσατο κοινωνίαν, τέκνων γένεσις οὐκ ἔστιν, ἀλλ' οὐδ' εἰσαυθίς ἐξ ἐμοῦ γε ὑπερήλικος ἤδη γεγονυίας ἐλπίζεται. Μὴ δὴ παραπόλαυε τῆς ἐμῆς ἀγωνίας μηδ' ἔνεκα τῆς πρὸς ἐμὲ εὐνοίας αὐτὸς δυνάμενος εἶναι πατὴρ κεκώλυσο· ζηλοτυπία γὰρ οὐκ ἂν γένοιτό μοι πρὸς ἑτέραν, ἣν οὐ δι' ἐπιθυμίαν ἄλογον ἄζη, νόμον δὲ φύσεως ἐκπιπλάς ἀναγκαῖον. Οὐ χάριν οὐχ ὑπερθήσομαι νυμφοστολεῖν ὡς τὸ ἐνδέον μοι μέλουσαν ἐκπληροῦν.

gebracht hatte – wobei Sara eben die Verkörperung dieser „Tugend“ (ἀρεθῆ) darstellt, **Abr 101**:<sup>22</sup>

... die Tugend, die, wie es scheint, die Rolle der Frau innehat, (erteilt) gute Ratschläge, (hält) treffliche Reden und (macht) Vorschläge von den das Leben ungemein fördernden Grundsätzen ...

Ehe, so sicher die Auffassung des jüdischen Alexandriners, besteht nicht in sexueller Begierde und Erfüllung, sondern in Fürsorglichkeit, in der Sorge für Nachkommen und wechselseitiger partnerschaftlicher Zufriedenheit – wie hier in idealer, vorbildlicher Beispielhaftigkeit zwischen Abraham und Sara. Die Sorge für Nachkommen wird dabei deutlich als eine Forderung der Natur („ein notwendiges Gesetz der Natur“: νόμος φύσεως ἀναγκαῖος) konstatiert.<sup>23</sup> Und dieses Naturgesetz steht ja gerade in diesem Augenblick in Frage, eine Situation, in der nun die Rolle der Sklavin Hagar zum Tragen kommt, wobei Philo dann schließlich zu Recht nüchtern konstatiert, **Abr 254** – wieder hier ohne den Namen des Kindes selbst zu nennen<sup>24</sup>

... damals wurde ihm (Abraham) also von der Magd ein Sohn geboren

und vervollständigt dann seine Schilderung ganz im Sinne der biblischen Vorgabe – aber doch wieder mit einem eigenen theologisch-philosophischen Akzent, – wiederum ohne die Namensnennung des Kindes:<sup>25</sup>

Lange Zeit später aber, als sie die Hoffnung auf einen gemeinsamen Nachkommen schon aufgegeben hatten, wurde ihnen ein ehelicher Sohn geboren, da ihnen Gott in seiner Großzügigkeit eine Belohnung für ihre Rechtschaffenheit gewährte, die alle Erwartungen übertraf.

<sup>22</sup> ἡ μὲν ἀρετὴ τάξιν γυναικὸς ἔχειν δοκοῦσα σπεῖρειν πέφυκε βουλὰς ἀγαθὰς καὶ λόγους σπουδαίους καὶ βιωφελεστάτων εἰσηγήσεις δογμάτων ... Vgl. etwas später **Abr 101**. Von diesen Ausführungen her könnte man sogar behaupten, dass Sara so etwas wie maskulinisiert, also zu einem männlichen Wesen mutiert wird! Damit gehört Sara für Philo offensichtlich zusammen mit den drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob zu den vorbildlichen Lernwegen die auch diese drei symbolisieren. Vgl. o. Anm. 10. Zum „Lernweg“ dieser drei vgl. u.a. Birnbaum, „Exegetical Building Blocks“, 69–92.

<sup>23</sup> Niehoff führt hierzu aus (*Philon*, 162): „Idealerweise gingen Partnerschaft und Fortpflanzung Hand in Hand, doch wie Sara betont, ist in Fällen wie dem ihren, wo beides im Widerspruch zueinander steht, der Forderung der Natur nach der Zeugung von Nachkommen der Vorrang zu geben.“

<sup>24</sup> Γίνεται μὲν οὖν υἱὸς ἐκ τῆς θεραπαινίδος εὐθὺς τότε.

<sup>25</sup> Γίνεται δὲ καὶ μακροῖς χρόνοις ὕστερον γνήσιος ἀπεγνωκόσι τὴν ἐξ ἀλλήλων γένεσιν, ἄθλον καλοκάγαθίας ἐλπίδος πάσης τελειότερον τοῦ φιλοδώρου θεοῦ παρασχόντος.

Natürlich ist die hier von Philo verwendete theologische Ausdrucksweise ein sehr interessanter Passus; wobei die Verwendung der Begrifflichkeit des Schlusses allerdings in weiten Teilen dem entspricht, was Philo auch in anderen Texten in vergleichbaren Formulierungen zum Ausdruck bringt. Der Ausdruck „Belohnung“, vielleicht besser „(Wettkampf-)Preis“ (ἄθλον) kommt aus dem sprachlichen Bereich des Sports<sup>26</sup> und bezieht sich dabei sicherlich auf die Erfüllung der Sohnesverheißung – letztlich in der Geburt des ehelichen Sohnes Isaak.

Nun macht es die biblische Vorlage dem Alexandriner in keinerlei Weise einfach, die Rolle der Sklavin und ihr „Beitrag“ zur Nachkommenschaft und Erzvätergeneration in einem positiven Licht darzustellen. Zum einen ist für ihn ganz im Sinne der antiken Tradition die Rolle einer Sklavin/eines Sklaven strickt negativ konnotiert; darüber hinaus kommt aber noch dazu, dass Hagar von ihrer Herkunft her als Ägypterin bekannt ist. Ägypten ist aber für ihn ebenso ganz grundsätzlich mit negativem Vorzeichen behaftet.<sup>27</sup>

Diesem Dilemma entgeht Philo mit der folgenden generösen Erklärung Saras zu Hagar, **Abr 251**:<sup>28</sup>

Damit du aber ganz ohne Argwohn bezüglich meiner Eifersucht bist, nimm dir, wenn du willst, meine Magd, die zwar körperlich eine Sklavin, aber frei und edel in ihrem Denken ist: Ich habe sie seit langer Zeit einer Prüfung und Bewährungsprobe unterzogen von dem Tag an, an dem sie zum ersten Mal in mein Haus kam. Der Abstammung nach ist sie (zwar) Ägypterin, nach eigener Wahl aber Hebräerin.

Philo entgeht also dem für ihn und seine Leserschaft bestehenden Dilemma in der Weise, dass er die Sklavin zu einer „freien“ (ἐλευθέραν δὲ καὶ εὐγενῆ τὴν διάνοιαν), wohl im Sinne in die Freiheit entlassenen Sklavin erhebt<sup>29</sup> und sie nun in vollem Um-

<sup>26</sup> Vgl. in der LXX allerdings nur Sap 4,2 (im Zusammenhang von Überlegungen zur Tugend) und vor allem 4 Makk 9,8: τὰ τῆς ἀρετῆς ἄθλα.

<sup>27</sup> Vgl. meinen Beitrag: „Religiöse Identität“, bes. 153–155); weiter Pearce, *The Land of the Body*, bes. 167–177: Hagar the Egyptian. Als Beispiel möge genügen Mos I,147: Die Kinder von ägyptischen Frauen werden beim Exodus von Philo schlichtweg als Bastarde bezeichnet (νόθοι gegenüber γνήσιοι). Eine ganz ähnliche Herabsetzung der Ägypter zeigt sich weiterhin auch durch den grundlegenden Vorwurf ihrer Ungastlichkeit (ἄξενος) und Zuchtlosigkeit (ἀκόλαστος) in Abr 107 – übrigens ein griechisches Stereotyp; s. Pearce, *Land of the Body*, 182–186.

<sup>28</sup> Πρὸς δὲ τὸ ἀνύποπτον τῆς ζηλοτυπίας ἐμὴν, εἰ βούλει, θεράπειαν ἀγαθοῦ, τὸ μὲν σῶμα δούλην, ἐλευθέραν δὲ καὶ εὐγενῆ τὴν διάνοιαν, ἧς ἐκ πολλῶν χρόνων πείραν ἔλαβον καὶ βάσανον, ἀφ' ἧς ἡμέρας τὸ πρῶτον εἰς τὴν ἐμὴν οἰκίαν ἦχθη, γένος μὲν Αἰγυπτίαν, τὴν δὲ προαίρεσιν Ἑβραίαν.

<sup>29</sup> Anderer Akzent bei Friederike Oertelt, „Philons Frauenbild“, 249: „Hagar bleibt eine Sklavin nicht-jüdischer Herkunft, deren mit Abraham gezeugter Nachkomme Ismael daher kein legitimer Erbe ist“. Möglich ist natürlich auch durchaus die Interpretation, dass Hagar als Ausländerin und Sklavin lediglich Vollmitglied der jüdischen Familie sein kann, ohne deren jüdische Identität zu beeinträchtigen oder zu beeinflussen. Zu dieser Thematik von Sklavinnen und Freigelassenen (allerdings im Frühen Christentum) vgl. neuerdings grundlegend Bernadette J. Brooten (vgl. u. Anm. 67).

fang eine Hebräerin in kultureller und religiöser Hinsicht wird! Denn Philo identifiziert in der Regel solche „edlen“ Personen als solche, die sich an die Tora halten, so z.B. Thamar, die bei Philo auch in einem ganz und gar positiven Licht erscheint.<sup>30</sup> Dem entspricht wohl auch, dass Philo – vermutlich in voller Absicht, die Geschichte der Vertreibung Hagens durch Sara in der *Expositio* weglässt! Sie passt nicht in die positive Beschreibung des Alexandriners und seiner Absicht, die Vorbildlichkeit Saras in irgendeiner Weise herabzusetzen oder zu trüben! Damit hängt ja auch der in der biblischen Tradition bezeugte Zug zusammen, dass Sara unbedingt auf Isaak als Erben besteht, sogar ganz gegen den Willen Abrahams (Gen 21,8–12). Philo will Sara offensichtlich nirgendwo auch nur den kleinsten Anschein geben, gegen den Willen ihres Mannes gehandelt zu haben! Sie bleibt die löbliche Ehepartnerin in allen Einzelheiten und Feinheiten.

Allerdings schwingt insgesamt bei der Schilderung der Rolle Hagens durchaus mit, dass sie – vor allem im Gegenüber zu ihrer Herrin – eine marginalisierte Position einnimmt.<sup>31</sup> Dieser Zug einer eher verstärkten traditionellen Unterordnung wird vor allem im anderen Kommentarwerk des Alexandriners, dem *Allegorischen Kommentar*, sichtbar zum Ausdruck gebracht.

## 2. PHILO VON ALEXANDRIEN IN SEINEM *ALLEGORISCHEN KOMMENTAR* ZU SARA UND HAGAR, DER FREIEN UND IHRE (ÄGYPTISCHE) SKLAVIN

In dieser – möglicher Weise früheren – Schriftensammlung<sup>32</sup> Philos kommt die Gestalt der Hagar, sogar unter ihrem Namen, ebenfalls mehrmals (12× mit Namensnennung!)<sup>33</sup> zur Sprache. So vor allem in dem Traktat über das Zusammenleben *De congressu eruditionis gratia*.<sup>34</sup> In der hier ausführlichen Darstellung einer – traditionellen

<sup>30</sup> Vgl. z.B. Virt 222 u.ö. Noch deutlicher in SpecLeg I,51 zu den Israeliten nun gleichgestellten Proselyten; vgl. auch ebd. IV,182 für ganz Israel und natürlich Menschen wie Joseph (Jos 4) und Mose (Mos I,18).

<sup>31</sup> So dann durchaus richtig gesehen bei Oertelt, aaO., 250. Vgl. auch ihre bezeichnende Überschrift „Hagar als ein ‚Werkzeug‘ zur Tugenddarstellung Saras“, ebd. 249. Hierzu könnte man auch die an einer Stelle betonte Herausstellung des „einen alleinigen (ehelichen) Sohnes“ (γνήσιόν τε υἷόν πεπονημένον μόνον) Abrahams in 194 rechnen, was aber auch eine traditionelle, vorgegebene Formulierung gewesen sein könnte.

<sup>32</sup> So die Gesamtinterpretation der Einteilung der Schriften Philos bei Niehoff, *Philon*, passim.

<sup>33</sup> Congr 1 (Zitat von Gen 16,1); 11; 20; 23 (bis: Sara = „Tugend“ [τὸν λόγον ἀρετῆ Σάρρα]; Hagar = enzyklische Bildung [πρὸς παιδείαν Ἦγαρ]); 24 (Hagar ist nicht zu verwerfen; vielmehr ein erster Schritt zur vollen Bildung und Weisheit und damit die Propädeutik der allein wahren Tugend); 71 (Zitat Gen 16,3); 88; 121; 122 (Zitat von Gen 16,4); 139; 180.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu bes. H. de Vries, „*Philosophia ancilla theologiae*“. Diese Perspektive ist dann recht bald von christlicher Seite bei Clemens von Alexandrien aufgenommen worden (vgl. Strom I,28–32 [5. Kapitel]). Siehe Runia, *Philo in Early Christian Literature*, 139 u.ö.



– Ehe im Verständnis des Alexandriners, werden die beiden Frauen Abrahams im Sinne der philosophischen Auseinandersetzung über das allgemeine Bildungssystem der Enzyklika in Alexandria, wo die Mathematik und die Philologie stärker gewichtet wurden als die Philosophie, angeführt. In dieser Perspektive wird Sara als Inbegriff der Philosophie begriffen, ihre Sklavin Hagar demgegenüber als Repräsentantin der – niederen – enzyklischen Wissenschaft. Das wird schon an der ersten etymologischen Erklärung des Namens Hagar deutlich, **Congr 20**:<sup>35</sup>

Ihr Namen bedeutet „Beisasse“<sup>36</sup>: Wer sich nämlich den enzyklischen Wissenschaften anschließt und Freund des Vielwissens ist, ist mit Notwendigkeit dem irdischen und ägyptischen Körper beigesellt, da er die Augen braucht, um zu sehen und zu lesen, die Ohren, um zu lauschen und zu hören, und die anderen Sinneswerkzeuge, um alle Dinge der Sinnewelt aufzunehmen.

Insgesamt wird der biblische Text von Gen 16 unter der Perspektive von Bildung und Erwerb der Tugend interpretiert. Sara unternimmt diesen Bildungsweg insofern, dass sie zunächst Abraham zu ihrer Sklavin Hagar schickt, um den ersten Schritt zu lernen; offensichtlich ist er da noch nicht bereit für eine echte Beziehung zur Weisheit selber. „Die Bildung, die Hagar vermitteln kann, bleibt (noch) auf die wahrnehmbare Welt beschränkt.“<sup>37</sup> Vor allem im Blick auf ihre Herkunft (γένος) bleibt ihrer Erkenntnisfähigkeit Grenzen gesetzt.<sup>38</sup> Ägypten, das Land ihrer Herkunft ist damit offensichtlich ein Land, das in ihrer sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit beschränkt ist.<sup>39</sup> Auf jeden Fall ist damit Hagar als Inbegriff der enzyklischen Bildung der eigentlichen Bildung, der Weisheit und Tugend, die ihre Herrin Sara verkörpert, untergeordnet und ihr gegenüber minderwertig.

<sup>35</sup> Indem Philo den Namen  $\eta\gamma\alpha\rho$  hier von der Wurzel  $\eta\gamma$  abgeleitet (vgl.  $\eta\gamma = \text{πάροικος}$ ): *καλεῖται δὲ ἡ Ἄγαρ, τοῦτο δὲ ἐρμηνευθὲν ἐστὶ παροίκησις: ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐγγχορευόντα ταῖς ἐγκυκλίαις θεωρίας καὶ πολυμαθείας ἐταῖρον ὄντα τῷ γεῶδει καὶ Αἰγυπτίῳ προσκεκληρῶσθαι σώματι, χρῆζοντα καὶ ὀφθαλμῶν, ὡς ἰδεῖν καὶ ἀναγνῶναι, καὶ ὠτῶν, ὡς προσσχεῖν τε καὶ ἀκοῦσαι, καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, ὡς ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν ἀναπτύξαι.*

<sup>36</sup> Also einen Status, in dem man nicht Bürger im Vollsinn, aber doch als Mitbewohner in der Stadt geduldet ist.

<sup>37</sup> Oertelt, „Philons Frauenbild“, 251. Vgl. Pearce, *Land of the Body*, 171f: „In general, Philo views the Encyclia as having an essentially preparatory role in the journey to wisdom ... The preparatory nature of the Encyclia also characterized by Philo’s use of the expression, signifying the halfway position of the Encyclia on the way to perfection in wisdom.“ Noch deutlicher Pearce, aaO., 173: „As servant to Sarah, Hagar symbolizes the subordinate role of the Encyclia to philosophy.“

<sup>38</sup> Vgl. Oertelt, aaO.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Pearce, aaO., 170–175.

In ganz vergleichbarer Weise legt Philo diesen Hintergrund auch in der Einführung seines Traktats Über die Cherubim (und die Vertreibung aus dem Paradies: *De cherubim*) dar, **Cher 3:**<sup>40</sup>

Sehen wir doch auch, wie Hagar, die mit den allgemeinen Wissensgegenständen sich beschäftigende mittlere Bildung, zweimal von Sarah, der herrschenden Tugend, fortgeht, das erste Mal auf demselben Wege umkehrt – denn da sie entlaufen, nicht vertrieben war, wird sie von dem ihr begegnenden Engel, d. h. der göttlichen Vernunft, in das Haus der Herrin zurückgeführt (Gen 16,6ff) –, das zweite Mal aber vollständig, ohne die Möglichkeit einer Rückkehr, vertrieben wird (Gen 21,14).

Hierbei wird die Herausstellung der Überlegenheit Saras vor allen schließlich mit dem Begriff der Herrscherin (βασιλῆς ἐκ φύσεως) noch einmal deutlich herausgearbeitet.<sup>41</sup> Wir können hier an dieser Stelle dem Verständnis Philos und seiner Interpretation Saras nicht mehr weiter nachgehen. Ganz deutlich ist aber jedenfalls, dass das Abhängigkeitsverhältnis von Hagar gegenüber Sara eine Interpretation ist, die der traditionellen Gegenüberstellung dieser beiden Frauenfiguren entspricht.<sup>42</sup> Hier in dem *Allegorischen Kommentar* wird darum wohl auch die Vertreibung Hagens durch Sara ganz bewusst aufgenommen.<sup>43</sup>

Diese wird in – allegorischer – Weise im Traktat „Über die Flucht und das Finden“ (*De fuga et inventione*) als Auslegung von Gen 16 in ähnlich traditioneller Weise zum Ausdruck gebracht. In der Interpretation von Gen 16,7 heißt es darum in vergleichbarer Perspektive von Hagar, ziemlich am Schluss des Traktats **Fug 202:**<sup>44</sup>

<sup>40</sup> ἐπεὶ καὶ τὴν μέσην παιδείαν τὴν ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις χορεύουσιν ὁρώμεν ἡ Ἄγαρ δις μὲν ἐξιοῦσαν ἀπὸ τῆς ἀρχούσης ἀρετῆς Σάρρας, ἅπαξ δὲ τὴν προτέραν ὁδὸν ὑποστρέφουσιν, ἢ τότε μὲν ἀποδράσα, οὐ φυγαδευθεῖσα, κατὰ γὰρ ὑπαντήσαντος ἀγγέλου, ὅς ἐστι θεῖος λόγος, εἰς τὸν δεσποτικὸν οἶκον, αὐτὴς δὲ κατὰ τὸ παντελὲς ἀνεπάνακτος ἐκβάλλεται.

<sup>41</sup> Vgl. Cher 5; 7 u.ö.; weiter ausführlich der neuere Artikel von Tervanotko und Uusimäki, „Sarah the Princess“.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. bei Josephus, Ant I, 187f, wo die negative Seite damit veranschaulicht wird, dass die Sklavin Hagar „wagte, frech gegenüber Sara zu werden und versuchte, sich als Königin ihr gegenüber aufzuspielen“ (καὶ γενομένη ἐγκύμων ἢ θεραπεινὴς ἐξυβρίζειν εἰς τὴν Σάρραν ἐτόλμησε βασιλίσσουσα). Vgl. auch seine Darstellung der Vertreibung Hagens und Ismaels Ant I, 215–219; dann 220 bekommt auch Ismael selbst eine Frau zugeführt mit ägyptischen Wurzeln!

<sup>43</sup> Die Tendenz in der dritten Reihe der biblischen Kommentierung, den *Questiones*, ist weitgehend ganz vergleichbar ausgerichtet (QG III, 19–25). Auch die frühen rabbinischen Auslegungstraditionen lassen sich in dieser variationsreichen Perspektive verstehen und einordnen; vgl. Bakchos, *Ishmael* mit der zusammenfassenden Bemerkung 37: “By and large very little is said about Ishmael in tannaitic sources. His depiction, as well as that of the other marginalized figures, varies and has as much to do with exegetical concerns as it does with extratextual issues, such as the rabbinic expression of Israel’s divine election to the exclusion of others.”

<sup>44</sup> “Α μὲν οὖν περὶ πηγῶν καιρὸς ἦν εἰπεῖν λέλεκται. Πάνυ δ’ ἐξητασμένως τὴν Ἄγαρ εἰσαγοῦσιν οἱ χρησμοὶ εὐρισκομένην μὲν ἐπὶ τῆς πηγῆς (Gen 16,7), οὐκ ἀρτυομένην δ’ ἀπ’ αὐτῆς. Οὕτω γάρ ἐστιν ἱκανὴ ψυχὴ προκόπτουσα τῷ σοφίας ἀκράτῳ ποτῷ χρηθῆναι, πλησίον δ’ οὐ κεκώλυται ποιεῖσθαι τὰς διατριβὰς.

Die Gottesworte machen nun die sehr genaue Angabe, dass Hagar bei der Quelle gefunden wurde, ohne aus ihr zu schöpfen (Gen 16,7). Denn eine noch in der Entwicklung begriffene Seele ist noch nicht fähig, den ungemischten Trank der Weisheit zu genießen, dagegen ist ihr nicht verwehrt, in der Nähe ihren Aufenthalt zu nehmen.

Die Interpretation beschreibt Hagar in bildungsmäßiger Perspektive für Philo auch in diesem Text grundsätzlich sozusagen noch als „auf dem Weg“ und damit eindeutig als minderwertig gegenüber der eigentlichen Philosophie, Bildung und Weisheit; was natürlich ihre Herrin Sara verkörpert.<sup>45</sup> In der symbolisch-allegorischen Deutung Abrahams auf dem Weg zu Weisheit und Tugend kommt ja seinen Frauen Sara und Hagar eine wesentliche – offensichtlich unverzichtbare – Rolle zu. Hagar's Funktion betont dabei ihre Vorläufigkeit und Begrenzung, vor allem hier in dieser Kommentarreihe. Das scheint allgemein – wie angedeutet – auch die traditionelle jüdische Deutung in der Wirkungsgeschichte der Auslegung von Gen 16 gewesen zu sein. Das führt uns nun gleich zur Deutung, wie der zu Philo etwas spätere Zeitgenosse Paulus in diese Auslegungstraditionen eingeordnet werden könnte. Denn ganz vergleichbar zu Philo, spielt „die Schrift“ für seine jüdisch-christlichen theologischen und ekklesiologischen Vorstellungen die wesentliche Rolle. So ist offensichtlich, dass auch bei der Erwähnung von Sara und Hagar im Galaterbrief danach zu fragen ist, wie Paulus sowohl das Verhältnis der beiden Frauen Abrahams bestimmt und als auch zu welchen Konsequenzen ihn das führt, bzw. zu welchen Einsichten er die angesprochenen Gemeindeglieder in der konfliktreichen Situation in Galatien führen möchte. Der Vergleich mit Philo scheint auch deswegen sinnvoll und notwendig zu sein, weil Paulus seine Ausführungen programmatisch unter das Stichwort in **Gal 4,24** stellt<sup>46</sup>

Das Ganze kann (und soll) sinnbildlich (= allegorisch) verstanden werden!

– ein Stichwort, das in der Alexandrinischen Diaspora Tradition offensichtlich und vor allem bei Philo spätestens seit der damals üblichen Homerexegese gang und gäbe gewesen war.<sup>47</sup> Denn wie Philo ist auch Paulus daran gelegen, dass seine Ausführungen

<sup>45</sup> Vgl. wieder ganz ähnliche Interpretationsperspektiven in LegAll III,444; aber auch in Sobr 8, wo Philo behauptet, dass Ismael im Alter von 7 Jahren „die Ernährung mit der Muttermilch aufhört, und mit seiner leiblichen Mutter deshalb verjagt wird, weil er als unehelicher Sohn sich im Scherze die Ebenbürtigkeit mit jenem anmaßte (περὶ δὲ τὴν ἑπταέτιν ἡλικίαν παυσασμένου τῆς ἐν γάλακτι τροφῆς ἐκείνου τῷ τῆν ἐν παιδιαῖς ἰσότητα φέρεσθαι νόθος γνησίῳ φυγαδεύεται σὺν τῇ τεκούσῃ), Mut 255 und Somn I, 240: Sie (Hagar) war nämlich nicht imstande, den ältesten Grund zu sehen, da sie zu dem von Ägypten abstammenden Geschlecht gehörte (οὐ γὰρ ἦν ἰκανὴ τὸ πρεσβύτατον ἰδεῖν αἴτιον, γένος οὐσα τῶν ἀπ' Αἰγύπτου).

<sup>46</sup> ἄτινά ἐστιν ἀλληγοροῦμενα.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu ausführlich u.a. Runia, „The structure“ und ders., „Further observations“, passim. Zur Methode bei Paulus vgl. 1 Kor 10,1ff allerdings ohne den Begriff der Allegorie (oder Typologie) zu verwenden. Zu diesen beiden methodischen Begriffen vgl. z.B. schon Barr, *Alt und Neu*, Kapitel

verstehende und überzeugende Auslegungen der Schrift sind. Auch wenn es in der Forschung durchaus eine umstrittene Diskussion ist, inwieweit beide Autoren in diesem Feld ähnlich oder unterschiedliche Wege gehen. Natürlich ist dabei ganz grundsätzlich zu berücksichtigen, dass die Darstellungsformen von philosophisch-theologischen Traktaten beim Alexandriner und den brieflichen Kommunikationsformen des Apostels kaum wirklich zu vergleichen sind; einmal ganz abgesehen, ob und inwieweit es wirklich zu Berührungspunkten zwischen beiden gekommen sein könnte.<sup>48</sup>

### 3. PAULUS ZU SARA UND HAGAR IM GALATERBRIEF

Zunächst ein paar Hinweise zum – in der Exegese durchaus recht umstrittenen – Kontext dieses Abschnittes über die „erbberechtigten Kinder“ Abrahams und ihre mütterliche Linie über Sara bzw. möglicherweise Hagar im Galaterbrief. Schon in Kap. 3 hat ja Paulus mit der Bibel zu seinem Thema „Abraham“ und seine Bedeutung argumentiert und erteilt seinen Gemeindegliedern so etwas wie einen fundamental radikalen „Nachhilfeunterricht“, wenn man das einmal so nennen könnte nach seinem eklatanten einleitenden Vorwurf: „Ach ihr unverständigen Galater“ (ὦ ἀνόητοι Γαλάται). Nun in Gal 4,21–31 greift er auf die beiden ältesten Söhne Abrahams, Ismael und Isaak, und ihre Mütter zurück: „die Mutter des einen war eine Sklavin, die Mutter des anderen war eine freie Frau“ (ὁ μὲν τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρης δι’ ἐπαγγελίας) so beginnt er seine eindringliche Argumentation. „Mit ihrer Hilfe sucht er die Gemeinden in Galatien in der Gewissheit zu bestärken, dass sie auf der Grundlage der jüdischen Bibel bereits Erben Abrahams sind, d.h. ohne die ihnen gegenüber propagierte Bindung an das Gesetz.“<sup>49</sup>

Und offensichtlich ist der Begriff „Freiheit“ wie schon angedeutet ein für Paulus fundamental positiver Ausdruck, wie er kurz darauf in aller Deutlichkeit ausführt, wenn er im Anschluss – sozusagen als die „Quintessenz“ aus seinen Ausführungen – formuliert: „Zur Freiheit hat Christus uns befreit!“ (Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν). Auslegungsschwierigkeiten macht allerdings der Begriff der διαθήκη bzw. der δύο διατῆκαι. Wahrscheinlich knüpft der Apostel an das Angesprochene in Kap. 3,15–18 an, die Erwähnung des Bundes mit Abraham, die damit verbundenen Verheißungen des Segens und die aktuelle Bedeutung für seine Argumentation. Dort werden ja die Briefempfänger – anders als zu Beginn des Schreibens und zu Beginn des

---

IV: Typologie und Allegorese, ebd. 99–143 (zu Gal und Hagar z.B. 106; zu Philo z.B. 101f. 103.110).

<sup>48</sup> Zu diesen Fragen vgl. z.B. die differenzierten Überlegungen von Gudrun Holtz! Immerhin kann und muss man dabei als Minimalkonsens konstatieren: „they both employ the same form and they both have contemporary contexts to which each is applied.“, so Troy A. Miller, „Surrogate“, 149.

<sup>49</sup> So der neue Kommentar von Osten-Sacken z.St. 218.

3. Kapitel, nun freundlicher, wohl versöhnlicher als Geschwister (ἀδελφοί) angedet; eine Anrede, die sich nun verstärkt im Schreiben fortsetzt.<sup>50</sup> Mit dem Patriarchen Abraham verbinden sich natürlich nun auch die beiden Frauengestalten Sara und Hagar aus der Väterzeit, die ja ebenfalls an den Verheißungen des Patriarchen Anteil bekommen haben.

Ganz deutlich ist die Entgegensetzung der mit den beiden Frauen „allegorisch“<sup>51</sup> verbundenen διατήκαι. Der eine Bund wird negativ mit der Situation des Sinai und der Sklaverei verbunden, der andere mit dem himmlischen Jerusalem, der Freiheit und der Mutterschaft, die dann das alleinige Erbe des ehelichen Sohnes Isaak begründen wird. Am Ende wird sogar dieser Gegensatz dadurch gesteigert, dass von einer Verfolgung des Isaak durch Ismael ausgegangen ist, wodurch die Vertreibung Hagars mit Ismael in Gen 16 begründet und erklärt wird, **Gal 4,29**:<sup>52</sup>

Damals hat der Sohn, der infolge von menschlich-eigenmächtigem Handeln geboren wurde (= Ismael), den (ehelichen) Sohn (der Sara) verfolgt ...

Erstaunlich; auch ohne Namensnennung weder der Mütter noch der Kinder werden die Gegensätze noch einmal bis hin zu aggressiven Konflikten gesteigert! Eine Tradition, die auch in der rabbinischen Tradition bekannt ist und möglicherweise – ich würde sogar sagen sehr wahrscheinlich – auch Paulus kannte. So überliefert die **To-sefta Sota 6,6** (304) in Erklärung des hebräischen קַמְצַחֵק (m<sup>c</sup>zachek) in Gen 21,9 („Sara sah den Sohn der Ägypterin Hagar spielen, das Kind, das diese Abraham geboren hatte“; in der LXX so überliefert: „Als aber Sarra sah, dass der Sohn von Hagar, der Ägypterin, der Abraham geboren worden war, mit Isaak, ihrem Sohn, scherzte [παίζοντα, was negativ auch als „verspotten, verhöhnen“ ausgelegt werden konnte!] ...“):

... Das lehrt, dass Sara gesehen hatte, wie Ismael Pfeile nahm und schoss in der Absicht, den Isaak zu töten ...

<sup>50</sup> Vgl. neben Gal 1,11 nun 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1.18. Vor allem der Abschluss des Briefes (= die letzten beiden rahmenden Belege) – bis hin zum eigenhändigen Beitrag des Apostels in Kap. 6 („Seht, mit welch großen Buchstaben ich euch mit eigener Hand schreibe“: Ἴδετε πηλίκους ὑμῶν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ) – zeigt nun in aller Deutlichkeit, „dass Paulus an der Gemeinschaft mit den Gemeinden in Galatien unvermindert festhält“ (so zu Recht Osten-Sacken z.St. 306).

<sup>51</sup> Zum Stichwort s.o. (Anm. 46; vgl. u. Anm. 65), so dass ich hier nicht noch einmal näher auf ihn eingehen muss; vgl. z.B. schon den Überblick bei F. Büchsel, ThWNT, Bd. I (1933); dort aber noch im damals ganz traditionell begründeten abgrenzenden Sinn von der palästinisch-jüdischen und alexandrinischen Schriftauslegung, 263f.

<sup>52</sup> ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα.

Und schon die aramäische Übersetzung, das **Targum Ps-Jonathan zu Gen 22,1**, weiß davon zu erzählen, dass das „Lachen“ bzw. „Scherzen“ von Genesis 21,9 als „sich Zanken“ gedeutet werden müsste und überliefert:

Ismael sagte: Es steht mir zu, dass *ich* meinen Vater beerbe, weil ich sein erstgeborener Sohn bin, während Isaak sagte: Es steht mir zu, dass ich meinen Vater beerbe, weil ich der Sohn seiner (legitimen) Frau Sara bin, während du der Sohn der Hagar bist, der Sklavin meiner Mutter ...

Bruder-, Geschwisterkonflikte, par excellence! Spannungen, Gegensätze sehr menschlich ausgedeutet und nachvollziehbar sozusagen auf den Höhepunkt gebracht. Ganz sicher kannte auch Paulus solche Traditionen und Auslegungsmöglichkeiten, die er nun hier als Unterstützung seiner Botschaft an die Galater und Übertragung in die Gegenwart nutzt – zumal auch in der Situation der emotional sicher aufgeladenen Auseinandersetzung mit seinen Gegnern. Auch Josephus scheint solche Traditionen bekannt gewesen zu sein, wenn er aus der Perspektive Saras schreibt, **Ant I, 215**:<sup>53</sup>

Sara hatte Jismael, den von ihrer Magd Hagar Geborenen, zunächst lieb und ließ es an Zuneigung, wie zu einem eigenen Sohn, überhaupt nicht fehlen; ja er wurde zur Nachfolge in der Herrschaft erzogen. Als sie jedoch selbst Isaak geboren hatte, fand sie es nicht richtig, dass mit ihm Jismael aufgezogen wurde, der älter war und ihn hätte misshandeln können, sobald ihr Vater tot wäre.

Also wieder ein klarer Gegensatz der Rollen und Positionen der beiden Mütter mit ihren Kindern! Will sagen, Paulus konnte die grundsätzliche Entgegensetzung der beiden „Bünde“ διατήκαι durchaus mit Verweis auf die vertrauten jüdischen Auslegungstraditionen des Pentateuch gegenüber seinen Gegnern und zur Unterstützung bei den galatischen Gemeindegliedern, die von ihm biblisch mit der Schrift überzeugt werden sollten, begründen und verteidigen. Und ganz und gar nicht angemessen ist es, hier bei ihm, was immer noch bis heute wieder in den Kommentaren zu lesen ist und steif und fest behauptet wird,<sup>54</sup> dass sich in diesem Text ein grundlegender Gegensatz zwischen Judentum und Christentum befinden würde!<sup>55</sup> Denn diese Traditionen

<sup>53</sup> Σάρρα δὲ γεννηθέντα τὸν Ἰσμαῆλον ἐκ τῆς δούλης αὐτῆς Ἀγάρας τὸ μὲν πρῶτον ἔστεργεν οὐδὲν ἀπολείπουσα τῆς πρὸς ἴδιον υἱὸν εὐνοίας, ἐτρέφετο γὰρ ἐπὶ τῆς ἡγεμονίας διαδοχῆ, τεκούσα δ' αὐτῆ τὸν Ἰσακὸν οὐκ ἤξιον παρατρέφεισθαι τούτῳ τὸν Ἰσμαῆλον ὄντα πρεσβύτερον καὶ κακουργεῖν δυνάμενον τοῦ πατρὸς αὐτοῖς ἀποθανόντος.

<sup>54</sup> Neben den Kommentaren z.B. auch bei Zeller, *Studien*, 232: „Wieder kann Paulus den Stand der Christen nur auf dem dunklen Hintergrund des dem Gesetz versklavten Judentum zeichnen.“

<sup>55</sup> Eine Tradition, die sich wohl so zum ersten Mal bei Tertullian findet, Adv. Marc IV,8. Vgl. auch die interessante Wirkungsgeschichte dieser Perikope von Gal 4,21ff bei Origenes in seinem vor nicht langer Zeit neu aufgefundenen Psalmenhomilie des Origenes (was hier natürlich auch nicht weiter vertieft werden kann); vgl. hierzu neuerdings Niehoff, „Abraham in the Greek East“.

gründen in den verschiedenen Auslegungsschwerpunkten und –möglichkeiten schon innerhalb der vielfältigen jüdischen Traditionen, die dann von der jeweiligen Seite immer wieder als Argumente für die eigene Position benutzt werden können!<sup>56</sup>

#### 4. ZUSAMMENFASSUNG UND WEITERE PERSPEKTIVEN

Wenn Paulus offensichtlich in der Galatischen Auseinandersetzung auch mit überkommenen – festen? – Traditionen arbeitet, was bedeutet diese Beobachtung nun für seine eigene Argumentation und wohl auch eigene tiefste Überzeugung im Zusammengang seiner Rechtfertigungstheologie? Natürlich können wir dieser Fragestellung hier nicht in angemessener Ausführlichkeit nachgehen. Allerdings durch die Auslegung der sog. Hagar-Perikope im Galaterbrief können wir unsere Beobachtungen in folgender Weise kurz zusammenfassen und festhalten:<sup>57</sup>

**4.1** Zufällig, sozusagen spontan, scheint das Aufgreifen der Gestalt der Sklavin Hagar auf keinen Fall innerhalb dieser kritischen Korrespondenz mit den Galatern gewesen zu sein.<sup>58</sup> Vielmehr ist das Stichwort der „Sklaverei“, wie schon in der Einleitung angedeutet, durchaus ein grundlegendes Stichwort, das auch in ekklesiologischer Hinsicht für Paulus grundlegende Bedeutung hat.<sup>59</sup> Gal 4,21ff kann auf jeden Fall schon einmal

<sup>56</sup> Vgl. Miller, „Surrogate“, 151: „... it is clear that Paul is in continuity with Jewish tradition in this characterization of Ishmael.“ Weiter 152: „Paul stands alongside Josephus in this act, keeping his text broadly in line with Jewish tradition. In summary, it is clear that the Galatians account of the Hagar story is quite traditional ... Paul constructs the passage within a distinctively Jewish framework and set of traditions.“

<sup>57</sup> Den ganzen Abschnitt könnte man auch innerhalb einer chiasmischen Darstellung darstellbar machen (vgl. Caneday, „Covenant Lineage“, 56:

	Chiasmus	Schriftbeleg
Gal4,22:	A	<b>„Hört ihr nicht, was eben dieses Gesetz/die Schrift sagt?“</b>
4,23:	B	„In der Schrift wird doch berichtet ...“
4,24:	C	„Das Ganze kann sinnbildlich/allegorisch verstanden werden“
4,27:	B'	„Von ihr (Jerusalem) heißt es ...“
4,30:	A'	<b>„Doch was sagt die Schrift?“</b>

<sup>58</sup> So aber immer wieder einmal bei Exegeten behauptet. Vgl. allein schon das „in Sorge sein“ (ὄτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν) kurz vorher in Gal 4,20! Vgl. zur Einordnung dieses Abschnittes in den Gesamtaufbau des Schreibens schon Betz, „Literary Composition“, bes. 373–377.

<sup>59</sup> Vgl. Wander, „Die sogenannten ‚Gegner‘“, 61: „Im gesamten paulinischen Schrifttum wird nirgendwo so deutlich wie im Galaterbrief der Gegensatz Knechtschaft und Freiheit thematisiert und ausgeführt. Nirgendwo im Corpus Paulinum ist dieser Gegensatz so konkret mit einer Situation verbunden wie hier, nicht in Röm 6 und 8, nicht 1 Kor 7 und 9 oder 12. Insgesamt achtmal führt Paulus eindringlich dieses Gegensatzpaar an. Darüber hinaus werden jeweils separat Freiheit und Knechtschaft ebenfalls achtmal erwähnt.“ Dort 63 (vgl. 69) auch eine Kurzauslegung der politischen Hintergründe, wie sie u.a. in SpecLeg I, 76–78 zum Tragen kommen.

auf die Begriffe δοῦλος und κύριος zurückgreifen, die schon zu Beginn in 4,1 erste Signale zu dieser Thematik und den familiären Umkreis Abrahams liefern. In diesem Sinne könnte man den entscheidenden Gegenbegriff der „Freiheit“ (ἐλευθερία) in Gal 5,1 durchaus auch als das entscheidende Schlusswort und die Zielorientierung seiner vorausgehenden Argumentation ansehen.<sup>60</sup> In diesem Sinne würde sich auch eine (doppelte) Klimax zwischen seiner Sorge um die Ausrichtung der Gemeinden (Gal 4,20) und seiner direkten Ansprache in 5,2 herstellen lassen.<sup>61</sup>

**4.2** Natürlich ist – neben der anderen literarischen Genres – die methodologische und exegetische Zielrichtung der sog. Allegorie bei Paulus mit dem Hintergrund und der Verwendung bei Philo nicht wirklich zu vergleichen.<sup>62</sup> Bei Philo – gerade auch sichtbar in der Auslegung der Frauengestalten von Sara und Hagar – geht es um den bildungstheoretischen Hintergrund und Diskurs und ist wahrscheinlich vom Hintergrund des Alexandrinischen Schwerpunktes der enzyklischen Bildung her zu interpretieren; wahrscheinlich nun auch im Ausgreifen und sich Stellen dem aktuellen Diskurs in seinem aktuellen römischen Umfeld bei der Verfassung der *Expositio*.<sup>63</sup> Bei Paulus geht es auf der anderen Seite um eine aktuelle theologische und ekklesiologische Auseinandersetzung mit seinen Gegnern in Galatien in einer höchst kontrovers geführten Konfliktsituation.

**4.3** Was allerdings Paulus und Philo in diesem Zusammenhang verbindet, ist die grundlegende Benutzung der „Schrift“ und ihre Auslegungstradition und Auslegungsmöglichkeiten für die eigene Argumentation und theologische Basis. Bei Paulus zeigt sich das allein schon in der Verwendung von γέγραπται γάρ in Gal 4,22, einer ver-

<sup>60</sup> Vgl. z.B. die englischen Kommentare von Bruce (1982) 214.226; Vouga (1998), 113; Hays (2000), 299 oder Ben Witherington (2004) 321. Vgl. auch die doppelte Verwendung des Freiheitsbegriffs und des Verbs δουλεύειν in Gal 5,13.

<sup>61</sup> Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ... Vgl. den Hinweis hierzu bei Mußner z.St. 316, ohne dass er daraus wirklich Konsequenzen ziehen würde. Weiterhin die direkte Anrede in 4,21 (Λέγετέ μοι) und die (freundlichere) Anrede der Galater (mit ἀδελφοί = „Geschwister“) in 4,23 und das sich selber Einschließen unter die „Kinder der Freiheit/der Freien“ (οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρως [ähnlich betont das „wir“ in 5,1a!]; vgl. auch das Homoioteleuton in 4,30.31 mit τῆς ἐλευθέρως!)

<sup>62</sup> Vgl. allerdings die recht positive Charakterisierung Philos schon bei Euseb (h.e. 2,18,1): „Beredt in der Sprache und reich an Gedanken, kühn und hochstrebend in der Auslegung der göttlichen Bücher, verfasste Philo mannigfaltige und verschiedene Erklärungen der heiligen Schriften (Πολύς γε μὴν τῷ λόγῳ καὶ πλατὺς ταῖς διανοίαις, ὑψηλός τε ὢν καὶ μετέωρος ἐν ταῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς θεωρίας γεγεννημένος, ποικίλην καὶ πολύτροπον τῶν ἱερῶν λόγων πεποιήται τὴν ὑφήγησιν); vgl. insgesamt Runia, *Philo in Early Christian Literature*, passim.

<sup>63</sup> So der entscheidende Schwerpunkt der Forschungen von Niehoff; vgl. dies., *Philon*, passim.



trauten und geläufigen Einleitungsformel für die biblischen Basistexte;<sup>64</sup> mit der Episode der beiden Frauen Abrahams paraphrasiert er sozusagen die – wohl Lesenden und auch Gegnern bekannte (vgl. das mehrfache, „begründende“ γάρ 4,22.24.25.27 usw.) – biblische Vorgabe aus Gen 16 bzw. Gen 21. Ganz ähnlich geht ja auch Philo bei der Geschichte von Sara und Hagar in seinen Ausführungen zu Abrahams *Enkomium* bei der Totenklage um Sara in seiner *Expositio legis* – wie generell im Traktat – kaum auf den genauen Wortlaut ein, referiert in teils recht freier Weise den Inhalt und beschränkt sich in seiner Paraphrase auf die für ihn wesentlichen Schwerpunkte. Auch seinem Lesepublikum spricht er den Durchblick zu, den sie nun beim Verständnis der Geschichte zu bekommen haben.<sup>65</sup>

4.4 Der Gegensatz (vgl. das adversative δέ Gal 4,25 (bis).26.28 usw. und das mehrfache noch einmal steigende ἀλλά 4,29–30) zwischen κατὰ σάρκα und δι’ ἐπαγγελίας (und zunächst bei den Kindern nicht κατὰ πνεῦμα). Auch hierbei kann man sich die Struktur der Paulinischen Argumentation anhand eines Schemas zum Abschnitt über die beiden Frauengestalten – bzw. über die beiden διαθήκαι recht leicht vor Augen führen.<sup>66</sup>

Gal 4,22:	geboren κατὰ σάρκα	geboren δι’ ἐπαγγελίας
Gal 4,25:	ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ	ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ
Gal 4,29:	geboren κατὰ σάρκα (τότε)	geboren κατὰ πνεῦμα – heute (νῦν)!

In der Argumentation gegenüber den Galatern geht es Paulus ja um die angemessene Bestimmung der Jetztzeit und der Konsequenzen für das Leben als Christ/Christin. In der Gegenwart – nach dem Kommen Christi (vgl. Gal 4,4) – soll ja nun gerade das gelten, was Gal 3,26–28 postuliert hatte: die Einheit der Gemeindeglieder; die Aufhebung der ethnischen, sozialen und (nach der Herkunft) religiösen Unterschiede und Gegensätze; eben auch die Bedeutung des Gegensatzes von Freien und Sklaven; und damit vergleichbar die Standesunterschiede zwischen den beiden Frauen Sara und

<sup>64</sup> In der Regel als Einleitungsformel für wörtliche Schriftzitate verwendet; vgl. Röm 12,19; 14,11; 1 Kor 1,19; 3, 19 u.ö. Hier im Brief z.B. Gal 3,10.13; 4,27; vgl. auch die weitere Einleitung eines Schriftzitats in Gal 4,10.

<sup>65</sup> Vgl. die Bemerkung in der Einführung zu Abr (SAPERE), S. 9: Den Lesern wird der Eindruck vermittelt, sie gehörten bereits zum Kreis der Verständigen, die einer Unterweisung in die tieferen (sc. wohl auch allegorischen) Geheimnisse für würdig befunden werden ...“ Paulus erwartet ja eigentlich bei den Galatern auch in seinem Sinne ein vergleichbares Verständnis der Schrift im Sinne seiner entscheidenden Argumente!

<sup>66</sup> Vgl. Caneday, aaO., 64.

Hagar!<sup>67</sup> Der sicher spätere Römerbrief wird das in eschatologischer Perspektive so ausdrücken, dass es vor Gott (im Gericht) grundsätzlich kein „Ansehen der Person“ gibt (Röm 2,11: οὐ γὰρ ἐστὶν προσωποληψία παρὰ θεῶ).

**4.5** Ein letzter Hinweis<sup>68</sup> innerhalb dieser kleinen, unvollständigen Zusammenstellung bezieht sich auf die Verwendung der (irdischen und himmlischen) Stadt Jerusalem, die mit den beiden Frauengestalten ja in Verbindung gebracht wird (Gal 4,25f).<sup>69</sup> So wird Hagar mit dem Berg Sinai in Arabien gedeutet, Sara eschatologisch mit dem oberen, himmlischen Jerusalem.<sup>70</sup> Dabei wird mit dem Stichwort der „Mutter“ (μήτηρ) Gal 4,26 zum einen auf die – auch bei Philo deutlich wahrzunehmende<sup>71</sup> – Bedeutung der Eltern und Ehe der Ton gelegt; zum anderen die in der Antike allgemein besonders hoch eingeschätzte Wertstellung der Mutter überhaupt Bezug genommen. Außerdem ist die weibliche Konnotation von Städten eine breite biblische Tradition.<sup>72</sup>

Wie in der Einleitung angedeutet ist auch bei Paulus beides im Blick: die „freie“ Sklavin in seiner Ausrichtung auf das hin, was die Rechtfertigung und die Integration der Nichtjuden in die Verheißungen Gottes angeht und das Wissen um die traditionel-

<sup>67</sup> Natürlich weiß auch der Apostel darum, dass diese „neue Einheit und Gleichheit“ nicht ohne Mühe dem Evangelium gemäß zu gestalten ist – wie vor allem die Korrespondenz mit der Gemeinde in Korinth (aber auch der Philemonbrief) eindrücklich beweist! Zur grundsätzlichen Rolle von Sklavinnen in Frühen Christentum, was wir hier natürlich nicht weiter vertiefen können, vgl. den neuesten Vortrag von Bernadette J. Brooten, „Enslaved and Slaveholding Women in Early Christianity“, gehalten auf der (virtuellen) SNTS-Konferenz 2021 (vor allem ihre ausführliche Auslegung von Röm 16).

<sup>68</sup> Zur Bedeutung des Zitats von Jes 54,1 in Gal 4,27 vgl. Bar-Asher Siegal / Bar-Asher Siegal, „The Hebrew-Based Tradition“ oder auch di Mattei, „Paul’s Allegory“ und schon de Boer, „Paul’s Quotation“ oder Willitts, Isa 54,1 in Gal 4,24b–27 sowie auch Jobes, „Jerusalem“; s.o. Anm. 1).

<sup>69</sup> Die Beziehung zur „Jerusalem“ und die dortige christliche Gemeinde ist ja wohl auch ein Element der Kontroverse zwischen dem Apostel und seinen Gegnern; vgl. den o. gen. Aufsatz von Barclay (1987) 88 zu den Gegnern: „They had some links with the Jerusalem church and thought that Paul was an unreliable delegate of that church.“ Das könnte auch hinter der (bei Paulus auffällige) recht unvermittelte Verwendung des Verbes διώκω in diesem Zusammenhang (4,29) stecken (vgl. das auf die Gegenwart anspielende οὐτως καὶ νῦν); immerhin taucht diese Formulierung noch einmal am Ende des Briefes in christologischer Hinsicht auf (5,11; 6,12) und bei der Beschreibung seiner eigenen Vergangenheit (1,13.23; vgl. 1 Kor 15,9; Phil 3,6): entspricht vielleicht sein früheres, vor seiner Berufung, liegendes Verhältnis zur „Gemeinde Gottes“ (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) dem aktuellen Vorgehen seiner Gegner gegenüber den so grundlegend gefährdeten Gemeinde in Galatien? Hat das vielleicht auch seinen Bezug damit zur Sara-Hagar-Episode beeinflusst/begünstigt/erleichtert? Ähnlich auch schon Theodor Zahn in seinem Kommentar z.St. (1922), 243f (andere denken dabei eher an grundsätzliche Verfolgungssituationen von Juden gegenüber der Christen (und Paulus selbst), z.B. Rohde 204 oder Bruce 224; s. auch o. zur Wirkungsgeschichte von Gen 21,9 in jüdischen Quellen.

<sup>70</sup> Die etwas komplexe Textüberlieferung in V. 25 braucht uns dabei hier nicht weiter beschäftigen. Vgl. die Kommentare und Metzger, *Textual Commentary* 596.

<sup>71</sup> Auch oft im übertragenen Sinn; vgl. W. Michaelis ThWNT IV (942) S. 645. Zum Stichwort der μητρόπολις vgl. auch Pearce, „Mother-City“.

<sup>72</sup> Vgl. u.a. Schwemer, „Himmlische Stadt“.

le „Ständeordnung“,<sup>73</sup> von der er sich aber offensichtlich emanzipiert hat und – wie die Auseinandersetzung mit den Korinthern wohl zeigt (wenn auch die Auslegung exegetisch umstritten ist) – eine andere, „liberale“, tolerantere, angemessenere und eine, die sicher auch römischen Verhältnissen als eine verständlichere und akzeptablere „Ständeordnung“ entsprechen würde – aber das wäre noch einmal ein neues, weiteres Thema!

## LITERATUR

- Bakhos, Carol, *Ishmael on the Border. Rabbinic Portrayals of the First Arab*, Albany: State University of New York Press, 2006.
- Barclay, John M. G., „Mirror-Reading a Polemical Letter. Galatians as a Test Case,“ *JSNT* 31 (1987): 73–93.
- Bar-Asher Siegal, E. A.; M. Bar-Asher Siegal, „The Hebrew-Based Tradition in Galatians 4:21–31,“ *Early Christianity* 10 (2019): 404–431.
- Barr, James, *Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten*, München: Kaiser Verlag, 1967.
- Berger, Klaus, „Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von "Gegnern" in neutestamentlichen Texten,“ in: D. Lührmann, G. Strecker (Hg.), *Kirche. Festschrift G. Bornkamm*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1980, 373–400.
- Berger, Klaus; Carsten Colpe (Hg.). *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (NTD Textreihe Bd. 1)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 = Dies., *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghöz* (E. Szőnyi Hg.), Szeged: JATEPress, 2018.
- Betz, Hans Dieter, „The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians,“ *NTS* 21 (1974): 353–379.
- Birnbaum, Ellen, „Exegetical Building Blocks in Philo’s Interpretation of the Patriarchs,“ in P. Walters, *From Judaism to Christianity: Tradition and Transition*, Festschrift Th.H. Tobin, Leuven: Brill, 2010, 69–92.
- Boyarin, Daniel, „Was Paul an „Anti-Semite“? A Reading of Galatians 3–4,“ *Union Seminary Quarterly Review* 47:1–2 (1993): 47–80.
- Bruce, Frederick Fyvie, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC 2)*, Exeter: Paternoster Press, 1982.
- Büchsel, F., Art. ἀλληγορέω *ThWNT*, Bd. I (1933) 260–264.
- Caneday, A. B., „Covenant Lineage Allegorically Prefigured: „Which Things Are Written Allegorically“ [Galatians 4:21–31],“ *SBJT* 14,3 (2010): 50–77.
- de Boer, Martinus C., „Paul’s Quotation of Isaiah 54:1 in Galatians 4:27,“ *NTS* 50/3 (2004): 370–389.
- de Vries, Hent, „*Philosophia ancilla theologiae*: Allegory and ascension in Philo’s On Mating with the Preliminary Studies (*De congressu quaerendae eruditionis gratia*),“ Translated by

<sup>73</sup> Vgl. auch – aus einer anderen (feministischen) Perspektive die Ausführungen von Kartzow, „Towards an Intersectional Hermeneutics“.

- Ben-Levi, Jack. *The Bible and Critical Theory* 5,3 (2009) 41.1–41.19 (DOI: 10.2104/bc090041).
- di Mattei, Steven, “Paul’s Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21–31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics,” *NTS* 52 (2006): 102–122.
- Evans, Craig A., *Ancient Texts for New Testament Studies*. A Guide to the Background Literature, Hendrickson Publisher, Peabody Mass., 2005.
- Hays, Richard B., *Galatians: Introduction, Commentary, and Reflections* (NIB 11), Nashville, TN: Abingdon, 2000.
- Holtz, Gudrun, *Die Wichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes*, *WUNT* 377, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Jobs, Karen H., “Jerusalem, Our Mother: Metalepsis, and intertextuality in Galatians 4:21–31,” *WThJ* 55 (1993): 299–320.
- Kartzow, Marianne Bjelland, “Towards an Intersectional Hermeneutics: Constructing Meaning with and not of Galatians 3–4,” in: *Pauline Hermeneutics: Exploring the „Power of the Gospel“*; The Lutheran World Federation 2016/3, 85–97.
- Lanzinger, Daniel (Hg.), *Das Leben des Weisen*. Philo von Alexandria, De Abrahamo“ (SAPERE 36), Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Meiser, Martin, *Galater* (*Novum Testamentum Patristicum* 9), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York: United Bible Societies, (1971) 1975<sup>3</sup>.
- Miller, Troy A., “Surrogate, Slave and Deviant? The Figure of Hagar in Jewish Tradition and Paul (Galatians 4.21–31),” in: Craig A. Evans, H. Daniel Zacharias (ed.), *Early Christian Literature and Intertextuality*, Vol. 2: Exegetical Studies, London/New York: t & t clark, 138–154.
- Mußner, Franz, *Der Galaterbrief* (HThK 9), Freiburg i.Br.: Herder (1974) 5. erw. Aufl. 1988.
- Niehoff, Maren R., “Abraham in the Greek East. Faith, Circumcision and Covenant in Philo’s Allegorical Commentary and Paul’s Letter to the Galatians,” *StPhA* 32 (2020): 227–248.
- —, *Philon von Alexandria*. Eine intellektuelle Biographie, Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- Oertelt, Friderike, „Philon’s Frauenbild. Die Darstellung Saras und Hagar in De Abrahamo,“ in: *SAPERE* XXXVI, 233–252.
- Osten-Sacken, Peter von der, *Der Brief an die Gemeinden in Galatien* (*ThKNT* 9), Stuttgart: Kohlhammer 2019.
- Pearce, Sarah J. K., *The Land of the Body*. Studies in Philo’s Representation of Egypt (*WUNT* 208), Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- —, “Jerusalem as ‚Mother-City‘ in the Writings of Philo of Alexandria,” in: J.M.G. Barclay (ed.), *Negotiating Diaspora*. Jewish Strategies in the Roman Empire (*LSTS* 45), London/New York: Bloomsbury Publishing, 2004, 19–34.
- Rohde; Joachim, *Der Brief des Paulus an die Galater* (*ThHNT* 9), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- Runia; David T., *Philo in Early Christian Literature*. A Survey, Jewish traditions in Early Christian Literature 3, Mineapolis: Brill 1993.
- —, “The structure of Philo’s Allegorical Treatises” (1984), in: ders., *Exegesis and Philosophy*. *Studies on Philo of Alexandria* (*CStS* 323), Hampshire/Vermont: Variorum, 1990, 105–138.

- , “Further observations on the structure of Philo’s Allegorical Treatises” (1985), in: ders., *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Hampshire/Vermont: Variorum, 1990, 209–256.
- Schimanowski, Gottfried, „Religiöse Identität im Fokus: Selbstbeschreibungen und polemische Kontrastierung in Philos apologetischen Traktaten,“ in: Niclas Förster / J.C. de Vos (Hg.), *Juden und Nichtjuden unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n.Chr. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, Bd. 10)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 141–153.
- Schwemer, Anna Maria, „Himmliche Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4:26 und Phil 3:20),“ in: Martin Hengel u.a. [Hg.], *La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 195–243.
- Siegert, Folker, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.
- Tervantoko, Hanna; Elisa Uusimäki, “Sarah the Princess: Tracing the Hellenistic Afterlife of a Pentateuchal Female Figure,” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 32, no. 2 (2018): 271–290.
- Tilly, Michael; Ulrich Mell, *Gegenspieler. Zur Auseinandersetzung mit dem Gegner in frühjüdischer und urchristlicher Literatur, WUNT 428*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Vouga, François, *An die Galater (HNT 10)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Wander, Bernd, „Die sogenannten ‚Gegner‘ im Galaterbrief,“ in: Volker A. Lehnert, Ulrich Rüsen-Weinhold (Hg.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 27)*, Festschrift K. Haacker, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, 53–70.
- Willitts, Joel, “Isa 54:1 in Gal 4:24b–27: Reading Genesis in Light of Isaiah,” *ZNW* 96/1–2 (2005): 188–210.
- Witherington, Ben III, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul’s Letter to the Galatians*, Edinburgh: Eerdmans Publishing, 1998.
- Zahn, Theodor, *Der Brief des Paulus an die Galater (KNT 9)*, Leipzig/Erlangen: Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1922<sup>3</sup>.
- Zeller, Dieter, *Studien zu Philo und Paulus, BBB 165*, Stuttgart: Bonn University Press, 2011.



Thomas SCHUMACHER

**PLURALITY IN EARLY CHRISTIANITY?  
THE RELEVANCE OF RELIGIOUS SOCIOLOGICAL DIFFERENTIATIONS  
FOR THE QUESTION OF THE OPPONENTS IN GALATIANS**

---

For the interpretation of the Letter to the Galatians, the question of the opponents who stand in the background of this letter and whose identification is connected with various hermeneutical problems plays an important role. In New Testament research, the majority opinion assumes that these opponents are Jewish or Jewish-Christian preachers who want to persuade the Gentile Galatians to adopt the Jewish law and rules of the Torah. Based on text-critical observations, however, this article develops the thesis that the Galatian opponents are Judaizing Gentile Christians who make a striking category error in their interpretation of the Torah. In the Letter to the Galatians, Paul reacts argumentatively to this misjudgement and comments on the aforementioned problems from an internal Jewish perspective. This interpretation implies consequences for the evaluation of the relationship between Judaism and Christianity in the early phase of Christian history and for questions concerning the so-called “parting of the ways”.

**I. THEMATIC INTRODUCTION**

When it comes to interpreting Pauline theology, special importance is given to the Epistle to the Galatians, above all because its statements on the theology of justification place it in a clear proximity to the Epistle to the Romans. It is true that the latter is much more sober in terms of its wording and argumentation, for Paul here turns to an assembly hitherto unknown to him personally in order to present his theology in written form and to prepare his visit there. Therefore, this letter has sometimes been called Paul’s legacy and testament.<sup>1</sup> In contrast, the Letter to the Galatians seems almost like its passionate, combative counterpart, which is already reflected in the striking feature that its author refrains from a thanksgiving as well as

---

<sup>1</sup> Cf. for example the chapter heading “Der Römerbrief als Testament des Paulus” in Becker, Paulus, 351, or also the translation of Stendahl, Account, whose German translation has the title “Das Vermächtnis des Paulus”.

from individual greetings and thus deviates distinctively from the communicative conventions of the ancient letter structure.<sup>2</sup> On the level of content, this brusque style of communication corresponds with Paul's astonishment that the assemblies in Galatia, which stem from his own preaching there, seem to have turned away quite clearly from the soteriological beliefs of their founder. For obviously the theological impulses of Christian missionaries who had come to the Galatian assemblies after Paul's departure had had such a strong effect on them that they – despite their own Gentile Christian background – seemed quite ready to follow the demand to adopt Jewish practices. And it is precisely in this communicative setting that Paul articulates his basic theological convictions concerning justification in order to clarify his theology and its implications for the soteriological reorientation that is at issue in Galatia. Thus, the context in which Paul writes the Letter to the Galatians was quite different from that of the Letter to the Romans. On the other hand, there are clear parallels in content and theology, which is why the much shorter combatant letter to Asia Minor was rightly called the “little Letter to the Romans”.

The most striking similarities in content can undoubtedly be found in the πίστις- and νόμος-statements, which brings the justification-theological key passages in Rom 3:21–31 and Gal 2:15–21 into clear proximity to each other. But while in the Letter to the Romans the corresponding passages form the opening of a larger argumentative line that extends at least to the end of chapter 8, and presumably even up to and including chapter 11, in the Letter to the Galatians the aforementioned biographical passage marks the conclusion of what Hans-Dieter Betz called the “narratio”<sup>3</sup> (Gal 1:11–2:15) and thus receives a strong emphasis within the letter structure.

## 2. THE PLURALITY OF EARLY CHRISTIANITY IN THE LETTER TO THE ROMANS

With regard to the question of plurality, already the explicit mention of Jews and non-Jews as addressees of the gospel – in contrast to Galatians, Paul uses the term Ἕλληνας here and does not speak of ἔθνη – is striking in the theme verses of this letter (Rom 1:16–17), with the first-named group, i.e. the Jews, being conceded a primacy (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλλησι). And this differentiation seems to persist even after the

<sup>2</sup> Cf. for example Brown, Introduction, 468.471.

<sup>3</sup> Cf. Betz, Galatians, esp. 57–112. In the present contribution, the *narratio* is assumed to begin already in Gal 1:11 and, as a result of the close connection between Gal 1:11–2:14 and Gal 2:15–21, its end is seen only in Gal 2:21. As far as the beginning of the biographical part is concerned, the opening function of the formulation γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί in Gal 1:11 has to be taken into account, and with regard to the conclusion, it should be pointed out on the one hand that Gal 2:14 and Gal 2:15–16 both belong to the speech addressed to Peter and that, moreover, in Gal 2:19 ἐγὼ γάρ marks a clear caesura, which is why Gal 2:19–21 probably represents the conclusion of the entire *narratio* rather than only that of Paul's speech. Cf. Schumacher, Entstehung, 369–370.



acceptance of the gospel.<sup>4</sup> At any rate, the olive tree parable in Rom 11:16b–24 points in this direction, for here we find the remarkable linguistic feature that Paul uses the noun “branches” (κλάδοι), as it were, like a title of honour and only with regard to Jews, while for Gentile Christians he employs the somewhat cumbersome phrase “you, being a wild olive tree” (σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν).<sup>5</sup> Despite the faith in Christ that unites Jews believing in Jesus and Gentile Christians, the two groups are clearly distinguished from each other conceptually. The impression arises that the Jewish identity continues to exist even after the turning towards Christ, whereas for Gentiles the entering into a Christ-relation seems to be clearly conceived in the category of a conversion. The striking fact that Paul qualifies the turning of Jews to Jesus Christ as ἐπίγνωσις, i.e. a further, additional knowledge, points in this direction: The Christ relationship is obviously not interpreted as a rupture with the previous Jewish identity.<sup>6</sup> The process of a Gentile turning to Christ, on the other hand, is clearly understood by Paul as a caesura and break with the respective past religious convictions.

The formulation in Rom 10:4, according to which Christ is τέλος νόμου, does not speak against this assumption, either: In the history of interpretation, this phrase has repeatedly been understood in such a way that the law as the identity marker of Judaism came to an end with Christ,<sup>7</sup> but as the semantic spectrum of τέλος<sup>8</sup> and also the more recent interpretation of this passage testify, this interpretation is by no means compelling; in any case, it would be difficult to reconcile it with the positive statements on the law in Rom 7 and with Rom 3:21, according to which the πίστις-relation to Christ “establishes law” (νόμον ἱσχύνομεν). It would therefore be clearly more adequate to translate τέλος not with “end” but with “goal” or “highest form” of law.<sup>9</sup>

It remains to be noted that Paul clearly distinguishes between the salvation-historical status of Jews and Gentiles or Jewish Christians and Gentile Christians in the Letter to the Romans and thus assumes an internal Christian plurality. This is also supported by a detail from the greeting list in Rom 16:4, which mentions the gratitude of the “assemblies from the nations” (αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν) towards Priska and Aquila

<sup>4</sup> Cf. in this context also the differentiation between διὰ πίστεως and ἐκ πίστεως in Rom 3:30 (εἶπερ εἰς ὃ θεὸς ὁ δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως), which is probably less a mere linguistic variance than a group-specific distinction and insofar also relevant in terms of content; cf. Schumacher, *Entstehung*, 361–362.

<sup>5</sup> Cf. Schumacher, *Gott*, esp. 250–262.

<sup>6</sup> Cf. Baumert, Ἐπίγνωσις; Seewann, *Zu-Erkenntnis*; Schumacher, *Gott*, esp. 271–272.

<sup>7</sup> Cf. for example the translation of Rom 10:4 in the King James Version.

<sup>8</sup> Cf. e.g. Liddell/Scott/Jones, *Lexicon*, s.v. τέλος.

<sup>9</sup> Cf. Riermeier, *Stufe*.

– a phrase, whose analogy to the “assembly from circumcision” (ἐκκλησία ἐκ περιτομῆς) is obvious and again reveals the aforementioned internal Christian plurality.<sup>10</sup>

These brief observations on the text highlight a terminological problem that can repeatedly be found in the classical exegesis of Paul. With regard to early Christianity, it has become customary to speak of “Jewish Christians” and “Gentile Christians”, which implies a parallelism of the respective entry into the relationship with Christ and at the same time an ecclesiological homogeneity. However, against the background of the considerations made so far, it would be much more appropriate to speak of “Jews believing in Christ” and “Gentile Christians” and thus to express the outlined difference or plurality within early Christianity terminologically.

### 3. DEVIATIONS IN THE LETTER TO THE GALATIANS

In comparison to the Letter to the Romans, there appear to be some striking differences in the Letter to the Galatians. First of all, there are the biographical remarks in which Paul refers to the so-called “Antiochian incident” (Gal 2:11–21). He mentions the fellowship that existed in the Christian community of Antioch between the two branches of early Christianity, Jews believing in Christ and Gentile Christians, in order to then criticise Peter’s behaviour that broke up the community. The latter had apparently left Jerusalem – possibly due to the harassment and persecution under Herod Agrippa I, as recorded in Acts (Acts 12) – and joined the assembly of Antioch. He thus belonged to the Jewish wing of the Christian church there and apparently took part in its communal life without reservations, which included, among other things, meal community with Gentile Christians. But when visitors from the environment of James,<sup>11</sup> i.e. from a decidedly Jewish milieu, came to Antioch, Peter suspended the existing meal community because of the fear of misunderstandings from the Jewish side – with this, however, he sent a highly misleading signal to the Gentile Christian branch of the Antiochian assembly. For in doing so, he indirectly called into question the justification of the Gentile Christians, i.e. their acceptance by God, which was the prerequisite for the respective community. And this behaviour seems to have had a

<sup>10</sup> Cf. in this context also the two personifications of “Gentile” and “Jewish Church”, which can be found on the inner entrance wall of the Basilica of Santa Sabina on the Aventine in Rome, and where the inscriptions “ekklesia ex gentibus” and “ekklesia ex circumcisione” allow for a corresponding identification.

<sup>11</sup> It is text-critically uncertain whether this was an individual or a delegation; Papyrus 46, and thus the oldest tradition, together with some textual witnesses of the Latin tradition, speaks of τινός, but the majority of manuscripts use the plural (τινάς).

strong social impact, because other Jews believing in Christ (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι)<sup>12</sup> obviously followed Peter's example. And it was precisely in this situation that Paul confronted Peter, advocating the concerns of Gentile Christians and defending their soteriological status as being justified by God.

For the question raised in this paper, it is of utter importance to notice that, according to the common interpretation of the Antiochian incident, such a kind of community between Jews believing in Christ and Gentile Christians implied, for the Jews, a turning away from the Jewish way of life. In modern terminology, one would therefore have to speak of a "conversion". This is particularly clear – if one follows the majority interpretation of this passage – in Gal 2:14. Paul here identifies the fact that Peter lived within the Antiochian community in a "Gentile" and no longer in a "Jewish way" (ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς) as the basis of the community with the Gentile Christians. Thus, Christian unity, which finds its expression in the meal community, would be equivalent for Jews to a break with their own Jewish identity, it would, as Hans-Dieter Betz puts it, imply a "total emancipation from Judaism".<sup>13</sup> And any questioning of this community would mean that "the Jewish Christians [...] reversed their emancipation from Judaism".<sup>14</sup>

The statements of Gal 2:15–16 also seem to follow this line of thought. For when in verse 15 it is formulated from a Jewish perspective that "we ourselves are Jews by birth and not Gentile sinners" and this statement is then read in opposition to verse 16, i.e. that "yet we know that a person is not justified by works of the law but through faith in Jesus Christ", then Jewish identity and faith in Christ seem to be diametrically opposed to each other. The statement of Gal 2:15–16 seems to contrast two opposing ways of salvation, namely the Jewish one, which is characterised by Torah observance, and the Christian one, whose specific feature is faith in Christ. The adversative δέ at the beginning of verse 16 (εἰδότες δὲ ὅτι) would thus mark the break between Judaism and Christianity or emphasise the conversional aspect. With regard to the argumentative structure of Gal 2:15–16, Heinrich Schlier consequently states: "Accordingly, what Paul and the other Jewish Christians now know is the fact that the righteousness of God does not assert itself at all in deeds, not even in the deeds demanded by God. This is a knowledge that presupposes a complete break with Judaism."<sup>15</sup>

<sup>12</sup> With regard to the further considerations, it should be pointed out here that Paul refers to these Jews believing in Christ as Ἰουδαῖοι; cf. in this regard also the variant Ἰουδαῖοι ὄντες attested by Papyrus 46 for Gal 2:15, which there refers equally to Paul and Peter.

<sup>13</sup> Betz, Galatians, 112.

<sup>14</sup> Betz, Galatians, 112.

<sup>15</sup> Schlier, Galater, 92.

These few observations already make it clear that, according to the traditional interpretation, the Pauline argumentation in Galatians differs significantly from the Letter to the Romans in that it gives the impression of a uniform Christianity, which makes the break with the respective religious origin, be it Jewish or Gentile, a condition for Jews and Gentiles alike. With regard to the Letter to the Galatians, it would be appropriate to speak of “Gentile Christians” and “Jewish Christians”. But this finding is not only irritating because it would imply a striking difference in Paul’s view of early Christianity and its internal structure, despite the clear theological proximity between the Letter to the Romans and the Letter to the Galatians, but also because this specific position of the Letter to the Galatians would have to be evaluated as singular within the framework of Pauline theology.<sup>16</sup>

#### 4. CONSEQUENCES FOR THE QUESTION OF THE OPPONENTS

Despite these difficulties, which will be discussed in more detail later, it must be said that the conversion thesis, according to which Jews who believe in Christ break with their Jewish identity, plays a central role for the identification of the Galatian opponents. In the following, we will take a closer look at this connection.

When it comes to evaluating the theological profile of the Letter to the Galatians, a look at the commentary literature makes it clear that there is a close connection between the theological explanations and argumentative lines on the one hand and the concrete occasion for this letter on the other. As can be seen from Paul’s explanations, Christian preachers who had come to the Galatian assemblies seem to have propagated a theological opinion that demanded an orientation towards Jewish law from the Gentile Christian Galatians; specifically, the demand for circumcision for the male members of the assembly as well as the fundamental observance of dietary rules and a life according to the Jewish calendar seem to have had priority. Here, the Galatian preachers clearly distinguish themselves – whether consciously or not – from the basic theological conviction of Paul, who during his stay in Galatia answered the question of the adoption of Jewish life and practices or even conversion to Judaism for Gentile Christians in the negative. The fact that preachers in Galatia apparently more or less successfully propagate a theology that differs from Paul’s does not only prompt Paul to write his letter, but also leads to a deepening of his theology.

It is quite difficult to specify the theological profile of these opponents, because only in a few places Paul refers directly to their theological positions (Gal 1:6–9; 3:1–5;

---

<sup>16</sup> Cf. also the Letter to the Ephesians, in which the Gentile Christians are considered “members of the household” (συμπολίται) of the “saints” – ἄγιοι is used there with regard to Jews. Thus, both groups are terminologically very clearly distinguished from each other according to this Pauline tradition.

4:16–20; 5:7–12; 6:12–14).<sup>17</sup> The much larger part of the letter is made up of theological and biographical explanations, which are naturally focussed on the question of the opponents, but without becoming too specific. In the exegetical discussion of the corresponding sections of the letter, this often leads to a kind of mirror reading, i.e. an assessment of the opponents' profile on the basis of circumstantial evidence from the entire text of the letter. Repeatedly, the problems of this procedure have been pointed out, but no matter how great the discomfort in carrying out such a mirror reading may be, in the end every attempt to answer the question of the opponents has to rely on this methodical procedure.<sup>18</sup>

Now, the already mentioned passage, which focuses on the Antiochian incident, is of particular importance for every attempt at identification of the opponents. For since Gal 2:11–21 not only represents the conclusion of the biographical part, the *narratio*, but also forms the narrative climax of the entire first part of the Letter to the Galatians (1:11–2:21), this passage is also of great importance for the identification of the opponents.<sup>19</sup> However, if we consider that Paul, according to the classical interpretation, regards a break with the Jewish identity and a turning away from a lifestyle according to the traditions of Judaism as a prerequisite for the unity of the Christian community, the application to the question of the opponents should be obvious: It seems evident, on the basis of this classical assumption, to identify Paul's opponents as Jews believing in Christ who had a view on the constitution of a common Christian identity which differed fundamentally from Paul's own. With regard to Gentile Christians, they did not consider their justification, but rather an orientation towards Judaism or ultimately the affiliation to it as a prerequisite for the unity of the Christian community.

## 5. CRITICAL ENQUIRIES TO THIS ASSESSMENT

But this finding now rises questions in several respects, and not only because of the already mentioned differences to the Letter to the Romans and the corresponding religious-sociological particularities.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> For the identification of the opponents, cf. exemplarily Söding, *Gegner*; Oberlinner, *Evangelium*; Wander, *Gegner*; Bachmann, *Opponenten*.

<sup>18</sup> On this discussion, cf. e.g. Lyons, *Autobiography*, esp. 105–112; Barclay, *Mirror-Reading*; Gamenta, *Maternity*; Hardin, *Galatians*.

<sup>19</sup> In this points at least the parallelism that connects the pressure exerted by Peter on the Antiochian Gentile Christians with the demands of the Galatian preachers to the Gentile Christian Galatians, for by using the verb ἀναγκάζω in Gal 2:14 as well as in Gal 6:12, both passages enter into a direct connection with each other.

<sup>20</sup> For the following, cf. also Baumert, Trauen; Schumacher, *Entstehung*, esp. 367–446; Schumacher, *Juden*.

First of all, it should be pointed out that both the traditional interpretation of Paul's position, as outlined with reference to Gal 2:14 as well as Gal 2:15–16, and the Galatian preachers' demand for a Torah-like life of Gentile Christians attach a soteriological dimension to the Jewish law, i.e. they consider its obedience as a way to justification. In both cases, it seems as if the faith in Christ and the obedience to the Torah are juxtaposed as two contrary, mutually exclusive ways of salvation: the Jewish way, which is based on the Law, and the Christian way, which propagates justification by grace. Theological discourses dating back to the time of the Reformation can be discerned in the background of such assessments, which portray Judaism as a religion of self-redemption, of righteousness by works, which is contrasted with the Christian message of a gracious salvation of the sinner. Such classifications may correspond to some Reformation theological concerns and are possibly understandable against this background – but they hardly amount to an appropriate evaluation of Judaism.

In the wake of Ed P. Sanders, recent Pauline research has repeatedly pointed this out, so that it can long since be considered the majority opinion that the specific “function” of the Torah in Judaism can hardly be adequately expressed with the narrative of “righteousness by works”.<sup>21</sup> For the function of the law is not to constitute the relationship to God, but rather the Torah is assigned to the covenant in such a way that it reveals a violation of the covenant relationship and therefore assumes a protective, concretising and helping function with regard to the covenant. The law and its compliance thus never have the function of justifying the sinner and granting him forgiveness of sins, but are the expression of an already existing relationship with God. If, therefore, in the Letter to the Galatians, a sin-forgiving function were attributed to the Torah, then this could not be adequately assessed as an expression of a Jewish perspective.

In addition to this problem, there are other conspicuous features, especially with regard to the handwritten textual tradition. First of all, this concerns the question of the textual constitution and specifically the statement of Gal 2:14, i.e. the passage which, following the classical interpretation, addresses the idea of a break with Judaism. According to the textual constitution of the *Novum Testamentum Graece*, Paul says to Peter that he no longer lives in a Jewish way as a result of his community with Gentile Christians (οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς), that he thus performed a total emancipation from Judaism. Remarkably, however, this “conversion element”, i.e. οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, is missing in the oldest manuscript tradition: Papyrus 46 and some other textual witnesses<sup>22</sup> only mention Peter living in a “Gentile Christian way” (ἔθνικῶς

<sup>21</sup> Cf. esp. Sanders, *Judaism*, 419–428, and Sanders, *Law*. On the contemporary debate, cf. Barclay, *Paul*, esp. 191–192; Ehrensperger, *Perspektive*; Nanos/Zetterholm, *Paul*.

<sup>22</sup> Among the listed manuscripts, special mention should be made of the minuscule manuscript 1881, whose textual value is generally considered to be high.

ζῆς).<sup>23</sup> According to this shorter reading, i.e.: εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν, Paul would formulate the question in Gal 2:14: “If you, as a Jew, live in a Gentile way, why do you urge Gentile Christians to adopt Jewish ways?”

For the interpretation of verse 14, it must now be considered that ἔθνικῶς ζῆς and ἰουδαΐζειν function as semantic opposites and are thus related to each other. As far as the semantics of ἰουδαΐζειν are concerned, this verb, as Dieter Sänger has convincingly pointed out, never refers to a lifestyle practised by Jews themselves, but rather to an imitation of Jewish life by non-Jews.<sup>24</sup> In this respect, ἰουδαΐζειν brings into play an aspect that is almost opposite to Ἰουδαϊσμός (Gal 2:13.14), because while the noun Ἰουδαϊσμός unquestionably refers to Jews, this does not apply to the verb ἰουδαΐζειν. And this in turn means, against the background of the complementary parallelism of the two expressions, that the expression ἔθνικῶς ζῆς referring to Peter is in no way equivalent to a break with Judaism, but at best reveals a lifestyle characterised by an alignment with Gentile Christian customs.

But also the syntactical structure of Gal 2:15–16 is by no means clear from a text-critical point of view. Verse 15 and verse 16 are often read as opposites in terms of content, with verse 15 being formulated from a Jewish perspective and verse 16 from a Christian perspective: “We are Jews by birth” versus “but now we know that justification is not founded in works of the law but in faith”. But this argumentative juxtaposition of the two verses is by no means compelling, for the adversative δέ required for this is text-critically so uncertain that, although it did find its way into the main text in the Nestle-Aland Greek text edition, it is placed there in square brackets. It is missing in the textual tradition of Papyrus 46, the Codex Vaticanus and even the majority text does not transmit it. This text-critical uncertainty, however, raises the question of whether Gal 2:15–16 might not be a single, albeit long, sentence period. This variant is often excluded in the commentary literature because a corresponding *participium coniunctum* – for example ὄντες or something similar – is missing in verse 15, which would stand in parallel to the participle εἰδότες in verse 16.<sup>25</sup> But since the form ὄντες is even handed down by Papyrus 46 – unfortunately, a corresponding reference is missing in the text-critical apparatus of Nestle-Aland –, this possibility should not be ruled out too hastily for the reasons mentioned. These two text-critical observations would allow the conclusion that for Paul – and Peter would be explicitly included in this perspective – Jewish identity and faith in Christ would not be mutu-

<sup>23</sup> The adverb ἔθνικῶς here certainly does not refer to a fundamentally “pagan” but rather a Gentile Christian lifestyle.

<sup>24</sup> Cf. Sänger, Ἰουδαϊσμός, esp. 161–166.

<sup>25</sup> Cf. Oepke, Galater, 90; Eckstein, Verheißung, 6.

ally exclusive. Then, however, the statement would be made here that the “knowledge” (εἰδότες) spoken of in Gal 2:16 – i.e. the knowledge that the justification of the sinner cannot spring from the observance of the Torah – is familiar to every Jew: “We, Jews by birth, [...] know that man is not justified by works of the law [...].” And according to Papyrus 46, Paul would also emphasise that he continues to regard himself and also Peter as Jews (Ἰουδαῖοι ὄντες). Consequently, there could hardly be any question of a “complete emancipation [...] from Judaism” or a conversion to Christianity.

## 6. CONSEQUENCES FOR THE IDENTIFICATION OF THE GALATIAN OPPONENTS

But what do these considerations imply with regard to the question of the Galatian opponents? If one follows what has been said so far, then the assumption of a “conversion” of Jews to a homogeneous Christianity with mainly Gentile Christian character seems more than questionable. Rather, the difference between Jews believing in Christ and Gentile Christians, which is also clearly recognisable elsewhere in the Pauline tradition, would remain a basic signature in the Letter to the Galatians, too. This, however, also shifts the answer to the question of the opponents: for if one considers that in Gal 2:15–16 the Jewish conviction is formulated that the Torah has no soteriological relevance, then this hardly suggests Jewish missionaries.

And this impression again leads to a text-critical question in the context of that passage in which Paul directly refers to the opponents (Gal 6:11–16). In Gal 6:13, at least according to the *Novum Testamentum Graece*, they are called οἱ περιτεμνόμενοι, “circumcised”, which unquestionably suggests Jews or Jews believing in Christ. This statement is of special importance for identifying the Galatian opponents, but here too, as already indicated, the manuscript findings are by no means unambiguous. For in – once again – Papyrus 46, in the Codex Vaticanus as well as in some other majuscule and minuscule manuscripts, the past participle περιτετημένοι is handed down instead of a present participle.<sup>26</sup> The past participle can be understood either as a medium or as a passive. If we assume the latter, then the text is about those “who have been circumcised”, which would also make us think of Jews or Jewish Christians. But this use of οἱ περιτετημένοι as designating Jews or Judaism as a whole would be decidedly unusual, indeed, it would be the only passage in the entire New Testament in which a form of the verb περιτέμνω would be used in such a sense. Thus, had Paul

<sup>26</sup> In the current 28<sup>th</sup> text edition of the *Novum Testamentum Graece*, the following Greek textual witnesses are cited in the apparatus: P46, B, L, Ψ, 6, 365, 614, 630, 1175; by means of the indication *pm* (“permulti”, i.e. “very many”), reference is additionally made to the wide attestation of this variant. Apart from that, there is also a reference to the Old Latin (b, d, r), Coptic (sa?, bo) and patristic (Ambst) evidence for this text variant. In the text edition by Robinson/Pierpont, which aims at representing the variants transmitted by the majority of manuscripts, περιτετημένοι is even included in the main text.



wanted to express this thought, it would have been much more likely for him to use the rather common nominal form περιτομή or the phrase οἱ ἐκ περιτομῆς. This makes a passive interpretation of the variant περιτετυμημένοι quite improbable, which is why the medial interpretation is more likely to come into question for this reading.

Then, however, οἱ περιτετυμημένοι would refer to those “who had themselves circumcised”, which suggests people who made a conscious decision for circumcision. However, this hardly applies to the Jews who were usually circumcised in early childhood, but rather suggests Gentile Christians who felt compelled to take such a step as a result of their orientation towards Judaism. This group could best be qualified as “Judaising Gentile Christians”.

Such an identification of the opponents would now fit extremely well with the previous considerations on Gal 2:14 and Gal 2:15–16. For the said passages now appear as a correction of a misguided and highly “un-Jewish” Torah reception. For when the Galatian opponents demand circumcision along with other Jewish practices, they seem to have considered this a soteriologically relevant step – contrary to Jewish tradition. And it is precisely this category error that Paul would draw attention to at the end of the *narratio* when he formulates from the perspective of Jews believing in Christ: “We, as native Jews, know that one does not obtain forgiveness of sins through the Torah.” The argumentative focus of the biographical part in the Letter to the Galatians would thus lie on the fact that Paul, on the one hand, characterises himself as a profound connoisseur of Judaism, who, as a result of his relationship with Christ, at the same time is familiar with the perspective of Jews believing in Christ, and that, on the other hand, as a result of his missionary mandate to the nations (ἔθνη), he also claims to be well acquainted with the theological questions of Gentile Christians, which not infrequently arise from their relationship with Judaism or Jews believing in Christ. And from this position he would criticise and correct the Galatian opponents’ misguided perspective on the Jewish law and the category error that goes with it. If one follows these considerations, which are only briefly sketched here, far-reaching implications arise for the overall interpretation of the Letter to the Galatians, which, however, cannot be further explored here.<sup>27</sup>

## 7. CONCLUSION

As the preceding considerations should have made clear, the text-critical variants are of great importance for the identification of the Galatian opponents. What is striking is that Papyrus 46 presents a consistent overall picture which, with regard to the question of the opponents, strongly suggests Judaising Gentile Christians rather than

---

<sup>27</sup> Cf. Schumacher, *Juden*.

Jewish Christians. What consequences does this imply for the textual constitution of the Letter to the Galatians? First of all, it should be pointed out that Papyrus 46 is the oldest and unquestionably the most valuable textual witness of the Letter to the Galatians. And in addition to this external criterion, there is also an internal one, since with regard to the origin of the manuscript variants or, respectively, their dependence on each other, the text variants of Papyrus 46 can hardly be plausibilised as secondary. If, however, an inner-Christian plurality, consisting of Jews believing in Christ and Gentile Christians, marks this manuscript and the related manuscript tradition, then the early Christian developments, as reflected in the parting of the ways debate – i.e. an increasing marginalisation of the Jewish branch and a development towards a homogeneous Christianity with mainly Gentile Christian character – can make the corresponding text variants understandable as secondary. In any case, a contrary explanation is unlikely to prove convincing, as the repeatedly given reference to possible copying errors illustrates. These observations can also be regarded as a text-critical argument – referring to the entire manuscript perceived synchronously here – for the correctness of the identification of the Galatian opponents proposed in the preceding considerations.

#### ABSTRACT

Für die Bewertung des Galaterbriefs spielt die Frage nach den Gegnern, die im Hintergrund dieses Schreibens stehen und deren Identifizierung mit verschiedenen hermeneutischen Problemen verbunden ist, eine gewichtige Rolle. In der neutestamentlichen Forschung wird mehrheitlich angenommen, dass es sich bei diesen Fremdmissionaren um jüdische bzw. judenchristliche Verkündiger handelt, welche die heidnischen Galater zu einer Orientierung am jüdischen Gesetz und zur Übernahme von Vorschriften der Tora bewegen wollen. Basierend auf textkritischen Beobachtungen entwickelt dieser Beitrag jedoch die These, dass es sich bei den galatischen Gegnern um judaisierende Heidenchristen handelt, denen hinsichtlich ihrer Tora-Deutung ein markanter Kategorienfehler unterläuft. Genau diese Fehleinschätzung macht Paulus zum argumentativen Angelpunkt seiner Ausführungen im Galaterbrief und nimmt zu den besagten Problemen aus einer binnenjüdischen Perspektive Stellung. Von diesen Überlegungen hängen grundsätzliche Aspekte der Bewertung von Judentum und Christentum in der Frühphase der Christentumsgeschichte ab sowie Fragen zum sogenannten „Parting of the ways“.

Keywords: Galatians, Opponents, Parting of the Ways, Jewish and Gentile Christians, Jewish-Christian relationship, Papyrus 46

## LITERATURE

- Bachmann, Michael, Die „Opponenten“ des Paulus im (heilsgeschichtlich profilierten) Galaterbrief. Alte und neue Zugänge, in: *ZNW* 112 (2021), 145–179.
- Baumert, Norbert, Ἐπίγνωσις bei Paulus. „Eifer der Juden“ – ohne „Erkenntnis“?, in: Norbert Baumert (ed.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“* (FB 122), Würzburg 2010, 408–420.
- Baumert, Norbert, *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und die Philipper* (Paulus neu gelesen), Würzburg 2009.
- Barclay, John M. G., Paul, Judaism, and the Jewish People, in: Stephen Westerholm (ed.), *The Blackwell Companion to Paul*, Chichester 2011, 188–201.
- Barclay, John M. G., Mirror-Reading a Polemical Letter. Galatians as a Test Case, in: *JSNT* 31 (1987), 73–93.
- Becker, Jürgen, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989.
- Betz, Hans Dieter, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia 1979.
- Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*, New York et al. 1997.
- Eckstein, Hans-Joachim, *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7* (WUNTI 86), Tübingen 1996.
- Ehrensperger, Kathy, Die ‚Paul within Judaism‘-Perspektive. Eine Übersicht, in: *EvT* 80 (2020), 455–464.
- Gaventa, Beverly Roberts, The Maternity of Paul. An Exegetical Study of Galatians 4:19, in: Richard T. Fortna/Beverly Roberts Gaventa (ed.), *The Conversation Continues. Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville 1990, 189–201.
- Hardin, Justin K., Galatians 1–2 Without a Mirror. Reflections on Paul's Conflict with the Agitators, in: *TynB* 65 (2014), 275–303.
- Liddell, Henry George/Robert Scott/Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement, Oxford <sup>9</sup>1996.
- Lyons, George, *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding* (SBLDS 73), Atlanta 1985.
- Nanos, Mark D./Magnus Zetterholm (ed.), *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis 2015.
- Oberlinner, Lorenz, „Kein anderes Evangelium!“ Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen „Gegnern“ am Beispiel des Galaterbriefes, in: Cornelius Mayer/Karlheinz Müller/Gerhard Schmalenberg (ed.), *Nach den Anfängen fragen* (in honor to Gerhard Dautzenberg), Gießen 1994.
- Oepke, Albrecht, *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Berlin <sup>4</sup>1979.
- Riermeier, Hans-Peter, ‚Höchste Stufe‘ von Gesetz ist Christus. Beobachtungen zur Semantik von τέλος (Röm 10,4), in: Norbert Baumert (ed.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“* (FB 122), Würzburg 2010, 385–398.
- Robinson, Maurice A./William G. Pierpont (ed.), *The New Testament in the original Greek. Byzantine textform*, Southborough, Massachusetts 2005.
- Sanders, Ed Parish, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis 1977.

- Sanders, Ed Parish, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983.
- Sänger, Dieter, Ἰουδαϊσμός – ἰουδαΐζειν – ἰουδαϊκῶς. Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13f. und 2,14, in: *ZNW* 108 (2017), 150–185.
- Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen <sup>5</sup>1971.
- Schumacher, Thomas, „Gott hat sein Volk nicht verstoßen!“ (Röm 11,2). Anmerkungen zu den Substitutionsmotiven in Röm 9–11, in: Stefan Schreiber/Thomas Schumacher (ed.), *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate*, Freiburg 2015, 232–277.
- Schumacher, Thomas, Juden oder Nichtjuden, das ist hier die Frage. Zur Identifizierung der Gegner im Galaterbrief, in: *ZNW* 113 (2022), 69–98.
- Schumacher, Thomas, *Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις* (BBB 168), Göttingen 2012.
- Seewann, Maria-Irma, Über die Zu-Erkenntnis (ἐπίγνωσις) der Juden. Bibel-theologische Überlegungen, in: Norbert Baumert (ed.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“* (FB 122), Würzburg 2010, 421–426.
- Söding, Thomas, Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien. Beobachtungen zu ihrer Evangeliumsverkündigung und ihrem Konflikt mit Paulus, in: *MThZ* 42 (1991), 305–321.
- Stendahl, Krister, *Final Account. Paul's Letter to the Romans*, Minneapolis 1995.
- Stendahl, Krister, *Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief*, Zürich 2001.
- Wander, Bernd, Die sogenannten „Gegner“ im Galaterbrief, in: Volker A. Lehnert/Ulrich Rösen-Weinhold (ed.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes* (in honor to Klaus Haacker) (ABG 27), Leipzig 2007, 53–70.

József SZÉCSI

**“ORDAINED BY ANGELS...”**  
**RABBINICAL NOTES TO GALATIANS 3,19**

---

**ANGELS IN THE TALMUD AND THE MIDRASH**

Faith in the existence of the angels was a generally held notion both in scholarly circles and among the lay people. But sages held differing opinion about the nature of angels. Some thought that God creates new groups of angels every day who praise God on the day of their creation, then they submerge in the river of flames (*nehár di-nur*)<sup>1</sup>. Those who held this opinion added that only two angels, Michael and Gabriel served God eternally, while other angels sing the hymns and praise God on the day of their creation and after this they disappear. The distinction between the eternally living angels and those who were created to fulfil only special tasks was accepted only by the Talmudic scholars of religious philosophy. Simeon ben Azzai (2<sup>nd</sup> century ad.) talks about the two categories of angels as generally accepted facts.<sup>2</sup>

The Mishna does not mention angels at all. Other Tannait<sup>3</sup> sources and Jewish exegetes – although they refer to angels –, they rarely mention angels who have names. It is significant that according to the Tannait even eternally living angels are unable to see the Glory of God.

**THE ORIGIN OF THE ANGELS**

In the Talmud and the Midrash we find several different opinions about the origins and about the nature of angels. Creation of the angels happened on the second or on

---

<sup>1</sup> Chágigá 14a; Genesis Rabba 78,1.

<sup>2</sup> Szifrá 1,1 – Halachic Midrash to the Leviticus.

<sup>3</sup> The Tannaitim or Tanna were ancient Jewish exegetes, sages Sages of the Talmud, who live during the Second Temple era or 100–150 years after this time. The era of the Tannait started from the time of Simon the Just – end of 4c. BC – and lasted up to the era of Rabbi haNasi – beginning of 3.c. AD. According to other sources the era of the Tannait lasted for 220 years, six generations between 10–210 AD. Succeeding Jewish scholars were called Amorites.

the fifth day of Creation.<sup>4</sup> The creation of the angels is continuous as every utterance of God results in creation of angels. Angels walk upright, they speak Hebrew, and they have a capacity of comprehension. They can fly in air, they move from one end of the world to the other, and they vaticinate.<sup>5</sup> Thus angels have something common with men and also with the demons. They have human shape but they consist half of water half of fire.<sup>6</sup> Angels enjoy the radiance of the Sechina, of the divine presence and glory, and they are devoid of the “iecer ha-ra” (bed inclination).<sup>7</sup> They have no needs.<sup>8</sup> They are assigned to countries, thus there are angels who cannot leave Erez Israel.<sup>9</sup> No angel can fulfil more than one mission in one time<sup>10</sup>, and they can make mistakes too<sup>11</sup>. According to one supposition the size of an angel is equivalent of the third of the world.<sup>12</sup>

### THE HOST OF ANGELS

The Prophet Michea describes a vision in which the Lord sits on his throne and the Heavenly Host stands at his right and at his left.<sup>13</sup> Prophet Isaiah sees the deity sitting on his throne<sup>14</sup>, while the Seraphim proclaim his sanctity and his majesty. One of the Seraphim cleanses Isaiah with a symbolic act and for this Isaiah – contrary to Malakai – is not a witness but a member of the Heavenly Council<sup>15</sup>, and when he is called by God to accept the call willingly – like in the vision of Michea – (an like El is called to the council of gods in the Ugarit epic Keret), Isaiah responds. Like in the cosmic Mesopotamian hymn, so in the words of Psalm 89,1–3.6–19 a society of holy creatures praise the goodness of God because He is incomparably bigger than them, and they stand in front of Him shivering.<sup>16</sup> For this – according to the vision – they are standing in front of God, and only God is who is sitting.<sup>17</sup> The exception which

<sup>4</sup> Rabbi Johanan and Rabbi Hanine *Genesi Rabba* 1,3.

<sup>5</sup> *Chagiga* 16a.

<sup>6</sup> Jerusalem Talmud Rosh Hasahna2 *Pirke Rabbi Eliezas*.

<sup>7</sup> *Genesi Rabba* 48,11.

<sup>8</sup> *Joma* 4,10 *Psalm Midrash* 78,25.

<sup>9</sup> *Tanhuma B. Genesis* 178.

<sup>10</sup> *Bava Mecia* 86,b *Genesis Rabb* 50,2 *Iustin Martyr: Dialogue* 56c.

<sup>11</sup> *Ecclesiaste Rabba* 6,10 *Adam and Eve* 13–05.

<sup>12</sup> *Genesis Rabb* 68,12.

<sup>13</sup> *1Kings* 22,19; *2Chronicle* 18,18.

<sup>14</sup> *Isaiah* 6.

<sup>15</sup> *Zachariah* 3,7b.

<sup>16</sup> *Psalms* 89,6–9.

<sup>17</sup> *1Kings* 22,19; *Isaiah* 6,2; *Zachariah* 3,1–7, first of all end of 3,7; *Job* 1,6; 2,1.

proves the rule can be found in Isaiah 14,13: the speaker there is a pagan. According to the view of the Deuteronomy God rendered the heavenly creatures and the idols to be worshiped by the pagans and he chose Israel to worship Him.<sup>18</sup> Deuteronomy 4,19: “According to Deuteronomy 32,8–9”.

According to the Masoretes<sup>19</sup> the expression “bene Israel” (the children of Israel) must be the mixture of two interpretations: that of the Qumran fragments and of the text of Septuagint (sare El – God’s ministers). The teaching is that the destiny of nations is determined by the struggle among the heavenly “ministers” to whom they are rendered to, and that Israel also has a minister Michael who is helped by another angel, Gabriel. In the Book of Job the heavenly creatures appear in front of God as a body, perhaps to give account about the fulfilment of their tasks and to receive new orders. One of them is Satan who fulfils his function under the command of God.<sup>20</sup> The angels who Jacob saw ascend and descend on the ladder<sup>21</sup> seem to be messengers who accomplish a mission and who return to heaven to report on it.

### PHILO OF ALEXANDRIA

Philo of Alexandria equates angels present in the Bible with the Daimons of the Greek philosophers<sup>22</sup> According to him these were bodyless, immortal creatures who were floating in air going up to heaven who were “never longing for earthly things”, and never descend to any body. They were intermediators between God and men, this is the origin of their description as “ascending and descending” in Jacob’s dream. Contrary to the Stoic philosopher Posidonius (135–51 B.C.) who considered the Daimons as necessary links between higher and lower beings, Philo sees the Daimons as tools of Divine providence who’s service occasionally could even be dismissed when God decides to address the people directly. There were “evil angels” too who were not the messengers of God, thus they “do not merit being named as angels”. Here Philo of Alexandria obviously refers to the Fallen Angels of the Jewish apocalyptic literature.

---

<sup>18</sup> Deuteronomium 4,15–20; 29,25.

<sup>19</sup> The Masoretes were exegetes and critics of Ancient and Medieval Hebrew biblical texts. The name (baale hamesora) comes from the Hebrew verb *masar* meaning *hand over, demise*. The Masoretes were Jewish texts critics and expert of the Masora.

<sup>20</sup> Job 1,6kk 2,1kk.

<sup>21</sup> Genesis 28,12.

<sup>22</sup> Philo of Alexandria: *De Gigantibus* 2,6, *De Somniis* 142.

### THE RABBINICAL BACKGROUND OF THE GALATIANS 3,19

Τί οὖν ὁ Νόμος;

Wherefore then serveth the law?

τῶν παραβάσεων χάριν προστέθη,

It was added because of transgressions,

ἄχρις αν ἔλθῃ τὸ Σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται,

Still the seed should come to whom the promise was made,

διατβγεις δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου.

and it was ordained by angels in the hand of a mediator.<sup>23</sup>

The presence of angels in Jewish tradition is well known. They are present already in the texts of the Jewish tradition of the time of the exile (Pesikta Rabba 21), and in the Septuagint where they are referred to in connection of Deuteronomy 3,32. Concerning the role of the angels in the giving of the Torah we find differing opinions. We find one for example in the Pesikta Rabba 21 (103b): “For what purpose did the angels descend from Heaven (at the time of the giving of the Torah)? Rabbi Chijja ben Rabba sais: in honour of the Torah. – Rabbi Chijja ben Yose sais: in honour of Israel.”

We also know the Jewish tradition according to which the angels present at the giving of the Torah were the angel rulers of the nations. We can perhaps understand this as meaning that the Torah was proclaimed to them as well as to the nations. Romans 1,20: “For the invisible things of him from the creation of the world are clearly seen, by the things that are made, even his eternal power and Godhead, so they are without excuse.” Pesikta Rabba 21(103b): Rabbi Jose ben Chalafta (kb. 150) said that the angels present at the giving of the Tora were the angel rulers of the nations, others said they were only escorts to God.

LXX Deuteronomium 33,2:

και ειπεν Κυριος εκ Σια ηκει

και επεφανεν εκ Σηρ ημιν

και κατεσπευσεν εξ οπους Φαραν

συν μυριασιν Καδης

εκ δεξιων Αυτου αγγελιοι μετ' Αυτου.

And he said, the Lord came from Sinai

and rose up from Seir unto them,

he shined forth from mount Pharan

and he came with then thousands of Kades

at his right hand with his angels.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Galatians 3,19.

<sup>24</sup> Judges 5,4: Lord, when thou wntest out of Seir, when thou marchedst out of the field of Edom, the earth trembled, and the heavens dropped, the clouds also dropped water. Habakkuk 3,3: God cam from Taman, and the Holy One from mount Paran.



Pesikta Rabba 21(104a): Rabbi Judan (II.) patriarch (cca. 250) said: When according to the worldly custom the king walks out for a peace celebration his entourage consists of ten children, however when he goes to war he goes out with armed troops and legions. But this is not what God did. When he appeared at the Red Sea to participate in the struggle of their children he appeared to them alone. The Lord is the great fighter. Adonai is his name!<sup>25</sup> When he descended upon Mount Sinai to give Israel the Torah with Him descended Michael with his flag, and Gabriel with his flag. “The Lord Elohim will come, and with Him all his saints!” this is how the Midrash quotes Zechariah 14,5: “The Lord thy Go shall come, and with Him all his saints!” The same in the translation of the Targum: And with hi all His saints.<sup>26</sup>

Pesikta 108a: God has myriads of chariots אֶלְפֵי שִׁנָּא (alfe sinan), that is many thousands, uncountably many thousands of chariots. To the Psalm 68,18<sup>27</sup>. Rabbi Eleazar ben Pedath (cca. 270) said: In a place where hosts of people are present there is great bustle. But when God came to Mount Sinai Pesikta 108a: thousand by thousand, ten thousand people came with Him (אֶלְפֵי שִׁנָּא alfé sinán), and still it was plenty place for them (שִׁנָּא sinán), as it is written: Moab hath been at ease from his youth (Jeremiah 48,11<sup>28</sup>) that means they had ample space<sup>29</sup>.

In case the angels would not accept the Torah angels would have to annihilate this godless Israel, or perhaps the whole world. Pesikta 107b: God has billions of chariots אֶלְפֵי שִׁנָּא (alfé sinán) Psalm 68,18: The chariots of God are many thousands. The Lord comes from Sinai to his Temple!” Rabbi Eleazar ben Pedath (cca. 270) said: They all came rightly strengthened, meaning well-armed שְׁנוּנִין its synonym being שִׁנָּא (sinan), for being able to annihilate Israel. If they wouldn’t have accepted the Torah they would have been annihilated Pesikta Rabba 21 (103b – Psalm 68,18 אֶלְפֵי שִׁנָּא): The rabbis (cca. 300) said that they came against the world שְׁנוּנִים (senunim – sharpening their weapons) in case of necessity of eliminate it.

The angels helped the Israelites to be able to bear the physical effort that was necessary for them to give the Torah. Mechilta Exodus 20,18(78b): all the people saw this and they were standing in the distance trembling (וַיִּיָּעוּ – vajjanuu) which means wobble in Hebrew “zi” זֵיעַ –, as it is written in Isaiah 24,20: “The earth shall reel to and fro like a drunkard, and shall be removed like a cottage. And the transgression shall be heavy upon it, and it shall fall, and not rise again.”

<sup>25</sup> Exodus 15,3 The Lord is a man of war: the Lord is his name.

<sup>26</sup> We find similar expressions in paralel Jewish resources Midrash Psalms 18§17 (73b): Rabbi Jehuda patriarch; Rabbi Simon (kb. 150).

<sup>27</sup> The chariots of God are many thousand. This is how He goes to the Sanctuary.

<sup>28</sup> Jeremiah 48,11: Moab has been at ease from his youth.

<sup>29</sup> Rabbinical paralels: Pesikta Rabba 21 (103b); Exodus Rabba 29 (88c).

“And they stood in the distance” – out of a 12 miles radius circle. 12 miles was the dimension of the camp of the Israelites. This means that at each word the Israelites went back 12 miles, then returned 12 miles again. They walked 24 miles at each word of commandment. This is why it is said that they have made 240 miles on that day. In this Hour God said to the serving angels: Descend here to help your brother and sisters as it is written: The kings of hosts were running (Psalm 68,13: Kings of armies did flee apace”), that is the angels flee when the Israelite run back and they run too when they returned.<sup>30</sup>

The angels praised and embellished Israel for accepting the Torah, although according to other opinions this was due only to the tribe of Levi. The Shabbat 88a: Rabbi Simai (cca. 210) presents this as follows: “In the very hour when the Israelites chose to say ‘We will do’ (Exodus 24,7) preceding and instead of ‘We want to hear’, then the 60 myriad<sup>31</sup> serving angels arrived matching the 600000 armed men who came out of Egypt, and they prepared two crowns for them, one for ‘Wi will do!’, and one for ‘We want to hear!’” But when the Israelites sinned with the golden calf 120 myriads of the angels of destruction descended and took away these ornaments from them as it is written: “And the children of Israel stripped themselves of their ornaments by the mount Horeb.” – (Exodus 33,6 – according the Midrash).

The Pesikta Rabba 21 (102b) says: Psalms 68,18 repeats the thousands: “The chariots of God are many thousands. The Lord comes from Sinai to his Temple!” Rabbi Abudemi (Ευδημος) from Hefa (Haifa – cca. 280) said: When collecting the traditions, I learned that 22 000<sup>32</sup> serving angels descended with God upon the mount Sinai, and each of them held a crown to ornament each member of the tribe of Levi with it. Rabbi Levi (cca. 300) said: It was obvious for everybody present there, as this was the order of the world, that not all the tribes will keep themselves to the oath faithfulness and innocence. This is why they descended together with God upon Sinai and all of them held a crown to ornament the sons of the tribe of Levi!<sup>33</sup>

The angels explained the Torah to the Israelites and described them the domains of each commandment. Josephus Flavius in the Antiquitates Judaicae 15,5,3 makes Herod to say this: What the Greeks and the pagans in unity with each other consider the biggest sin, this is what they (the Arabs) have done with our messengers when they

<sup>30</sup> They are paralels without mentioning the Israelites elements of this verse is present already in Rabbi Akiba (+ cca. 135) in the Mekhilta Exodus 19,4(70b). There is also an explanation in the Rabbi Jehosua ben Levi (cca. 250) Shabbat 88b.

<sup>31</sup> Countless many.

<sup>32</sup> This number is known from Psalm 68,78 because רבוי = 10.000; רבוהים = 2 x 10.000 = 20.000; שנים אלפים = 1.000 repeated = 2.000; all 22.000.

<sup>33</sup> We can find paralels under the names of other authors in Pesiktá 107a; and in Midrash Psalm 68§10(159b).

killed them, as the Greeks held the heroes to be saints and untouchables, the very best of our teachings, and we have learned the holiest parts of the Law from God through the angels δι’ ἀγγέλων παρα τοῦ Θεοῦ.

The Pesikta Rabba 21 (102b) writes about this in general: According to a tradition coming from the time of the exile it is written: that two myriads of the angels descended with God upon the Sinai (שְׁנַיִם אַלְפֵי שִׁנָּן), to hand over the Torah to Israel. And Rabbi Elazar (cca. 270) said this: – a sinan means that they were the nicest and the most outstanding שְׁנַיִם. In the existing parallel although decisively differing texts (Pesikta 107b and Midrash Psalm 68§10 (160a) the following expression is missing: ”to hand over to Israel the Torah.” Rabbi Jochanan (+ 279) said: one angel brought and carried all over each world of God to give it to the Israelites, and he said to them: are you ready to undertake this commandment? In this that much is your right, that much is punishment, that much is precept for precaution, that much is commandment, that much is conclusion to choose the harder not the easy, and that much is reward. When the Israelite answered to him ‘Yes I do’, he continued: Do you accept the holiness – be His name be blessed! – to be Divine? Then the answer was Yes, yes! – At once then he kissed his lips, as it is written: in front of your eyes that you know (Deuteronomium 4,35: “Unto thee it was shewed that thou mightest know that the Lord he is God, there is none else besides him.”), and that is through a messenger (שְׁלִיחַ = angel/messenger).

Other rabbis say: the commandments went around themselves and asked each Israelites: Do you undertake me? According to the Book of Jubilees the Angel of Presence who was marching in front of Israel, wrote or partly dictated the Law to Moses following the heavenly Tablets (Jubilees 1,27; 2,1; 6,22; 30, 12. 21; 50,1).

### THROUGH AN INTERMEDIATOR

The μεσσης = סַרְסוֹר (mesites = sarsor) Generally means any negotiator or intermediary, in a special meaning it means Moses the transmitter of the Law Deuteronomium Rabba 3(201a) – 2Chorinthians 3,7: “But if the ministration of death, written and engraved in stones was glorious, so that the children of Israel could not steadfastly behold the face of Moses for the glory of his countenance...”<sup>34</sup>

pMegilla 4,74d,9: Rabbi Chaggai (kb. 330) said: Rabbi Shmuel ben Jicchaq (cca. 300) went to the synagogue and he saw Huna standing there and translating without putting there somebody to translate for him. He said to him: this is forbidden for you to do so as the Torah was given to us through an intermediary (עַל יְדֵי סַרְסוֹר – al jede

---

<sup>34</sup> Pesiqta 45a.

sarsor) the same way we have to use it through an intermediary (that is through a translator).

Exodus Rabba 3(69b): Moses said to God: See, I shall go to the children of Israel (Exodus 3,13: Moses said unto God, Behold, when I come unto the children of Israel, and I shall say unto them...) Rabbi Shimon from Lidda (cca. 320?) to Rabbi Simon (cca. 280) and to Res Laqish (kb. 250) said in you is name: Moses said that I shall be intermediary (סרסור – sarsor) between You and your children, when you will give them the Torah, and You shall say to them: I am (אנכי – anochi) the Lord thy God<sup>35</sup>

### BIBLIOGRAPHY

<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/6galata.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/>

Bartha Tibor: *Keresztyén bibliai lexikon*. Budapest, 1993.

Hermann L. Strack–Paul Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus talmud und Midrasch*. München, 1926.III.554–6.

John J. Pilch: *Galatians and Romans. Collegeville Bible Commentary* 6. Minnesota, 1983.

Angus Stewart: *Angels and the legislature* – [https://cprc.co.uk/languages/hungarian\\_angelsandlaw/](https://cprc.co.uk/languages/hungarian_angelsandlaw/)

---

<sup>35</sup> Tanchuma יתרו (Jitro) 2Chorintians 3,7.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

## DOCTRINAL AND DISCIPLINARY MEANING OF ‘ANATHEMA’ IN THE FIRST CENTURIES OF CHRISTIAN COMMUNITIES\*

---

### I. INTRODUCTION

‘Anathema’ – according to Joseph N. Gignac’s description expresses something or someone that one vehemently disliked; or according to a specific ecclesiastical meaning: a formal curse by the pope or some type of councils, excommunicating a person or denouncing a particular doctrine.<sup>1</sup> The meaning ‘curse’ does not seem a proper expression if we analyze precisely the patristic disciplinary and doctrinal sources as compared with the Hellenistic term. The Cambridge Dictionary describes it as: “something that is strongly dislike or disapproved.”<sup>2</sup> ‘Anathema’ according to its etymology, signifies a concrete thing offered or consecrated to God.<sup>3</sup>

In the light of these two definitions, it is important to underline that ‘anathema’ is a Greek term which has been closely related to divinity since the Hellenistic period. It includes the act of offering to gods or holy places. The donations and actions thus offered are separated from those objects and actions which were used for secular purposes because of their sacredness. It can be seen that the original term of ‘anathema’ has been extended to include a number of other additional contexts.<sup>4</sup> When discussing its meaning in the text of the Old and New Testaments, we cannot ignore the fact that those Hebrew words which used for similar purposes do not have exactly the same content. This difference in terms of content can be observed not only in the use of several expressions (i.e. the dichotomy of the meaning of ‘anathema’), but also in the

---

\* This paper was written at the *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Ciencias Jurídicas Básicas* (Las Palmas), in the International Canon Law History Research Center (Budapest), and in the *Wilmington Community of St. Michael’s Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA). It was presented at the *32<sup>nd</sup> International Biblical Conference* (Szeged, August 24<sup>th</sup> 2021).

<sup>1</sup> Gignac, J. M., *Anathema*, in Herbermann, Ch. G. et alii (ed.), *Catholic Encyclopedia*, I. New York 1903.<sup>2</sup> 455–457, especially 455.

<sup>2</sup> <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/anathema> (consulted: December 8<sup>th</sup> 2021).

<sup>3</sup> Vacant, A., *Anathème*, in Vacant, A. – Mangenot, A. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I. Paris 1923. 1168–1171, especially 1168.

<sup>4</sup> Pecz, V. (ed.), *Ókori lexikon*, I. Budapest 1985. 766.

possibility of narrowing its meaning in the New Testament – thanks in particular to St. Paul – and of further specification of the term in the early Church's use, both in theological and ecclesiastical aspects. Here I refer in particular to the pseudo-apostolic sources, the patristic authors, and the vocabulary of the early councils. This gradual process of clarification gives the ecclesiastical meaning of 'anathema' by the middle of the 12<sup>th</sup> century (i.e. *Decretum Gratiani*<sup>5</sup>) and its final precision in the 13<sup>th</sup> century. At the very beginning, it is important to note the difference in content between 'anathema' and 'excommunicatio' in ecclesiastical sources.<sup>6</sup> This distinction is abolished with the promulgation of the *Liber Extra* (1234), in which 'anathema' is used as a major excommunication.<sup>7</sup>

## 2. THE HELLENISTIC MEANING OF 'ANATHEMA'

The original Greek meaning of 'anathema' goes back to the word 'ἀνατίθημι' (hang), not identical with the word 'χωρίς' (separated). The sense of something being 'set aside' linked the act from the beginning with the offering of it to the gods, which gave the term a religious content. On this basis we can distinguish six main meanings: 1) a 'set aside' dedicated to a deity; 2) a sacrificial offering hung on the temple-wall in gratitude; 3) this offering could also be a weapon after a victorious battle; 4) a tenth of the spoils of a victorious battle; 5) an offering of the prize of the victorious tournament; 6) women gave their belts as 'anathemas' on engagement; 7) similarly, women offered a lock of their hair to the deity on the occasion of a marriage. This list provides ample evidence that the original primary meaning of anathema, according to its etymology, was the offering of something precious to the gods in intercession or thanksgiving for a significant event. The dedication to deity has separated the above listed items from their original, secular purpose, and consecrated them. This indirect meaning allowed the word 'anathema' to evolve in meaning, and in most cases it was used with a content that differed significantly from the original Hellenistic term in biblical Greek and, consequently, in sources of the Early Church.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cf. C. 11 q. 2 c. 24: Friedberg, Ae. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; hereafter: Friedberg I) 650–652.

<sup>6</sup> Gaudemet, J., *Note sur les formes anciennes de l'excommunication*, in *Revue des Sciences Religieuses* 28 (1949) 64–77.

<sup>7</sup> X 5.39.59: Friedberg, Ae. (ed.), *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881 (repr. Graz 1955; hereafter: Friedberg II) 912.

<sup>8</sup> Vacant, A., *Anathème*, 1168.

### 3. THE OLD TESTAMENT MEANING OF 'ANATHEMA'

In Hebrew we can find two expressions with two original meanings which emphasizes some dichotomy regarding the Greek word 'anathema', which was used in the Greek translation (i.e. Septuaginta) for the both: *korban* and *hêrêm*. Can be seen also their similarity and difference as compared with the Hellenistic meanings which have explained above. The term of '*korban*' kept the original Hellenistic content of 'anathema', used for 'gifts dedicated to the Temple'. The term '*hêrêm*' – which comes from the verb '*hâram*' expressed to 'cut off', to 'separate', or to 'curse'.<sup>9</sup> If something or someone was cursed or condemned to be cut off or exterminated, the communication with him or the use of it was forbidden.<sup>10</sup> The '*hêrêm*' appears at different places in the Old Testament with different contents<sup>11</sup>:

– *Leviticus 27:28* – (...) “But no devoted thing that a man devotes to the Lord, of anything that he has, whether of a man or beast, or of his inherited field, shall be sold or redeemed; every *devoted thing* is most holy to the Lord.”

– *Deuteronomy 7:26* – “And you shall not bring an abominable thing into your house, and become *accursed* like it; you shall utterly detest and abhor it; for it is an *accursed thing*.”

– *Joshua 8:24, 27* – “When Israel had finished *slaughtering* all the habitants of Ai in the open wilderness where they pursued them, and all of them to the very last had fallen by the edge of the sword, all Israel returned to Ai, and smote it with the edge of the sword. (...) Only the cattle and the *spoil* of that city Israel took as their booty, according to the word of the Lord which he commanded Joshua.”

– *Joshua 10: 28, 40* – “And Joshua took Makke'dah on that day, and smote it and its king with the edge of the sword; he utterly *destroyed* every person in it, he left none remaining; and he did to the king of Makke'dah as he had done to the king of Jericho. (...) So Joshua defeated the whole land, the hill county and the Negeb and the lowland and the slopes, and all their kings; he left none remaining, but utterly *destroyed* all that breathed, as the Lord God of Israel commanded.”

– *Joshua 11: 11* – “And they put to the sword all who were in it, utterly *destroying* them; there was none left that breathed, and he burned Hazor with fire.”

– *1King 15:18* – “Then Asa took all the silver and the gold that were left in the *treasures of the house of the Lord* and the treasures of the king's house, and gave them into the hands of his servants (...)”

– *2 Maccabees 9:16* – “(...) and the holy sanctuary, which he had formerly plunder, he would adorn with the finest *offerings*; and the holy vessels he would give back, all of them, many times over; and the expenses incurred for the sacrifices he would provide from his own revenues (...)”

<sup>9</sup> Vigouroux, M., *Anathème*, in Vigouroux, M. (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, I. Paris 1892. 545–550, especially 545–546.

<sup>10</sup> Vigouroux, M., *Anathème*, 546–547.

<sup>11</sup> For biblical quotations I use *The Holy Bible* (revised standard version; Catholic Edition), Oxford University Press, Oxford – New York 2008.

Although the listed quotations are only a selection of the appearances of the term '*hêrêm*' in the different books of the Old Testament, it is clear that all the specific nuances of its meaning are present in the text in many occurrences; and even the original term of '*anathema*' – dedication to God – appears among them. This last naturally refers, in the biblical context, to things and actions dedicated to the only God. The best description of '*hêrêm*' can be found in *Deuteronomy 7:1–6* (“When [...] the Lord thy God shall have delivered them to thee, thou shalt utterly destroy them.”), however, it must be supplied with three other relevant places:

- *Deuteronomy 8:20* – “Like the nations that the Lord makes to *perish* before you, so shall you *perish*, because you would not obey the voice of the Lord your God.”
- *1 Samuel 15:9–23* – “But Saul and the people spared Agag, and the best of the sheep and of the oxen and of the fatlings, and the lambs, and all that was good, and would not utterly *destroy* them; all that was despised and worthless they utterly *destroyed*.”
- *Joshua 6:15* – “for the Lord your God in the midst of you is a jealous God; lest the anger of the Lord your God be kindled against you, and he *destroy* you from off the face of the earth.”

#### 4. 'ANATHEMA' IN THE NEW TESTAMENT

It is necessary to emphasize as a preliminary that – unlike the parables in the Old Testament, which used the term '*hêrêm*' with four different meanings – in the New Testament '*anathema*' no longer refers to a consequence or sanction involving death, but is used primarily to refer to acts that cause the loss of property or exclusion from the community of believers. The institution of '*excommunication*' existed in the time of Jesus Christ, and even occurs several times in the Gospel of St. John, but without being equated with '*anathema*' (i.e. Jn 8:22; 12:42; 16:2). Similar thought can be found in the Gospel according to Matthew (i.e. Mt 18:17). The fundamental change in the use of the term '*anathema*' – a narrowing of the content – is principally and clearly owed to the letters of St. Paul and his consequent use of the phrase, which had a fundamental influence on the interpretation of the Early Church.

St. Paul frequently uses the '*anathema*' in the meaning of exclusion someone from the Christian community. Like the *Deuteronomy 7:1–6* in the Old Testament the clearest phrase, St. Paul's *Letter to the Romans* (Rm 9:3) in the New Testament testifies the same clarity of wording: “For I wished myself to be an anathema from Christ, for my brethren, who are my kinsmen according to the flesh.” Other relevant places:

- 1 Corinthians 5:5* – “(...) you are to deliver this man to Satan for the *destruction* of the flesh, that his spirit may be saved in the day of the Lord Jesus.”
- 1 Corinthians 16:22* – “If anyone has no love for the Lord, let him be *accursed*.”



*Galatians 1:9* – “As we have said before, so now I say again, if anyone is preaching to you a gospel contrary to that which you received, let him be *accursed*.”

*1 Timothy 1:19–20* – “(...) By rejecting conscience, certain persons have made *shipwreck* of their faith, among them Hymenae’us and Alexander, whom I have delivered to Satan that they may learn not to blaspheme.”

These cited phrases of the Letters of St. Paul sufficiently confirm that the term ‘*anathema*’ in the New Testament, although in a more precise form, is equivalent to the Hebrew term ‘*hêrêm*’.

## 5. INTERPRETATION WITHIN THE EARLY CHURCH

There is no doubt that the Early Church adopted the word ‘*anathema*’ with the similar meaning to the one which can be read in the New Testament. It signified primarily the separation from Christ, which consequently expressed the separation from the Church too. Nevertheless, it does not mean that the ‘*anathema*’ had exactly the same content as ‘*excommunication*’, even both were used for excluding someone from the communion, which did not refer at all times to the Eucharistic-communion.<sup>12</sup> It is certain that the expression ‘*anathema*’ – with doctrinal and disciplinary effects – was used in the early texts basically against heretics. Regarding the ecclesiastical sources, before the 6<sup>th</sup> century is hard to make any distinction between ‘*anathema*’ and ‘*excommunication*’, despite the fact that the two terms were certainly not used as completely synonymous words. The ‘*anathema*’ appeared usually at the last section of the early conciliar canons, expressing the sanction against all those who do not accept the doctrinal or disciplinary content of the particular canon.

Examining the conciliar sources, the scholarly research unanimously confirms that the collection of canons, called the Council of Elvira, which on the basis of the text-critical research of the last five years I date to before 300 (according to my latest specification, to the second half of the 3<sup>rd</sup> century)<sup>13</sup>, is currently the earliest known ecclesiastical text that uses the term ‘*anathema*’. The concrete decision is Can. 52:

<sup>12</sup> Amanieu, A., *Anathème*, in Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, I. Paris 1935. 512–516, especially 512.

<sup>13</sup> Hess, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*, 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 okori egyházfegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018. 73–76, 373. 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 24–26. Szuromi, Sz. A., *Liturgical Discipline at the Early Councils and their Effect on the Canonical Collection up to the Decretum Gratiani*, in Benyik, Gy. (ed.), *Sacrifice and Ritual from Abraham to Christ* (31<sup>st</sup> International Biblical Conference, Szeged, 24–26 August 2020), Szeged 2021. 397–410, especially 398–399.

“Let those who are found to have placed a defamatory document in the church be anathematized.”<sup>14</sup>

It is clear from the brief statement that the meaning of the phrase ‘*anathema*’ in this passage is exactly the same as that of ‘*excommunicatio*’. We also know, that at the end of the creed of the first general council, i.e. the Council of Nicaea (325)<sup>15</sup>, there is also an ‘*anathema*’ for all those who reject the dogmatic position laid down by the council.<sup>16</sup> Another example is the Council of Gangra [about 340]<sup>17</sup>, which gives the solemn reprobation ‘*anathema*’ to those practices or beliefs that are condemned in its twenty canons. In this light, it is also relevant to examine the use of the term ‘*anathema*’ in the texts of two further councils (Council of Laodicea [second half of the 4<sup>th</sup> century]<sup>18</sup>, Council of Chalcedon I [451]<sup>19</sup>)<sup>20</sup>:

*Council of Laodicea*, Can. 29: “Christians should not follow Jewish customs and not have a rest on the Sabbath, but work on that day. As Christians, they should rather keep the Lord’s Day as a day of rest if possible. If they are however caught following Jewish customs, they should be anathematized before Christ.”

*Council of Chalcedon I*, Can. 2: “If any bishop makes an ordination for money, thus offering for sale an inalienable grace, and ordains for money a bishop, a chorepiscopus, a presbyter or a deacon, or any other person belonging to the clergy; or appoints for money a procurator or a guardian, or any other ecclesiastical person at all, for personal benefit; he who has attempted to do so and has been convicted, shall lose his personal rank; and the person who is ordained shall not profit anything by the ordination or appointment, but shall be removed from that dignity or responsibility which he has received for money. And if any person appears to be even as a mediator in such disgraceful and unlawful transactions, let him also be deprived from his rank, if he be a clergyman, and if he is a layman or a monk, he should be anathematized.”

<sup>14</sup> Critical edition: Martínez Díez, Gonzalo–Rodríguez, Félix (dir.), *La Colección Canónica Hispanica* (Monumenta Hispaniae sacra. Serie 3<sup>a</sup> subsidia, 4), IV. Madrid 1984. 233–268 (The original Latin text has been translated into English by the author).

<sup>15</sup> Critical edition: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.<sup>3</sup> (hereafter: COD) 2.

<sup>16</sup> Lietzmann, H., *Symbolstudien*, XIII, in Lietzmann, H., *Gesammelte Schriften*, III. Berlin 1962. 243.

<sup>17</sup> Critical edition: Joannou, P.-P., *Les canons des Synodes Particuliers* (Discipline générale antique, IV<sup>c</sup> – IX<sup>c</sup> s. I/2) [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, IX], Grottaferrata 1963., 85–99.

<sup>18</sup> Critical edition: Joannou, P.-P., *Les canons des Synodes*, 130–155.

<sup>19</sup> Critical edition: COD 77–82.

<sup>20</sup> The original Greek text has been translated into English by the author.

These examples must be supplemented with the most famous list of anathemas (twelve), compiled by St Cyril of Alexandria in the context of the Christological debate at the Council of Ephesus (431)<sup>21</sup>, in defense of the dogmatic teaching of the Church.<sup>22</sup>

Following the above cited conciliar canons of the 3<sup>rd</sup>–5<sup>th</sup> centuries, during the 6<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> centuries appeared some distinctions between the 'anathema' and 'excommunication', but the disciplinary and doctrinal texts did not use them consequently by provincial synods in Europe. However, it is the Council of Nicaea II (787) which explicitly uses the two terms separately in its text:

Council of Nicaea II, Can. 1: "(...) Accordingly, those whom they placed under *anathema*, we likewise *anathematize*; those whom they deposed, we also depose; those whom they *excommunicated*, we also *excommunicate*; and those whom they delivered over to punishment, we make them subject to the same penalty (...)." <sup>23</sup>

Since the 9<sup>th</sup> century, the councils have been concerned about the great multiplicity of anathemas, which made it necessary to specify the difference between 'anathema' and 'excommunication'. This problem was finally solved by Pope John VIII (872–882) at the Council of Troyes in 878, when he gave a brief definition of the two terms: "Know that Engeltrude is not only under the ban of *excommunication*, which separates the person from the society of brethren, but under the *anathema*, which separates from the body of Christ, which is the Church".<sup>24</sup>

## 6. CONCLUSION

It can be clearly seen that a term of ancient origin – with a double meaning – which was found in both *Hellenic* and *Roman* culture, was introduced into the *Old Testament* with two different words expressing the two original meanings. The elimination of this dichotomy, thanks to *St. Paul*, took place in the *New Testament*, which defined the early Christian ecclesiastical discipline of the first six centuries. The so-called *Pseudo-Apostolic Collections* used only requirements, forms of performance and prohibitions linked to incorrect or prohibited acts (e.g., *Traditio Apostolica* [215]). However, the *Collectio Dionysiana* (end of the 5<sup>th</sup> – beginning of the 6<sup>th</sup> century) having listed the most important councils, separated from the papal decrees, naturally contained the

<sup>21</sup> COD 37–74.

<sup>22</sup> Cf. McGuckin, J., *St. Cyril of Alexandria The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Yonkers, N.Y. 2004. Wessel, S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2004.

<sup>23</sup> COD 138–139.

<sup>24</sup> Cf. C. 3 q. 4 c. 12: Hengiltrudam uxorem Bosonis noueris non solum excommunicatione, que a fraterna societate separat, sed etiam anathemate, quod ab ipso corpore Christi (quod est ecclesia) recidit, crebro percussam. Friedberg I. 514.

anathemas, attached to the end of the indicated conciliar canons as sanction. The specified content of *'anathema'* and its separation from *'excommunication'* had been defined in the second half of the 9<sup>th</sup> century, and its consistent use by the *Decretum Gratiani* has made clear the meaning of the two words within the discipline of the Church.

Vadim WITTKOWSKY

## DAS LUKANISCHE „APOSTELKONZIL“ VOR DEM HINTERGRUND EINES PAULUSBRIEFES

---

### I. EINLEITUNG

Vor zwei Jahren habe ich – ebenfalls in Szeged – eine Untersuchung der sog. „Jakobusklauseln“ (Apg 15,20.29) vor dem Hintergrund der matthäischen Bergpredigt (und deren lukanischer Entsprechung – der Feldrede) publiziert.<sup>1</sup> Diesmal wird mich eine traditionellere Frage beschäftigen, und zwar: Wie verhält sich Apg 15 zu Gal 2? Die Arbeitshypothese ist dabei, dass die lukanische Darstellung als ein Text verstanden werden kann, der einen echten Paulusbrief (geschrieben in den 50er Jahren) als Vorlage benutzt.

Holger Zeigan hat in seiner Promotionsschrift<sup>2</sup> beinahe alle Wege ausführlich dargestellt, die in der neutestamentlichen Forschung der letzten Jahrhunderte gegangen waren, um Verhältnisse zwischen den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefes einerseits und den Darstellungen der Apostelgeschichte zu bestimmen. Die Schwerpunkte dieser wichtigen theologischen Arbeit sind jedoch nicht deckungsgleich mit der Frage nach den *literarischen* Verhältnissen zwischen konkreten paulinischen und lukanischen *Texten*.

Mit diesem letzteren Thema habe ich mich in meiner Habilitationsschrift<sup>3</sup> beschäftigt, wobei aber zumeist die Verhältnisse zwischen der Apostelgeschichte und den synoptischen Evangelien in den Blick gerieten, während die Paulusbriefe (wie auch andere mögliche Vorlagen des lukanischen Doppelwerkes<sup>4</sup>) nur nachrangig berücksichtigt wurden. Es konnte dort jedenfalls festgestellt werden, dass das 15. Kapitel der Apostelgeschichte nicht nur zu der paulinischen Darstellung des Jerusalemer Treffens (Gal 2,1–10) vielfältige Bezüge aufweist, sondern auch zu anderen Stellen des Galater-

---

<sup>1</sup> V. Wittkowsky, „Lukanische Jakobusklauseln vor dem Hintergrund der matthäischen Bergpredigt“, in: G. Benyik (ed.), *Virtue or Obligation*, Szeged: JATEPress, 2020, 339–46.

<sup>2</sup> H. Zeigan, *Aposteltreffen in Jerusalem: Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005.

<sup>3</sup> V. Wittkowsky, *Komposition und synoptische Vorlagen des lukanischen Doppelwerkes* (Humboldt-Universität zu Berlin, 2019).

<sup>4</sup> Wie etwa die Schriften des Flavius Josephus oder die Johannesoffenbarung.

briefes, vor allem aber zur Schilderung des „Antiochenischen Zwischenfalls“ (Gal 2,11–16).<sup>5</sup> Die in meiner Habilitationsschrift gewonnenen Einsichten sollen hier in erweiterter und systematisierter Form vorgelegt werden.

## 2. Apg 11,2–3 ALS NACHEMPFINDUNG DER SITUATION, DIE DEM ANTIOCHENISCHEN ZWISCHENFALL ZU GRUNDE LAG

Bezüge zum 2. Kapitel des Galaterbriefes können in der Apostelgeschichte wesentlich früher festgestellt werden, als Lukas auf das „Apostelkonzil“ zu sprechen kommt. Denn schon in Apg 11,1–18 begegnet den Lesenden eine ähnliche Situation: *Petrus* muss sich vor den Leuten *in Jerusalem* dafür rechtfertigen, dass er *zusammen mit Unbeschnittenen*<sup>6</sup> gegessen hat,<sup>7</sup> wie er dies laut Gal 2,12 vor gewissen Leuten *aus Jerusalem* („von Jakobus“) tun musste, die – genau wie in Apg 11,2 – als *οἱ ἐκ περιτομῆς* („die aus der Beschneidung“) bezeichnet werden.

Apg 11,1–3: Ἦκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. 2 **Ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ**, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν **οἱ ἐκ περιτομῆς** 3 λέγοντες ὅτι εἰσήλθες πρὸς ἄνδρας **ἀκροβυστίαν ἔχοντας** καὶ **συνέφαγες αὐτοῖς**.

Gal 2,11–12: 11 **Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν**, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. 12 πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰς **ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν**· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος **τοὺς ἐκ περιτομῆς**.

Paulus stellt in diesen Sätzen ein Ereignis dar, das noch *vor* seinem Jerusalemer Treffen mit den Aposteln liegen könnte. Denn warum sollte Petrus *nach* dem dort Vereinbarten „mit den Heiden essen“, „heidnisch leben“ oder gar „die Heiden zwingen, jüdisch zu leben“ (2,14)? War denn nicht sein Auftrag zu dieser Zeit, *exklusiv* „in der Beschneidung“ (2,7–9) zu predigen? Es würde jedenfalls völlig logisch und legitim sein, wenn Lukas die Aussage des Paulus so verstehen würde. Eine einschlägige Geschichte wird in der Apg dementsprechend *früher* (Kap. 10–11) erzählt, als derselbe Autor über das Jerusalemer Treffen berichtet (Kap. 15). Petrus wird von Lukas freilich entschuldigt, denn Apg 10–11 erwähnt keine Merkmale einer „Heuchelei“ in seinem Verhalten

<sup>5</sup> V. Wittkowsky, *Komposition*, 154–8 (Kap. AVII.3.3), s. auch die inzwischen erschienene russische Buchausgabe В. Витковский, *Диалогия Луки: композиция и синоптические источники*, Москва: ББИ, 2022, 207–12.

<sup>6</sup> Das Wort ἀκροβυστία findet sich in Gal 2,7, kurz vor dem unten zitierten Abschnitt.

<sup>7</sup> Auf die hier im Mittelpunkt stehende Situation („Bekehrung des Cornelius“, insbes. Apg 10,44–46) wird Petrus in seiner letzten Apg-Rede – genau während des „Apostelkonzils“ – verweisen (Apg 15,8: „Gott, der die Herzen kennt, bestätigte dies, indem er ihnen ebenso wie uns den Heiligen Geist gab“).

(vgl. Gal 2,13–14). Alle anderen – in der Tat sehr scharfen – kritischen Äußerungen des Paulus gegenüber dem Erzapostel (und Jakobus<sup>8</sup>) werden von Lukas ebenfalls beseitigt. Aber der Rest ist fast ausnahmslos da geblieben!

### 3. GAL 2,11–16 ALS VORLAGE FÜR DIE LUKANISCHE DARSTELLUNG DES „APOSTELKONZILS“

Wenn die Vermutung stimmt, dass Lukas in Apg 11 auf dem Galaterbrief gründet, kann man damit rechnen, dass auch andere in Gal 2,11–12 (oder 2,11–16) erwähnte Fakten und/oder Redewendungen in der Fortsetzung zum Vorschein kommen, wenn sich die Heidenmission nun auch im Verlauf der Apg weiterentwickelt und Saulus/Paulus in diese stärker involviert wird. In der Tat, sobald Paulus nach seiner ersten Missionsreise (dargestellt in Apg 13f) zurück nach Antiochien<sup>9</sup> kommt, beginnt Lukas mit der Schilderung einer Konfliktsituation, die an die Darstellung in Gal 2 erinnert. Die ersten Worte des 15. Kapitels lauten: **Καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι, ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι.**<sup>10</sup>

Der Schluss dieses Satzes erinnert deutlich an eine spätere Stelle des Galaterbriefes, an der Paulus seine Adressaten folgendermaßen ermahnt: **Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι, ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει** (Gal 5,2). In ähnlichen Worten wird die Beschneidung – genau wie in Apg 15,1 – soteriologisch gedeutet, obwohl der Sinn der paulinischen Behauptung der entgegengesetzte ist: nicht *ohne* Beschneidung, sondern *mit* dieser können die ehemaligen Heiden keine Rettung erlangen. Der Satz des Galaterbriefes entspricht aber wohl der Position des lukanischen Paulus, dessen Widerstand im folgenden Apg-Vers beschrieben wird (15,2: **γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾶ πρὸς αὐτούς**).

Wer waren aber die Leute, die „aus Judäa“ nach Antiochien mit einem solchen „Vorschlag“ kamen? Darüber wird zunächst kein Wort verloren, wir lesen nur in Apg 15,5, dass ihre Position bei manchen „Pharisäern, die gläubig geworden waren“ Unterstützung findet. Das Jerusalemer „Aposteldekret“ lässt jedoch klar erkennen, dass die Delegation mit der Urgemeinde und dessen Anführer Jakobus<sup>11</sup> in gewisser Verbindung

<sup>8</sup> Diese paulinische Kritik ist weniger deutlich, aber vgl. die zumindest zweifelhafte Rolle des Jakobus in Gal 2,12 mit der lukanischen Korrektur in Apg 15,24 (s. dazu unten).

<sup>9</sup> Diese Stadt wird in der Apg vielleicht nicht umsonst in 11,19 zum ersten Mal erwähnt, d.h. unmittelbar nach der Jerusalemer Auseinandersetzung 11,1–18.

<sup>10</sup> Vgl. zu diesem Text zu Beginn von Apg 15 einen anderen Kapitelanfang, und zwar Mk 7,1: **Καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων**. Zu diesem Vergleich s. Wittkowsky, *Komposition*, 142–4 (Kap. AVII. 1; entspricht in der russischen Ausgabe Витковский, *Диалогия*, 191–4).

<sup>11</sup> Das Dekret in 15,23–29 folgt ja dem Vorschlag des Jakobus (15,19–20).

stand: Ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι **τινὲς ἐξ ἡμῶν [ἐξελθόντες]**<sup>12</sup> **ἐτάραξαν ὑμᾶς** λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν οἷς οὐ διεστείλαμεθα (15,24). Die letzten Worte („denen wir keinen Auftrag erteilt haben“<sup>13</sup>) zeigen klar, dass die Jerusalemener Delegation in Antiochien mit dem Anspruch hervortrat, einen solchen Auftrag bekommen zu haben. Mit anderen Worten, die Leute (τινὲς) haben sich nicht nur als „einige ἐξ ἡμῶν“ (d.h. aus der Jerusalemener Kirche), sondern auch als „die von Jakobus“ vorgestellt. Und das führt uns wieder zu den τινὲς in Gal 2,12.

Der Text kann leicht in dem Sinne interpretiert werden (und wird auch stets so ausgelegt), dass diese Delegation dort nach Antiochien kommt und dass Petrus ebendort ihren Weisungen zu entsprechen sucht. Obwohl das im Grunde genommen nicht explizit gesagt ist,<sup>14</sup> hat es doch auch Lukas in diesem Sinne „zusammengereimt“. Die unerwünschten Gäste<sup>15</sup> kommen also auch in seiner Erzählung (Apg 15,1) nach Antiochien,<sup>16</sup> wo dann schnell eine akute Konfliktsituation entsteht. In den beiden Fällen ist es *Paulus*, der scharf reagiert (Gal 2,11 – Apg 15,2).<sup>17</sup>

Nur *Petrus* bleibt zunächst bei Lukas unerwähnt, aber auch er wird – zum letzten Mal in der Apg – eine gewisse Rolle spielen, wenn er im Jerusalemener „Konzil“ seine kurze Rede halten wird. Deren Inhalt steht wiederum in deutlicher Verbindung zur paulinischen Beschreibung des „Antiochenischen Zwischenfalls“ in Gal 2,11–17 und zwar auch mit einer Rede – der des *Paulus*, die er selbst im Galaterbrief (2,14–16) in einer ebenso knappen Form nacherzählt.

Dasjenige, was Petrus anscheinend nicht verstehen kann (jedenfalls nicht bevor Paulus ihm das erläutert), wird von Lukas in Mund des Petrus selbst gelegt. Er warnt nun die jüdische Versammlung davor, was Paulus in Antiochien ihm selbst – als Juden – vorgehalten hatte: Die Heiden (τὰ ἔθνη) sollen *nicht* dazu *gezwungen* werden, was nicht einmal die Juden(christen) tun wollen oder können! Und auch der Grund ist derselbe: die Heiden werden durch ihren *Glauben* gerettet, durch den Gott sie rechtfertigt (so Paulus) bzw. ihre Herzen reinigt (so der lukanische Petrus). In Apg 15,7–11 spricht gleichsam ein von Paulus des Galaterbriefes Belehrteter. Man vergleiche: Gal 2,14–16: ἀλλ’ ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾶ ἔμπροσθεν πάντων· **εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς**

<sup>12</sup> Diese Partizipform findet sich nicht im Codex Vaticanus, und auch im Codex Sinaiticus ist diese erst nachträglich eingefügt.

<sup>13</sup> Das kann auch als „diesen Auftrag nicht erteilt haben“ gedeutet werden.

<sup>14</sup> Die Worte κατεγνωσμένος ἦν könnten (als Plusquamperfekt) vielleicht doch eher in dem Sinne verstanden werden, dass der Ruf des Petrus bereits früher Schaden gelitten hatte als er selbst nach Antiochien kam (ἦλθεν). In diesem Fall wäre der (oder ein früherer) Besuchsort der Jerusalemener Gesandten eine andere Stadt als Antiochien.

<sup>15</sup> Vgl. διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἳτινες παρεισήλθον κατασκοπήσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν (Gal 2,4).

<sup>16</sup> Das folgt aus Apg 14,26–28.

<sup>17</sup> Barnabas bleibt auf seiner Seite: immerhin stand in Gal 2,13 „selbst Barnabas“ (καὶ Βαρναβᾶς).



**καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;** 15 **Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἀμαρτωλοί·** 16 **εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.**

Apg 15,7–11: Πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ’ ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου **ἀκούσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.** 8 καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν 9 καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν **τῇ πίστει καθάρισας τὰς καρδίας αὐτῶν.** 10 νῦν οὖν **τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;** 11 **ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεῦομεν σωθῆναι καθ’ ὃν τρόπον κάκεῖνοι.**<sup>18</sup>

#### 4. GAL 2,1–10 ALS VORLAGE FÜR DIE LUKANISCHE DARSTELLUNG DES „APOSTELKONZILS“

Der Konflikt in Antiochien soll nach der Darstellung der Apg *in Jerusalem* besprochen werden, und zwar mit den Anführern der dortigen Gemeinde, unter welchen *Jakobus* die prominenteste Rolle zu spielen scheint (vgl. Gal 2,9 mit Apg 15,13–22). Petrus nimmt bei Lukas am Konflikt nicht teil (er war wohl gar nicht in Antiochien anwesend), so kann er nun auch eine Rolle spielen, und zwar die Rolle des Hauptverbündeten des Paulus (und des Barnabas).<sup>19</sup>

Seine Erzählung über den Jerusalemer Besuch beginnt Paulus so (Gal 2,1): **Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρναβᾶ συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον.**

Ein ähnlicher Satz findet sich auch in der Apostelgeschichte, freilich ist das der letzte Vers bereits des 12. Kapitels (Apg 12,25)<sup>20</sup>:

<sup>18</sup> Außerhalb der eigentlichen „Konzil“-Episode liegt auch diese Koinzidenz zwischen Gal und Apg: Die Gegend um Antiochien, wo Paulus wirkt, wird in Apg 15,23.41 (anders als in Apg 9,30 und 11,25–26) als „Syrien und Kilikien“ bezeichnet, wie in Gal 1,21. Vgl. dazu schon E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>12</sup>1959, 392–3: „Den Heidenchristen‘ (...) ‚in Antiochia, Syrien und Cilicien‘ überrascht. Denn Paulus hat zwar Gal 1<sub>21</sub> seinen Aufenthalt in Syrien und Cilicien erwähnt; die Apg hat aber nicht von einer Mission in diesen Gebieten gesprochen“.

<sup>19</sup> Zu seiner Rede Apg 15,7–11 s. bereits oben.

<sup>20</sup> Zu diesem schwierigen Satz s. Zeigan, *Aposteltreffen*, insbes. 105; zum Bezug auf Apg 15,2 s. Wittkowsky, *Komposition*, 68–73 (Витковский, *Диалогия*, 95–101). Auch wenn Lukas nicht deutlich machen will, ob die Delegation nach Jerusalem zieht oder bereits auf dem Rückweg ist, bringt schon die Redewendung (ὑπέστρεψαν) εἰς Ἱερουσαλήμ den Galaterbrief in Erinnerung, wo Paulus seine Reisen in diese Stadt schildert.

**Βαρναβᾶς δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συμπαραλαβόντες Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον.**

Die Affinität zeigt (wie einige früheren), dass Lukas den Galaterbrief an verschiedenen Stellen gern benutzt. Aber auch in Apg 15,2 wird die Jerusalemreise ähnlich dargestellt, wobei diesmal auch das „paulinische“ Verb ἀναβαίνω Anwendung findet: Paulus und Barnabas gehen nach Jerusalem nicht zu zweit, sondern werden von jemandem *begleitet*:

γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾶ πρὸς αὐτούς, ἔταξαν **ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρναβᾶν καὶ τινὰς ἄλλους ἐξ αὐτῶν** πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου.

In Jerusalem soll die Delegation der Antiochener mit Paulus und Barnabas an der Spitze nun also ihre Sichtweise der Heidenmission darlegen, vgl. Gal 2,2: καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς **τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν**, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν. Es ist wohl kein Zufall, dass das Wort εὐαγγέλιον, welches im Lukasevangelium kein einziges Mal (!) gebraucht wird, diesmal – in der schon erwähnten Petrusrede – doch auftaucht.

Apg 15,7: ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου **ἀκούσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου** καὶ πιστεῦσαι.<sup>21</sup>

Petrus sagt dies im Vorfeld der Verteidigungsrede der Antiochener, die dann nicht mehr nacherzählt wird (15,12), obwohl auch in diesem knappen Hinweis die ἔθνη genannt werden.<sup>22</sup>

Die Hauptfrage ist in den beiden Texten die der *Beschneidung*, deren soteriologische Bedeutung in der Apg 15,1.5 eher Assoziationen mit dem Antiochenischen Konflikt (Gal 2,11–16, s. oben) wecken kann. Dasselbe Thema wurde aber von Paulus bereits früher, in Gal 2,3–5 angesprochen:

**ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἑλλήνων, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι**· 4 διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπήσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν, 5 [οἱς οὐδὲ] πρὸς ὧραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνη πρὸς ὑμᾶς.

Die Leute (τινές, s. oben), die aus Jerusalem nach Antiochien kamen, standen zwar in Verbindung mit Jakobus und der Urgemeinde, wurden aber von ihnen nicht bevollmächtigt, das zu tun oder zu bewirken, was sie getan oder bewirkt haben. Das wird aus dem Vergleich zwischen der Fortsetzung im Galaterbrief mit den Worten des „Aposteldekrets“ klar.

<sup>21</sup> Die Entsprechung auf der „Paulus-Seite“ findet sich in der Miletrede (Apg 20,24).

<sup>22</sup> Es handelt sich bemerkenswerterweise um Wunder, die Paulus und Barnabas bewirken konnten, nicht um ihre direkte Teilnahme an der „theoretischen“ Diskussion des „Konzils“.

Gal 2,6: **Ἐπιδοὺς δὲ τῶν δοκοῦντων εἶναι τι**, – ὅποιοι ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει· πρόσωπον [ὁ] θεοῦ ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει – **ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο**.

Apg 15,24: Ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι **τινὲς ἐξ ἡμῶν [ἐξελθόντες] ἐτάραζαν ὑμᾶς** λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν **οἷς οὐ διεστείλαμεθα ...**

Paulus erklärt des Weiteren (Gal 2,7–10), dass er sich mit Jakobus und anderen „Säulen“ in Jerusalem auf bestimmte Bedingungen einigen konnte:

**ἀλλὰ τοῦναντίον ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς**, 8 ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ **εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς** ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ **εἰς τὰ ἔθνη**, 9 καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, **Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομὴν· 10 μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν**, ὁ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.

Die Beschneidung gewinnt nun – statt der umstrittenen soteriologischen – eine *ekklesiologische* Bedeutung: die Juden sollen beschnitten bleiben, die Heiden unbeschnitten, und durch dieses Abkommen wird der Friede in der Kirche wiederhergestellt. Wie eine in dieser Hinsicht sehr ähnliche Lösung gefunden wurde, berichtet Lukas ausführlich in Apg 15. Die Heiden sollen bzw. dürfen auch hier unbeschnitten bleiben, aber etwas wird ihnen doch „auferlegt“: nach Paulus, finanzielle Unterstützung der Gemeinden in Judäa („der Armen“), nach Lukas jedoch, Einhalten bestimmter „grundsätzlicher“ Gebote. In den beiden Fällen sollen die Juden und die Nichtjuden innerhalb einer Gemeinde koexistieren können – als zwei *verschiedene* Teile dieser Gemeinde, die dennoch miteinander *kooperieren* und auf diese Weise ihre Einheit wahren.

## 5. TIMOTHEUS IN Apg 16 VS. TITUS IN GAL 2

Titus, einer der Mitarbeiter des Paulus, der später als Bischof (ἐπίσκοπος) von Kreta galt und an den einer der sog. Pastoralbriefe gerichtet war, wird in der Apg niemals erwähnt. Lediglich der Vergleich von Apg 15,2 mit Gal 2,3 zeigt, dass er einer der *τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν* sein konnte. Die formale Entsprechung in Apg 12,25 (s. oben) bezieht sich bei Lukas jedoch nicht auf ihn, sondern auf Johannes Markus, der offensichtlich erst später nach Antiochien kommt. Sobald aber dieser „Jünger“ zusammen mit Barnabas für immer die Szene verlässt (Apg 15,36–39), bekommt er eine neue Entsprechung, und zwar schon im 16. Kapitel, zu Beginn der zweiten Missionsreise des Paulus. Dieser ist Timotheus, der andere Mitarbeiter, der in der Tradition ebenfalls als ein von Paulus eingesetzter ἐπίσκοπος (in Ephesus) firmiert und an den nun sogar zwei Pastoralbriefe gerichtet sind. Man vergleiche:

Gal 2,3–5

ἀλλ' οὐδὲ (a) **Τίτος** (b) **ὁ σὺν ἐμοί**, (c) **Ἑλλήνων** ὧν, **ἠναγκάσθη** (d) **περιτμηθῆναι**.  
4 (e) **διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους**, οἵτινες παρεισήλθον κατασκοπή-  
σαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσου-  
σιν, 5 [οἷς οὐδὲ] πρὸς ὧραν **εἴξαμεν** τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου  
διαμείνη πρὸς ὑμᾶς.

Apg 16,3

(a) **τοῦτον** ἠθέλησεν ὁ **Παῦλος** (b) **σὺν αὐτῷ** ἐξελεῖν, καὶ λαβὼν (d) **περιέτεμεν**  
αὐτὸν (e) **διὰ τοὺς Ἰουδαίους** τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις· (c) ἤδεισαν γὰρ  
ἅπαντες ὅτι **Ἑλλήν** ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὑπῆρχεν.

Dieser Vergleich macht den literarischen Charakter der lukianischen „Benutzung“ des Galaterbriefes besonders deutlich. Ein „Jünger“ und späterer ἐπίσκοπος (a), der sich „mit Paulus“ auf den Weg machen soll (b) und entweder „Grieche“ oder doch „Halbgrieche“ ist (c), wird (oder wird nicht<sup>23</sup>) durch Paulus beschnitten (d), weil (oder obwohl<sup>24</sup>) eine Gruppe der Juden (oder der Judenchristen) das Fehlen der Beschneidung bei einem der Mitarbeiter anstößig findet (e).

Die ganze – stark abgeänderte und doch im Grunde genommen dieselbe – Konstellation wird von Lukas in einen neuen historischen (genauer: historisch-literarischen) Zusammenhang übertragen. In der Apg geschieht das Ganze nicht vor dem Jerusalemer Treffen (oder während desselben<sup>25</sup>), sondern *erst danach*, steht aber immer noch in einem Verhältnis dazu, denn in 16,4, sofort nach der Beschneidung des Timotheus, findet man Folgendes: Ὡς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις, παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις.

Die Abfolge Apg 16,3–4 würde besonders stark an den Text des Galaterbriefes erinnern, wenn wir uns vorstellen, dass Lukas in Gal 2,5 die Worte οἷς οὐδὲ *nicht* gelesen hat,<sup>26</sup> und dass, wie Johannes Weiß einst vermutete,<sup>27</sup> Titus nach der Verordnung (ὑποταγή) der Jerusalemer doch beschnitten werden musste, weil nur so die „Wahrheit des Evangeliums“ für die Galater gewahrt werden konnte (vgl. διαμείνη πρὸς ὑμᾶς).<sup>28</sup> Man müsste dann die Wendung οὐδὲ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι in dem Sinne verste-

<sup>23</sup> Zu verschiedenen Lesarten am Anfang von Gal 2,5 s. sofort unten.

<sup>24</sup> Das steht mit demselben textkritischen Problem in Verbindung.

<sup>25</sup> Zur Diskussion über die Zuordnung von Gal 2,5 s. Zeigan, *Aposteltreffen*, 127.327.451.

<sup>26</sup> Oder hat Lukas selbst diese gestrichen, weswegen sie dann auch im „westlichen“ Text verschwunden sind?

<sup>27</sup> S. dazu Zeigan, *Aposteltreffen*, 127.

<sup>28</sup> Der Text lässt sich aber auch *mit* οἷς οὐδὲ vielleicht im selben Sinne verstehen. Dann würde der Übergang vom Vers 3 zum Vers 4 in deutscher Übersetzung ungefähr so lauten (das Gemeinte ist kursiviert): „er wurde zwar nicht zur Beschneidung gezwungen, aber wegen der falschen Brüder wurde er doch beschnitten“, die“ usw. Der Forderung nach der *allgemeinen* Beschneidung der ehemaligen Heiden wurde dadurch in der Tat noch nicht nachgegeben.

hen, dass seine Beschneidung *nicht erzwungen* wurde, was wiederum eine formale Entsprechung in der von Lukas benutzten Verbform ἠθέλησεν bekommen würde: beide Beschneidungen wurden also grundsätzlich freiwillig vollzogen – und doch nicht ohne Druck seitens bestimmter (ähnlicher!) Umstände.<sup>29</sup>

Auf jeden Fall aber ist das πρὸς ὑμᾶς in Gal 2,5 als Erwähnung der Adressaten des Paulus im Zusammenhang der Erzählung über das Aposteltreffen (2,1–10) für uns deswegen sehr interessant, weil Timotheus ja aus einer *galatischen*<sup>30</sup> Stadt von Paulus mitgenommen wurde. Ein Johannes fehlt jedoch in Galatien sowohl in Gal 2 als auch in Apg 16 (sowie schon in Apg 13).

## 6. LUKANISCHE REKONSTRUKTION DER GESCHEHNISSE IN GAL 1,13–2,16

Im Mittelteil seiner Apostelgeschichte hat Lukas offensichtlich die Texte des Galaterbriefes benutzt und diese paulinischen Zeugnisse sehr wohl berücksichtigt, mögen diese in seiner Version oft anders als im Galaterbrief dargestellt und akzentuiert werden.

### 1. Gal 1,13–14 – Apg 7,58–8,1; 9,1–2

Sowohl im Galaterbrief als auch bei Lukas wird Paulus (Saulus) als ein jünger *jüdischer Eiferer* eingeführt, dessen „judaistische“ (ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ erscheint bei Paulus hier doppelt<sup>31</sup>) Ansichten ihn dazu bewegen, *gegen die Nachfolger Jesu* einen unerbittlichen Kampf zu führen.

### 2. Gal 1,15–16 – Apg 9,3–19a par.

In Apg 9 – und dann an den parallelen Stellen in Apg 22 und 26 – stellt Lukas die *Berufung* des Paulus/Saulus zum „*Evangelisten*“ der Völker bzw. der Heiden dar, wie es auch Paulus selbst in den nächstfolgenden Zeilen seines Briefes tut.

### 3. a) Gal 1,17 – Apg 9,19b–22; b) 2 Kor 11,32–33 – Apg 9,23–25

Dann wird bei den beiden Autoren *Damaskus* zum Ort der ersten aktiven Verkündigung des Paulus/Saulus. Hier nutzt Lukas neben dem Galaterbrief höchstwahrscheinlich eine Stelle aus der Korintherkorrespondenz, in der die Flucht aus Damaskus Erwähnung findet.<sup>32</sup>

### 4. Gal 1,18–20 – Apg 9,26–29

Im nächsten Schritt wird in der Apostelgeschichte – wie in der paulinischen Vorlage – der *Jerusalemener Besuch* des Saulus geschildert, der *erste* nach dessen Berufung. Hier

<sup>29</sup> Diesen Druck empfindet in den beiden Texten vor allem Paulus und nicht der zu Beschneidende.

<sup>30</sup> Selbstverständlich einer südgaltischen; zu der sog. „südgaltischen“ Hypothese s. Zeigan, *Aposteltreffen*, 421–8.

<sup>31</sup> Und nirgendwo sonst.

<sup>32</sup> Sowohl in 2Kor 11,33 als auch in Apg 9,25 wird diese Flucht mithilfe des Verbs χαλάω und der Redewendung διὰ τοῦ τεύχους beschrieben. Dass die Gefahr dabei von den Juden (und nicht von den Arabern wie in 2Kor 11,32) ausgeht, ist eher im Sinne des Galaterbriefes (im „Peristasenkatalog“ war von den Problemen, die Paulus mit den Juden hatte, bereits an einer früheren Stelle – 2Kor 11,24–25 – die Rede).

trifft Saulus auch die *Apostel*, freilich ohne jeden Hinweis, wem von ihnen er in Jerusalem begegnen konnte und wem nicht (vgl. Gal 1,19).

5. Gal 1,21–24 – Apg 9,30–31

Dann begibt sich Saulus nach „Tarsus in *Kilikien*“, wie er auch in Gal 1,21 in den „Ländern Syriens und *Kilikiens*“ lebt und predigt. Die *Kirche* in Judäa und der Umgebung (ἡ ἐκκλησία καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας) genießt nun – so Apg 9,31 – den Frieden, der ja früher von demselben Saulus stark gestört wurde. Dieser predigt nun – weit von Palästina entfernt – den Glauben, gegen den er sich früher gewandt hatte, wofür dieselben *Kirchen* (αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας αἱ ἐν Χριστῷ) Gott preisen (so Gal 1,22–24).

6. a) Gal 2,12a – Apg 10,23–11,18; b) Gal 2,11–13 – Apg 11,19–30

Beim Übergang zum Kapitel 2 des Galaterbriefes ändert sich die Reihenfolge der lukanischen Darstellung, was sich genügend gut dadurch erklären lässt, dass zwischen den beiden Jerusalem-Besuchen ausweislich Gal 2,1 ganze vierzehn Jahre vergehen. Etwas ist in dieser Zeit offensichtlich passiert, jedenfalls die Kirche in Antiochien ist entstanden, auch wenn Paulus hier noch nicht die Stadt nennt, von wo er zusammen mit Barnabas und Titus seine zweite Reise in die Hauptstadt Judäas unternimmt. Lukas nimmt die paulinische Erzählung also an der Stelle auf, wo das syrische Antiochien zum ersten Mal namentlich erwähnt wird, d.h. in Gal 2,11.

Die Worte πρὸ τοῦ γὰρ ἔλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου in Gal 2,12, die sich auf Kephas (Petrus) beziehen, geben dem Autor der Apostelgeschichte den Anlass dazu, zuerst die Geschehnisse der früheren Zeit desselben *Petrus* darzustellen, was er auch recht ausführlich tut, indem er über die Reisen des Erzapostels zwischen Jerusalem, Joppe und Cäsarea erzählt (Apg 9,32–11,18). Zentral wird dabei genau derjenige *einzig* Punkt, der für Paulus im zitierten Vers wichtig war: *Petrus hat zusammen mit den Heiden gegessen* (s. dazu oben, § 2).

Aber auch die Entstehung der Kirche in Antiochien ist, wie schon gesagt, von so großer Bedeutung für Lukas, dass er dieses Ereignis nicht außer Acht lassen will und deswegen direkt der Schilderung der Petrus-Reisen folgen lässt (Apg 11,19–30). Hierbei finden – wie in Gal 2,13 – sowohl die *syrischen Juden* Erwähnung, die das Evangelium hören (11,19), als auch *Barnabas* (11,22–26). Das Thema der „Heuchelei“ (ὕποκρισις) interessiert Lukas jedoch offenbar nicht – jedenfalls nicht an dieser Stelle, wo es doch um die angesehensten Personen des Urchristentums die Rede ist. Diese signifikante Auslassung macht auch den weiteren Gedankengang des großen kirchlichen Friedenstifters Lukas klar.

7. Gal 2,11–16 – Apg 15,1–2a

In Gal 2,11 erwähnt Paulus sofort seinen *Konflikt* mit Petrus nach der Ankunft des Letzteren in Antiochien, diese Auseinandersetzung wird von ihm dann in den Versen

12 bis 16 dargestellt.<sup>33</sup> Einen *Konflikt* schildert Lukas zu Anfang des 15. Kapitels der Apostelgeschichte (nach dem letzten Teil der Petrus-Geschichte in Apg 12<sup>34</sup> und der Darstellung der ersten Missionsreise des Paulus mit Barnabas in Apg 13–14). Petrus hat damit zwar nichts zu tun, wohl aber „einige“ (τινές) die aus in Apg 15,1 wie in Gal 2,12 aus Judäa nach Antiochien kommen. Dass sie den Anschein wecken, von der Jerusalemer Kirche und speziell von Jakobus einen Auftrag erhalten zu haben, ist bei Paulus an derselben Stelle gesagt (ἔλθειν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου), bei Lukas erst etwas später (Apg 15,24: τινὲς ἐξ ἡμῶν), aber nicht weniger deutlich (s. oben, § 3).

8. Gal 2,1 – Apg 15,3–4 (+12,25)

Nachdem Lukas seine Adressaten über die Ursache des Antiochenischen Konflikts unterrichtet hat, schildert er nun in aller Ausführlichkeit die Jerusalemer Auseinandersetzung, die zur Lösung des wichtigsten innerkirchlichen Problems führen soll. Dabei folgt die erneute Jerusalemer Reise dem Vorbild der paulinischen Darstellung in Gal 2,1 (s. oben, § 4).

9. Gal 2,2–5 – Apg 15,5

Das Thema der Beschneidung taucht in Apg 15,5 genauso auf wie in Gal 2,3. Wer den Mitarbeitern oder den Gemeinden des Paulus in Jerusalem die Beschneidung aufzwingen wollte, ist bei Paulus nicht explizit gesagt (er meint ja, „niemand“ habe das gewollt<sup>35</sup>), Lukas folgt ihm aber auch hier und zwar darin, dass er in 15,5 in der Hauptstadt eine zweite („pharisäische“) Gruppe auftreten lässt, die jedoch mit der ersten (in 15,1–2) einer Meinung ist.

10. Gal 2,6–10 – Apg 15,6–35

Im Weiteren schildern die beiden Autoren das Treffen des Paulus und des Barnabas mit der Führung der Jerusalemer Gemeinde, das von Lukas als eine Art „Konzil“ inszeniert wird (s. oben, § 4).

11. Gal 2,13 – Apg 15,36–41 (vgl. 12,25; 13,13b)

Wenn Lukas mit dieser Darstellung des „Konzils“ fertig ist, will er sich noch etwas mit einem Thema aus der nächstfolgenden Perikope des Galaterbriefes beschäftigen. Diese Perikope hat er zwar schon zum großen Teil berücksichtigt (s. Punkte 6 und 7), doch eines war bisher noch unerwähnt geblieben: *ein Konflikt zwischen Paulus und Barnabas*. Und dass die Beziehungen zwischen den beiden nicht ungetrübt geblieben sind, ergibt sich doch deutlich aus den Worten ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει in Gal 2,13. Daraus macht nun Lukas eine „scharfe Auseinandersetzung“

<sup>33</sup> Verse 17 bis 21 sind wohl nicht mehr der Teil dieser Antiochenischen Auseinandersetzung, obwohl Paulus hier für seine galatischen Adressaten dasselbe Thema weiterentwickelt.

<sup>34</sup> Zum intertextuellen Vergleich insbesondere dieses Apg-Kapitels mit Lk 2 und Mt 2 s. jetzt V. Wittkowsky, „Die ‚Petruslegende‘ Apg 12 in ihrem lukanischen Kontext“, in: J. Lieu (ed.), *Peter in the Early Church: Apostle – Missionary – Church Leader* (BETL 325), Leuven–Paris–Bristol/CT: Peeters, 2021, 713–37.

<sup>35</sup> Wenn man aber 2,2 mit 2,6 vergleicht, müssten οἱ δοκοῦντες gemeint sein, und diese Personen sind dann in 2,9 mit Namen aufgeführt.

(παροξυσμός, Apg 15,39), die jedoch mit dem Hauptthema des Galaterbriefes nichts mehr zu tun hat und auf diese Weise einerseits direkt erwähnt werden darf und dabei andererseits im Endergebnis relativ harmlos ausfällt.

#### 12. Gal 2,3–5 – Apg 16,1–5

Aber auch im ersten Teil des 2. Kapitels des paulinischen Briefes ist eine sehr interessante Stelle übriggeblieben, die Lukas bisher unerwähnt ließ, nämlich die Beschneidung eines Mitarbeiters. Ob Paulus meint, dass Titus beschnitten wurde oder dass er unbeschnitten bleiben durfte (s. oben, § 5), will Lukas jedenfalls eine solche Beschneidung inszenieren, und zwar in Bezug auf einen anderen Paulus-Mitarbeiter, und zwar auf Timotheus. Diese wird unmittelbar nach allen vorher erwähnten Darstellungen aus Apg 15 vollzogen: in Apg 16,1 besuchen Paulus und sein neuer Begleiter Silas die südgalatische Stadt Lystra, wo Timotheus alleine für den Erzähler von Interesse ist. Als einer, der zur Hälfte „Grieche“ (Ἕλληγν) ist, soll er nun beschnitten werden. Vielleicht ist die Entscheidung, die Paulus hier trifft, nicht mit derjenigen, die in Gal 2,3–5 gemeint war, identisch (s. ebd.), zwei Affinitäten sind jedoch zu vermerken: zum einen wird Paulus zur Beschneidung des Mitarbeiters durch eine bestimmte Gruppe der *Juden* bewogen (vgl. Gal 2,4 mit Apg 16,3), zum anderen liegt trotzdem auch da *kein Zwang* vor. Und ausgerechnet in Südgalatien nimmt Lukas nun von seiner paulinischen Vorlage Abschied. Der lukanische Johannes Markus erscheint hier nicht (wegen Apg 13,13b und 15,36–41, s. oben), doch auch da passt es gut zum Fehlen dieser Figur im Galaterbrief.<sup>36</sup>

Aufs Ganze gesehen lässt Lukas also nur die Informationen des Galaterbriefes aus, für deren Vermeidung er auch sehr gute Gründe hat. Das sind in erster Linie die Konflikte des Paulus mit Petrus und (teilweise) Jakobus sowie die damit eng verbundenen Versuche des Paulus, seine Kontakte mit der Jerusalemer Gemeinde so darzustellen, als ob diese auf ganz wenige Fälle begrenzt waren. Einige sehr interessante Details erfahren wir deswegen nur aus dem Galaterbrief, nicht aber aus der Apostelgeschichte, die allgemeine lukanische Rekonstruktion der Tätigkeit des Paulus in den Kapiteln 7 bis 16 kann jedoch als hervorragende Leistung eines Literaten, Theologen sowie eines Historikers eingeschätzt werden.

<sup>36</sup> Ein Markus kommt im Corpus Paulinum bekanntlich im Philemonbrief (24), Kolosserbrief (4,10) und dem Zweiten Timotheusbrief (4,11) vor, im Kolosserbrief sogar explizit als Verwandter des Barnabas (ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ), vgl. Apg 12,25 und vor allem 15,37.



György BENYIK

**EXKLUSIVINTERVIEW MIT PROFESSOR MARTIN MEISER,  
DEM GNILKA-PREISTRÄGER 2022**

---

Geboren 1957 in Bamberg; Studium der Evangelischen Theologie in Neuendettelsau, Hamburg, Tübingen und München

**1. Welche Familientraditionen haben Sie in der lutherischen Kirche?**

Mein Großvater war Landesbischof der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, mein Vater war Regionalbischof des Kirchenkreises Ansbach-Würzburg in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern. Meine Brüder und ich sind in einem konservativen lutherischen Elternhaus erzogen worden. Neben dem Bezug zur Heiligen Schrift und zur kirchlichen Tradition spielte die klassische Musik, geistlich wie weltlich, immer eine große Rolle bei uns. Die lutherische Liturgie in Bayern hatte eine sehr große Nähe zur römisch-katholischen Liturgie.

**2. Es gibt mehrere lutherische Kirchen in Deutschland, welcher stehen Sie am nächsten?**

Ich bin Mitglied der Evangelischen Kirche im Rheinland, die lutherische wie calvinistische Christinnen und Christen umfasst; meine lutherische Prägung ist durch die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern erfolgt.

**3. Sie haben an mehreren großen Unis studiert. Was für Erfahrungen haben Sie in Neuendettelsau gemacht, welche Professoren haben dort Ihr Studium beeinflusst?**

Neuendettelsau ist eine kirchliche Hochschule an einem Ort, in dem karitative wie missionarische kirchliche Zentren ihren Sitz haben. Am meisten beeindruckt haben mich die Vorlesungen von Horst Dietrich Preuß über die Theologie des Alten Testaments und über das Deuteronomium – Horst Dietrich Preuß hatte die Gabe, Vorlesungen so zu halten, dass man sie auch als Anfänger gut verstehen konnte. Wichtig war aber auch der systematische Theologe Joachim Track mit der Verbindung der Tradition mit Gegenwartsfragen.

**4. Was hat Hamburg Ihren Studien beigetragen, welcher theologische Akzent wurde dort betont?**

Im Gegensatz zu Neuendettelsau war Hamburg schon während meiner dortigen Zeit (1979–1980) theologisch liberal geprägt, inmitten eines religiös indifferenten Umfeldes, in dem die Akzeptanz traditioneller Kirchlichkeit nicht mehr gegeben war. Hamburg hat mich den Blick auf die außertheologische Wirklichkeit gelehrt. Bei Klaus Koch habe ich Vorlesungen über Jesaja gehört, bei Ulrich Wilckens Vorlesungen über die Neutestamentliche Theologie, bei Bernhard Lohse Vorlesungen über Augustinus und über Luther, bei Wenzel Lohff eine Vorlesung über Anthropologie. Gerade diese Anthropologie-Vorlesung war durch lebendige Diskussion mit neueren philosophischen Entwürfen geprägt.

**5. Was wurde Ihr Fachgebiet in Tübingen und München, wer und welche Lehrveranstaltungen bereicherten Ihre Forschungsmethode an diesen beiden Universitäten?**

In Tübingen und München waren die Kirchengeschichte und die Systematische Theologie die Hauptfächer meines Studiums. Wichtig waren in Tübingen vor allem die Vorlesungen von Professor Scholder zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts und von Professor Jüngel zur Rechtfertigungslehre sowie das Seminar von Jürgen Moltmann zur Trinitätslehre. In München habe ich als Hilfskraft bei Professor Schwarz in Kirchengeschichte gearbeitet und bei Professor Herms Luthers *De servo arbitrio* genau lesen gelernt.

1983–1991 Pfarrdienst in der bayerischen Landeskirche

**6. Was war das Schönste und Schwerste in Ihren sieben Jahren Pfarrdienst?**

Das Schönste waren die Gottesdienste und die vielfältigen menschlichen Begegnungen, das Schwerste war der Religionsunterricht. Bedrückend war es auch, die Einsamkeit mancher Menschen zu erleben – in einem Altenheim war ich bei einer Frau der einzige Besucher.

1991–2001 Assistent und Oberassistent am Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft (Prof. Dr. Merk) in Erlangen

**7. Mit welchen Themen hat Sie sich in Erlangen beschäftigt?**

In Erlangen waren es die synoptischen Evangelien und die Paulusforschung, die mich beschäftigt haben (bei Paulus vor allem der Erste Korintherbrief und der Römerbrief, dann auch der Galaterbrief). Dazu kam die Beschäftigung mit antiker jüdischer und griechisch-römischer Literatur, wofür die Fakultätsbibliothek Erlangen hervorragend ausgestattet war. Professor Merk, der mich anlässlich meines Examens auf eine Promo-

tion ansprach, war mein ebenso verständnisvoller wie kenntnisreicher Mentor, der vor allem in der Forschungsgeschichte zur neutestamentlichen Wissenschaft unübertroffenes Wissen besaß.

2001–2006 Assistent in Mainz am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte (Prof. Dr. May)

**8. Wer sind Ihre beliebtesten Autoren aus der Geschichte der frühchristlichen Kirche?**

Meine Favoriten waren Johannes Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus und Augustinus als Exegeten.

Lehrstuhlvertretungen in Augsburg (2004) und Münster (2005–2007), seit 2007 Mitarbeiter bei Prof. Dr. W. Kraus

**9. Ihre gemeinsame Arbeit mit Professor Kraus ist auch eine Station an einer anderen theologischen Schule. Welche Art von Vorgängern charakterisieren diese theologische Richtung?**

Professor Kraus war Assistent gewesen bei Professor Jürgen Roloff, dem Vorsitzenden der Kommission „Kirche und Judentum“ in der Evangelischen Kirche in Deutschland und stand in enger Verbindung mit Professor Berndt Hamm; mit ihm und einem jüdischen Kollegen zusammen gab Herr Kraus die wichtigen Bände „Jüdisches Leben in Bayern“ heraus, in denen sämtliche jüdische Gemeinden und Stätten in Bayern, die man identifizieren konnte, in ihrer Geschichte dargestellt werden. Professor Kraus machte mich darüber hinaus auf die von ihm zusammen mit Professor Karrer, Wuppertal, initiierte Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche aufmerksam, wo ich dann die beiden Samuel-Bücher übersetzt und kommentiert habe.

**10. Seit wann halten Sie Gastvorlesungen in Siebenbürgen und wie sind Ihre Erfahrungen mit den Studierenden von Alba Iulia?**

Regelmäßig bin ich seit 2011 eine Woche zu Gast in Alba Iulia, wo mich die Freundschaft mit Oláh Zoltan immer wieder hinführt; die Studierenden sind hochmotiviert und auch aufgeschlossen, sich auch lutherische Perspektiven vortragen zu lassen. Im Rahmen meiner Tätigkeit haben wir das Projekt „Septuaginta Hungarica“ entwickelt, das Forscherinnen und Forscher aus dem gesamten ungarischen Sprachraum zusammenführt; zwei Konferenzbände sind bereits erschienen.

**11. Wie sehen Sie die Ergebnisse und Entwicklungsmöglichkeiten der Internationalen Bibelkonferenz von Szeged?**

Ich erlebe die Internationale Bibelkonferenz von Szeged als die größte bibelwissenschaftliche Leistungsschau im ungarischen Sprachraum. Die jährlich wechselnde Thematik ruft immer wieder neue Aspekte ins Bewusstsein; günstig ist auch die Abwechslung zwischen rein innerexegetischen Fragestellungen und anderen Themen, die einen Bezug zu anderen theologischen wie nichttheologischen Disziplinen implizieren. Wichtig ist, dass der internationale Charakter der Konferenz weiter fortgesetzt wird. Dafür mache ich gerne Werbung bei Kolleginnen und Kollegen in Deutschland und darüber hinaus.

## BIBLIOGRAPHIE

---

### WISSENSCHAFTLICHE VERÖFFENTLICHUNGEN

2020

- Gen 12,1f. und Gen 22 in antiker jüdischer und christlicher Rezeption, in: Christian Eberhart, Martin Karrer, Siegfried Kreuzer, Martin Meiser (Hg.), Tempel, Lehrhaus, Synagoge – Orte jüdischen Lernens und Lebens, FS Wolfgang Kraus, Paderborn 2020, 399–419.
- Geschichtswerke, in: Hans Ausloos, Bénédicte Lemmelijn (Hg.), Handbuch zur Septuaginta Bd. 5, Die Theologie der Septuaginta, Gütersloh 2020, 148–155.
- Acts and Roman Authorities, in: Julia A. Snyder, Korinna Zamfir (Hg.), Reading the Political in Jewish and Christian Texts (BiTSt 38), Leuven/Paris/Bristol 2020, 193–211.
- Die antike Rezeption einiger Visions- und Auditionstexte der Apostelgeschichte, in: Lena Seehausen, Paulus Enke, Jens Herzer (Hg.), Religion als Imagination. Phänomene des Menschseins in den Horizonten theologischer Lebensdeutung, Leipzig 2020, 71–87.
- Genesis-Zitate bei den Apologeten, in: Eberhard Bons u.a. (Hg.), Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen (WUNT 444), Tübingen 2020, 630–642.
- Die Autorität der Schrift bei Paulus, in: Tobias Nicklas / Jens Schröter (Hg.), Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity. Their Origin, Collection, and Meaning (WUNT 441), 165–187.
- Der Laster- und Tugendkatalog in Gal 5,19–23, in: György Benyik (Hg.), Virtue or Obligation? 30th International Biblical Conference Szeged, Szeged 2020, 229–248.
- Die Rezeption der Apostelgeschichte in den ersten drei Jahrhunderten, in: Etelka Szőnyi (Hg.), Bibliaértelmezés. Korok, módzerek, kontextusok, Szeged 2020, 139–160.
- Die Bilia Scholastica des Petrus Comestor und die jüdische Tradition, in: Christfried Böttrich / Dieter Fahl / Sabine Fahl (Hrsg.), Von der Historienbibel zur Weltchronik. Studien zur Paleja-Literatur, GThF 31, Leipzig 2020, 164–187.
- Johannes-Passionen bei Johann Sebastian Bach und Georg Philipp Telemann. Libretti im Vergleich, in: Dominik Höink/Andreas Jacob (Hrswg.), Musikwissenschaft und Theologie im Dialog. Johann Sebastian Bachs „hMoll-Messe“ und „Johannes-Passion“, Hildesheim 2020, 333–361.

2019

- The Relationship between Septuagint and the Masoretic Text, Bogoslovlje 1/2019, 5–28.
- “Träume beflügeln Verrückte”. Antike und biblische Traumkritik, WUB3/2019, 24–27.
- Träume im frühen Judentum. Biblische Träume neu erzählt und gedeutet, WUB 3/2019, 54–59.
- Die religiöse und kulturelle Enzyklopädie des Markusevangeliums, in: György Benyik (Hg.), The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament. 29th International Biblical Conference Szeged, 27–29 August, 2018, Szeged 2019, 291–309.

- Das Markusevangelium und antike jüdische Literatur, in: Geert van Oyen (Hrsg.), *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century. Method and Meaning* (BETHL 301), Leuven 2019, 643–664.
- Interpretive Methods in the Septuagint of the Prophetic Books, in: Jörg Frey, Claire Clivaz, Tobias Nicklas (Hrsg.), *Between Canonical and Apocryphal Texts. Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity* (WUNT 419), Tübingen 2019, 85–101.
- Judas, in: Wolfgang Kraus / Martin Rösel (Hg.), *Update-Exegese 2.2. Grundfragen gegenwärtiger Bibelwissenschaft*, Leipzig 2019, 191–200.
- Luther's legacy for Pauline studies in modern debates, in: Gesa E. Thiessen, *Called to Freedom. Reformation 1517–2017 in an Irish context*, Dublin 2019, 91–103.
- Die Kirchenväter bei den Reformatoren, in: Maroš Nicák / Martin Tamcke (Hrsg.), *500 Jahre der Reformation in der Slowakei*, Münster 2019, 133–154.
- Istenképek és Tóra-orientáció a Septuagintában, in: *Az alexandriai Biblia. Nemzet- és felekezeti közti tanulmányok a görög Ószövetségről*, hrsg. v. Zoltán Oláh und György Papp, Budapest/Kolozsvár 2019, 195–220.
- Die Gegenspieler im Markusevangelium, in: Michael Tilly / Ulrich Mell (Hg.), *Gegenspieler*, WUNT 428, Tübingen 2019, 155–181.
- Reformationsgedenken. Beispiele vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Behringer / Wolfgang Kraus / Roland Marti (Hrsg.), *Die Reformation zwischen Revolution und Renaissance. Reflexionen zum Reformationsjubiläum* (Kulturelle Grundlagen Europas 6), Münster 2019, 35–52.

## 2018

- Matt 27:25 in Ancient Christian Writings, in: Riemer Roukema/Hagit Amirav (Hrsg.), *The 'New Testament' as a Polemic Tool. Studies in ancient Christian Anti-Jewish rhetoric and Beliefs* (NTOA 118), Göttingen 2018, 221–239.
- Torah in Galatians. The Significance of the Reception of the Septuagint, in: Jesper Høgenhaven/Jesper Tang Nielsen/Heike Omerzu, *Rewriting and Reception in and of the Bible* (WUNT 396), Tübingen 2018, 181–201.
- Evangelien als faktuale Erzählungen – Narration und Geschichte, in: Sikander Singh/Manfred Leber (Hrsg.), *Literatur und Geschichte* (Saarbrücker literaturwissenschaftliche Ringvorlesungen 7), Saarbrücken: Universitätsverlag des Saarlandes 2018, 9–36.
- Übersetzung der Septuaginta – Damals und Heute, *Review of Ecumenical Studies* (Sibiu) 10 (2018), 61–76.
- Mehr als ein Verräter. Zum Forschungsstand um die neutestamentliche Figur Judas, *ZNT* 41 (2018), 7–24.
- Die Septuaginta innerhalb der Literatur des antiken Judentums – Theo-logische Termini, Motive, Themen, in: M. Meiser u.a. (Hrsg.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz* (WUNT 405), Tübingen 2018, 3–28.
- Der Blick auf die Täter – und die Opfer?, in: Michael Hüttenhoff/Wolfgang Kraus/Karlo Meyer (Hrsg.), „... mein Blut für Euch“. *Theologische Perspektiven zum Verständnis des Todes Jesu*, *Biblisch-theologische Schwerpunkte* 38, Göttingen 2018, 209–216.

- Phänomene der Prophetie in der Septuaginta, in: Frank Ueberschaer/Thomas Wagner/Jonathan Miles Robker (Hrsg.), *Theologie und Textgeschichte. Septuaginta und Masoretischer Text als Äußerungen theologischer Reflexion* (WUNT 407), Tübingen 2018, 187–217.
- Physical Labor Within Monasticism, In: *Orientalia Patristica. Papers of the International Patristic Symposium May 1–4, 2017, No. IV/2017*, Drobera/Turnu/Severin 2018, 141–151.
- Anthropologie im Galater- und Römerbrief, in: György Benyik (Hrsg.), *Interpretation of the Letter to the Romans in Orthodox Theology, during the Renaissance, during the Reformation Period and in today's Biblical Studies*, 28th International Biblical Conference Szeged, Szeged 2018, 211–231.
- Abraham and His Family in Ancient Greek and Latin Patristic Exegesis, in: Lukas Bormann (ed.), *Abraham's Family. A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam*, WUNT 415, Tübingen 2018, 345–359.
- Der Evangelist Markus und die Parabeln Jesu, *SaScr* 16/1 (2018), 21–47.
- Die Jesus-Remembered-Debatte, *SaScr* 16/2 (2018), 150–177.
- Gen 28,10–22 in antiker jüdischer und christlicher Rezeption, in: Maté Hidvégi (Hrsg.), *Oriental Studies and Interfaith Dialogue. Essays in Honour of József Szécsi*, Budapest 2018, 57–74.

## 2017

- Adam in Patristic Literature: Some Issues of Anthropology and Ethics, in: Antti Laato/Lotta Valve (Hrsg.), *Adam and Eve Story in Jewish, Christian and Islamic Perspectives* (Studies in the Reception History of the Bible 8), Turku/Winnona Lake 2017, 37–57.
- Judas Iskariot, in: Hans-Joachim Simm (Hrsg.), *Aspekte der Bibel. Themen, Figuren, Motive*, Freiburg 2017, 325–339.
- Septuaginta, inkulturáció és az identitás őrzése. Bevezetés a görög Ószövetségbe [Inkulturation und Bewahrung der Identität. Eine Einführung in die Septuaginta], Cluj-Napoca/Kolozsvár 2017.
- Traumdarstellungen und Traumdiskurs in der griechisch-römischen Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum, in: Patricia Oster/Janett Reinstädler (Hrsg.), *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft* (Traum – Wissen – Erzählen 1), Paderborn 2017, 195–217.
- Der Galaterbrief im Rahmen der Paulusbriefe, in: Michael Labahn (Hrsg.), *Spurensuche zur Einleitung in das Neue Testament. Eine Festschrift im Dialog mit Udo Schnelle* (FRLANT 271), Göttingen 2017, 109–124.
- Identitások és konfliktusok a Galata-levélben. Pál apostol retorikája, in: György Benyik (Hrsg.), *Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban. 27. Nemzetközi Bibliikus Konferencia*, Szeged 2017, 241–260.
- Die Transformation des Seelenbegriffes in der Neutestamentlichen Wissenschaft, *BThZ* 34 (2017), 234–263.

## 2016

- Basileion III / Das dritte Buch der Königtümer / Das erste Buch der Könige, in: Siegfried Kreuzer (Hrsg.), *Einleitung in die Septuaginta* (LXX.H 1), Gütersloh 2016, 232–240.
- Prophecy and Pseudo-prophecy: Biblical texts, rewritten Bible and ancient exegetical literature, in: Pekka Lindquist/Sven Grebenstein (eds.), *Take Another Scroll and Write. Studies in the*

- Interpretive Afterlife of Prophets and Prophecy in Judaism, Christianity and Islam (Studies in the Reception History of the Bible 6), Turku/Indiana 2016, 201–231.
- Der Traum in der griechisch-römischen Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum, in: Siegfried Kreuzer/Martin Meiser/Marcus Sigismund (Hrsg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*, WUNT 361, Tübingen 2016, 258–274.
- Pentecost Homilies and Late-Antique Christian Exegesis, in: Richard W. Bishop, Johan Leemans, Hajnalka Tamas (ed.) *Preaching after Easter. Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, VigChr.S 136, Leiden/Boston 2016, 242–268.
- Reception of Jer 10:1–16 in Early Christian Literature, in: Karin Finsterbusch/Armin Lange (Hrsg.), *Texts and Contexts of Jeremiah. The Exegesis of Jeremiah 1 and 10 in Light of Text and Reception History* (CBET 83), Leuven 2016, 89–106.
- The Septuagint Translation of the Books of Kings in the Context of the Literary History of Early Judaism, in: Wolfgang Kraus/Michaël van der Meer/Martin Meiser (Hrsg.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich 2013*, Atlanta 2016, 609–623.
- Die patristische Exegese von Apg 1,3–11, in: Joseph Verheyden/Andreas Merkt/Tobias Nicklas (Hrsg.), „If Christ has not been raised...” *Studies on the Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church*, NTOA 115, Göttingen 2016, 73–103.
- Before Canonisation. Early Attestation of Revelation, in: Thomas J. Kraus/Michael Sommer (Hrsg.), *Book of Seven Seals. The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation, and Transmission* (WUNT 363), Tübingen 2016, 137–158.
- Acts and Roman Authorities, *SacraScripta* 13 (2015), 153–173.
- Antiochian Readings of 1–4 Reigns in Early Church Fathers, *JSCS* 49 (2016), 34–49. ISSN 2325–4793
- The City of Ephesus in Christian Literature, *EC* 7 (2016), 368–377. ISSN 1868–7032
- Quotations of Jewish Scriptures in Greek and Latin Texts, in: Andrés Piquer Otero/Pablo Torijano Morales in Association with Armin Lange and Julio Trebolle (ed.), *The Text of the Hebrew Bible and Its Editions. Studies in Celebration of the Fifth Centennial of the Complutensian Polyglot* (Supplements to the Textual History of the Bible 1), Leiden/Boston 2016, 512–548.
- Christian quotations and allusions, in *Textual history of the Bible. The Hebrew Bible Volume 1A. Overview articles*, ed. Lange, Armin and Tov, Emanuel, *Textual history of the Bible 1A*. Leiden: Brill, 2016, 445–448.

## 2015

- Das Markusevangelium – eine ideologie- und imperiumskritische Schrift? Ein Blick in die Auslegungsgeschichte, in: Michael Labahn/Outi Lehtipuu (Hrsg.), *People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2015, 129–157.
- Timothy in Acts. Patristic Reception, *ASE* 32 (2015), 325–332.
- Markusforschung in der (Selbst-)Kritik, in: Wolfgang Kraus/Martin Rösel (Hrsg.). *Update-Exegese 2.1*.
- Ergebnisse gegenwärtiger Bibelwissenschaft, Leipzig 2015, 134–144.



„Langeweile“ in der Lukasforschung? – von wegen!, in: Wolfgang Kraus/Martin Rösel (Hrsg.), Update-Exegese 2.1. Ergebnisse gegenwärtiger Bibelwissenschaft, Leipzig 2015, 145–153.  
Erich Klostermann (14.2.1870–18.9.1963), in: Felix John/Swantje Rinker (Hrsg.), Exegese in ihrer Zeit. Ausleger neutestamentlicher Texte (ABG 52), Leipzig: EVA 2015, 96–120.  
Vorstellungen der Septuaginta zum Wohnen Gottes, SaScr 13/1 (2015), 57–73.  
Rechtfertigungslehre und Antijudaismus. Paulus und Luther im Vergleich, Pfälzisches Pfarrerbblatt 105 (2015), 296–310.

## 2014

Amos 3,7 – Autorisierung des Propheten oder Rechtfertigung Gottes, in: Jonathan M. Robker, Frank Ueberschaer, Thomas Wagner (Hrsg.), Text – Textgeschichte – Textwirkung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Siegfried Kreuzer (AOAT 419), Münster 2014, 143–153.  
Phil 3,7–11 im Horizont der „New Perspective on Paul“ und der patristischen Exegese, in: Matthias R. Hoffmann, Felix John, Enno Edzard. Popkes (Hrsg.), Paulusperspektiven (BThSt 145) Neukirchen-Vluyn 2014, 146–173.  
Die Funktion der Septuaginta-Zitate im Markusevangelium, in: Wolfgang Kraus/Siegfried Kreuzer (Hrsg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption (WUNT 325), Tübingen 2014, 517–543.  
Markusforschung in der Selbstkritik, in: Korrespondenzblatt, hrsg. v. Pfarrer- und Pfarrerverein in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 129 (2014), 137–141.  
Theologische Anmerkungen in alexandrinischer Homerphilologie und theologische Korrekturen in der Septuaginta, in: Julian Elschenbroich, Johannes de Vries (Hrsg.), Worte der Weissagung. Studien zu Septuaginta und Johannesoffenbarung (ABG 47), Leipzig 2014, 108–136.  
Hans Lietzmann, in: Predrag Bukovec (Hrsg.), Christlicher Orient im Porträt. Wissenschaftsgeschichte des Christlichen Orients und seiner Nachbarwissenschaften. Kongressakten der 1. Tagung der RVO (4. Dezember 2010, Tübingen), Teilband 1, RVO 2, Hamburg 2014, 575–589.  
Rezeptionsgeschichte als Herausforderung für gegenwärtige neutestamentliche Wissenschaft, in: Eve-Marie Becker/Stefan Scholz (Hrsg.), Auf dem Weg zur neutestamentlichen Hermeneutik. Oda Wischmeyer zum 70. Geburtstag, Tübingen/Basel 2014, 85–96.  
Jerusalem Konvent, in: Lukas Bormann (Hrsg.), Neues Testament – Zentrale Themen, Neukirchen 2014, 175–195.

## 2013

Die Septuaginta-Zitate des Neuen Testaments bei Justin, in: Johannes de Vries/Martin Karrer (ed.), Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity / Textgeschichte und Schriftrezeption im frühen Christentum, SBL.SCS 60, Atlanta 2013, 323–348.  
Das Paulusbild in der altchristlichen Literatur, in: Manfred Lang (Hrsg.), Paulus und Paulusbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation, (AGB 31), Leipzig 2013, 319–346.  
Adam – Christus, in: F.W. Horn (Hrsg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 369–371.  
Das Verhältnis zur Tora, in: F.W. Horn (Hrsg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 444–449.  
Überwindung, Bekehrung oder Berufung – Apg 9; 22; 26 in altkirchlicher Wahrnehmung, in: Tobias Nicklas, Andreas Merkt, Joseph Verheyden (Hrsg.), Ancient Perspectives on Paul, NTOA 102, Göttingen 2013, 30–58.

- Johannes der Täufer als Asket, in: Hans-Ulrich Weidemann (Hrsg.), *Asceticism in the Early Church*, NTOA 101, Göttingen 2013, 78–91.
- Protestant reading of the Gospels of Mark and Matthew in the 20th Century, in: Eve-Marie Becker/Anders Runesson (ed.), *Mark and Matthew II. Comparative Readings: Reception History, Cultural Hermeneutics, and Theology*, WUNT 304, Tübingen 2013, 151–167.
- Keine „Langeweile“ in der Lukasforschung, in: *Korrespondenzblatt*, hrsg. v. Pfarrer- und Pfarrerrinnenverein in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 128, 2013, 65–68.
- Proseminar II: Exegese des Neuen Testaments (2000), ins Koreanische übersetzt durch Byung-Mo Kim, Seoul: Christian Literature Crusade 2013.
- Die innerweltliche Zukunft der Kirche. Erwägungen aus neutestamentlicher Perspektive, in: Jörg Rauber (Hg.), *Kirche der Freiheit gestalten. Herausforderung für Gemeindeberatung und kirchliche Organisationsentwicklung*, Neukirchen 2013, 9–30.
- Der Tempelbaubericht 3 Kgdms 6:1–22 – Vom Umgang der Übersetzer mit einer schwierigen hebräischen Vorlage, in: Melvin K. H. Peters (Hg.), *XIV Congress of the IOSCS Helsinki 2010*, SCSSt 59, Atlanta 2013, 263–276.
- Antiochenische Textformen in neutestamentlichen Psalmzitatzen in der Rezeption der christlichen Antike – eine textkritische Spurensuche, in: S. Kreuzer/M. Sigismund (Hg.), *Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung*, *De Septuaginta Investigatione* 4, Göttingen 2013, 179–196.

## 2012

- Gewaltphantasien der Johannesoffenbarung in altkirchlicher Auslegung, in: M. Labahn/M. Karrer (Hrsg.), *Die Johannesoffenbarung, Ihr Text und ihre Auslegung*, ABG 38, Leipzig 2012, 331–345.
- Die Bedeutung der Rezeptionsgeschichte für die Septuagintaforschung, in: S. Kreuzer, M. Meiser, M. Sigismund (Hrsg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte* (WUNT 286), Tübingen 2012, 425–443.
- Introduction: The Torah in the Ethics of Paul, in: M. Meiser (Hrsg.), *Torah in the Ethics of Paul*, LNTS 473, London 2012, 1–11.
- The Torah in the Ethics of Paul, in: M. Meiser (Hrsg.), *Torah in the Ethics of Paul*, LNTS 473, London 2012, 120–141.
- György Lehoczky – Theologie im Bild, in: J. Conrad, M. Meiser (Hg.), *Evangelische Profile der Saargegend. Festgabe für Friedrich Wilhelm Kantzenbach* (Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte der Saargegend 2) Saarbrücken 2012, 121–145.
- Karl Rahner: Musik als Spiel vor Gott, in: J. Conrad, M. Meiser (Hg.), *Evangelische Profile der Saargegend. Festgabe für Friedrich Wilhelm Kantzenbach* (Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte der Saargegend 2) Saarbrücken 2012, 147–171.
- Heilungsvollzüge und ihre Beschreibung in frühjüdischer Literatur und im Markusevangelium, in: J. Herzer (ed.), *Papyrologie und Exegese. Die Auslegung des Neuen Testaments im Licht der Papyri* (WUNT II 341), Tübingen 2012, 195–216.

2011

Basileion I–IV. Die Bücher Der Königtümer, Einleitung: Differenzen in Umfang und Anordnung, Sprachstand und Übersetzungstechnik, in: *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, hrsg. v. M. Karrer und W. Kraus, Stuttgart 2011, 719–731.

(zusammen mit Siegfried Kreuzer): Basileion I / Regnorum I, in: *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, hrsg. v. M. Karrer und W. Kraus, Stuttgart 2011, 745–807.

(zusammen mit Siegfried Kreuzer): Basileion II / Regnorum II, in: *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, hrsg. v. M. Karrer und W. Kraus, Stuttgart 2011, 808–897.

Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge frühjüdischer Alltagskultur, in: R. Deines, J. Herzer, K.-W. Niebuhr (Hrsg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti 21.–24. Mai 2009, Leipzig, WUNT 274, Tübingen 2011, 443–460.*

Abraham in der Alten Kirche, in: Harry Harun Behr, Daniel Krochmalnik, Bernd Schroeder (Hrsg.), *Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers. Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 2*, Berlin 2011, 91–107.

Luther und die Musik, in: *Gottesdienst und Kirchenmusik 5/2011, 15–18.*

Anthropologie im Markusevangelium, in: C. K. Rothschild, T. V. Thompson, R. S. Kinney (ed.), *Christian Body, Christian Self: Concepts of Early Christian Personhood, WUNT 284, Tübingen 2011, 125–148.*

2010

Jesus' suffering and Ethics: Patristic Exegesis Reconsidered, in: A. Merkt, T. Nicklas, J. Verheyden (Hrsg.), *Gelitten – Gestorben – Auferstanden: Passions- und Ostertraditionen im frühen Christentum, WUNT II 273, Tübingen 2010, 225–238.*

My Galatians in (self-)critical review, *ThLZ 135, 2010, 130–134.*

Die ersten Christen in Palästina, in: J. Schefzyk, W. Zwickel (Hrsg.), *Judäa und Jerusalem. Leben in römischer Zeit, Stuttgart 2010, 86–89.*

Judas Iskariot – Schlüsselfigur am Rande des Prozesses, in: *Welt und Umwelt der Bibel 2/2010, 55–57.*

Erstmals die antike griechische Fassung des Alten Testaments komplett übersetzt, in: *Welt und Umwelt der Bibel 2/2010, 65f.*

„Herr, bin ich's?“ – Judas Iskariot im Neuen Testament, *Zur Debatte 40/2, 2010, 1–3.*

Hieronymus als Textkritiker, in: W. Kraus, M. Karrer (Hrsg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 256–271.*

Ätiologie und Paränese: Schöpfung und Urgeschichte im „Leben Adams und Evas“, in: T. Nicklas, K. Zamfir (Hrsg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. In Honour of Hans Klein, DCLS 6, Berlin/New York 2010, 201–223.*

Die Relevanz der Kirchenväterzitate für die Textgeschichte der neutestamentlichen Zitate aus der Septuaginta, in: M. Karrer, S. Kreuzer, M. Sigismund (Hrsg.), *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen, ANTF 43, Berlin/New York 2010, 283–315.*

Some Facets of Pauline Anthropology – How Would a Greco-Roman Reader Understand it?, in: M. Labahn, O. Lehtipuu (eds.), *Anthropology in the New Testament* (CBET 54), Leuven 2010, 55–84.  
 Institution und Gemeindeleitung im frühen Christentum, *Sacra Scripta* 8, 2010, 157–174.

## 2009

Basileion I (Das erste Buch der Königtümer/Das erste Buch Samuel), in: W. Kraus, M. Karrer (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 2  
 2010, 302–334.  
 Basileion II (Das zweite Buch der Königtümer/Das zweite Buch Samuel), in: W. Kraus, M. Karrer (Hrsg.) *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 2 2010, 335–383.  
 Der evangelische Christ Mendelssohn, *Gottesdienst und Kirchenmusik* 1/2009, 10–13.  
 Mythos in der Antike: Funktion und Kritik, in: J. Kügler, U. Bechmann (Hrsg.), *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten*, Beiträge des IBS 2007 in Vierzehnheiligen. bayreuther forum Transit 9, Münster 2009, 144–165.  
 Historiographische Tendenzen in der Septuaginta, in: J. Frey, C.K. Rothschild, J. Schröter unter Mitarbeit von B. Rost (Hrsg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie/Acts in the Context of Ancient and Early Christian Historiography*, BZNW 162, Berlin, New York 2009, 77–100.  
 Anna hálaéneke (1 Sám 2,1–10) és befogadástörénete, in: G. Benyik (ed.), *Zsoltárok, Himnuszok, Imádságok. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Szeged (31.08.–02.09.2008)*, Szeged 2009, 77–86 (= *Das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10) und seine Rezeptionsgeschichte*, übers. durch Tamás Hankovzky).  
 Der theologiegeschichtliche Standort des lukanischen Doppelwerkes, in: W. Kraus (Hrsg.), *Beiträge zur Theologiegeschichte*, BZNW 163, Berlin, New York 2009, 99–126.  
 Schöpfung und Urgeschichte im „Leben Adams und Evas“, *Sacra Scripta* 7, 2009, 216–235.

## 2008

Samuelseptuaginta und Targum Jonathan als Zeugen frühjüdischer Geistigkeit, in: M. Karrer, W. Kraus, unter Mitarbeit von M. Meiser (Hrsg.), *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, Tübingen 2008, 323–335.  
 Vom Nutzen der patristischen Exegese für die neuzeitliche Schriftauslegung, in: D. Bienert, J. Jeska, T. Witulski (Hrsg.), *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums*, FS D.-A. Koch, FRLANT 222, Göttingen 2008, 189–209.

## 2007

Das Petrus-evangelium und die spätere großkirchliche Literatur, in: Th. J. Kraus, T. Nicklas (Hrsg.), *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158), Berlin/New York 2007, 183–196.

Glaubensgeheimnis und musikalische Moderne – Olivier Messiaen, Gottesdienst und Kirchenmusik 4/2007, 6–8.

Galater (Novum Testamentum Patristicum 9), Göttingen 2007.

#### 2006

Muß ein Mönch arbeiten? Augustins *De opere monachorum* im Horizont der altkirchlichen Diskussion, in: D. Dormeyer, F. Siegert, J. C. de Vos (Hg.), *Arbeit in der Antike, im Judentum und Christentum*, MJSt 20, Münster 2006, 114–140.

Neue Kirchenmusik – Warum und Wie? Annäherungen an ein heikles Thema, Gottesdienst und Kirchenmusik 4/2006, 4–7.

Neuzeitliche Mythosdiskussion und altkirchliche Schriftauslegung, NTS 52, 2006, 145–165.

Der Sohn des Verderbens. Judas im Johannesevangelium, *Bibel heute* 165, 2006, 12–14.

#### 2005

Das Leben Adams und Evas (zusammen mit Prof. Dr. O. Merk), in: G. S. Oegema (Hg.), *Unterweisung in erzählender Form*, JSJRZ VI,2, Gütersloh 2005, 151–194.

Die psychische Wirkung der Musik. Was die Bibel davon weiß, *Psychotherapie und Seelsorge* 3, 2005, 15–17.

#### 2004

Römisches Christentum im Spiegel des ersten Clemensbriefes, in: J. Zangenberg, M. Labahn (Hrsg.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City*, Sheffield 2004, 175–192.

Judas Iskariot. Einer von uns, BG 10, Leipzig 2004.

#### 2003

Das Christentum und die Herausforderungen der griechisch-römischen Antike, in: R. Gebauer, M. Meiser (Hg.), *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums*. FS O. Merk, MThSt 76, Marburg 2003, 213–234.

Gegenwärtige Herausforderungen und bleibende Aufgaben neutestamentlicher Wissenschaft, in: O. Wischmeyer (Hg.), *Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft*, NET 6, Tübingen 2003, 35–62.

Die Texttraditionen des Aposteldekretes – Textkritik und Rezeptionsgeschichte, in: T. Nicklas, M. Tilly (Hg.), *Die Apostelgeschichte als Kirchengeschichte: Text, Traditionen und antike Auslegungen*, BZNW 120, Berlin, New York 2003, 376–391.

Bibelkunde des Neuen Testaments, in: [reformiert-online.net/Weiterbildung](http://reformiert-online.net/Weiterbildung)

#### 2002

Lukas und die römische Staatsmacht, in: M. Labahn, J. Zangenberg (Hrsg.), *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft*. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies, TANZ 36, Tübingen, Basel 2002, 175–193.

Die paulinischen Adamaussagen in frühjüdischem und frühchristlichem Kontext, in: H. Lichtenberger, G. S. Oegema (Hrsg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext*. Studien zu den jüdischen Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit 1, Gütersloh 2002, 376–401.

2001

Das Alte Testament im lukanischen Doppelwerk, in: H.-J. Fabry, U. Offerhaus (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, BWANT 153, Stuttgart 2001, 167–195.

Evangeliumsverkündigung und Amtsverständnis im Neuen Testament, in: R. Rittner (Hg.); *In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive*, Bekenntnis 36, Hannover 2001, 23–56.

Wahrung jüdischer Identität: Das 1. Samuelbuch in der Septuaginta, *BiKi* 56, 2001, 85–87.

2000

Frühjüdische und frühchristliche Apologetik, in: Jürgen U. Kalms (Hg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, MJSt 6, Münster 2000, 155–184.

Vollkommenheit in Qumran und im Matthäusevangelium, in: M. Karrer, W. Kraus, O. Merk (Hg.), *Kirche und Volk Gottes*, FS J. Roloff, Neukirchen 2000, 195–209.

Exegese des Neuen Testaments, in: M. Meiser, U. Kühneweg u.a. *Proseminar II: Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 2000, 15–125.

Sünde, Buße und Gnade in dem „Leben Adams und Evas“, in: G. Anderson, M. Stone, J. Tromp (Hg.); *Literature on Adam and Eve. Collected Essays*, SVTP 15, Leiden 2000, 297–313.

1999

Az újabb Jézus-kutatás irányzatai (Tendenzen der neueren Jesusforschung, übersetzt ins Ungarische durch (Ildikó Xeravits), *Studia Biblica Athanasiana* 2, 1999.

Gattung, Adressaten und Intention von Philos „In Flaccum“, *JSJ* 30, 1999, 418–430.

1998

Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien, *BZNW* 96, Berlin, New York 1998.

Otto Merk, *Apokalypse Mosis*, Martin Meiser, *Vita Aadae et Evae*, JSHRZ II/5, Gütersloh 1998, 2. Aufl. 2019. 1983–1993

Paul Althaus als Neutestamentler. Eine Untersuchung der Werke, Briefe, unveröffentlichten Manuskripte und Randbemerkungen, *CThM A. 15*, Stuttgart 1993.

Das Paulusbild bei Mendelssohn und Mendelssohns christliche Selbsterfahrung, *Musik und Kirche* 62, 1992, 259–264.

Matthias Kern, *Blindenheilung. Die musikalische Umsetzung theologischer Gehalte*, *Musik und Kirche* 59, 1989, 82–84.

Johannes Brahms' *Theologie im Deutschen Requiem und die Erwartungshaltung der Hörer*, *Gottesdienst und Kirchenmusik* 5/1986, 145–147.

Brahms und die Bibel, *Musik und Kirche* 53, 1983, 245–250; 292–298.

## CONTRIBUTORS

---

Manabu AKIYAMA PhD

Professor. University of Tsukuba, JP

E-mail: kyofukoten@yahoo.co.jp

Gábor BALOGH PhD

Retired associate professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: 51bgabor@gmail.com

Károly BÁCSKAI PhD

Univ. prof. or researcher. Evangelical-Lutheran Theological University, Budapest, HU

E-mail: karoly.bacsikai@lutheran.hu

György BENYIK PhD

Retired associated professor. Gál Ferenc University, Szeged, HU

E-mail: benyik.gyorgy@gmail.com

Attila BODOR Dr. re bibl.

Postdoctoral researcher. University of Göttingen, Faculty of Theology, DE

E-mail: attila.bodor@theologie.uni-goettingen.de

Mario CIFRAK, OFM PhD

Professor. University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology, HR

E-mail: mario.cifrak@ofm.hr

Sándor ENGHY PhD habil.

Professor. Sárospatak Theological Academy of the Reformed Church, HU

E-mail: sandor.enghy@gmail.com

Erik EYNIKEL PhD

Associated professor. University of Regensburg, Catholic Faculty of Theology, DE

Adjunct professor. University of Dallas, TX, USA

E-mail: erik.eynikel@ur.de

Tord FORNBERG

Senior Lecturer. The Newman Institute, Uppsala, SE

E-mail: [tord.fornberg@telia.com](mailto:tord.fornberg@telia.com)

Endre HORVÁTH PhD

Assistant professor. Institute of Theology and Catechesis, Subotica, SR

E-mail: [hendre.ef@gmail.com](mailto:hendre.ef@gmail.com)

György KOCSI

College associate professor. Gál Ferenc University, Szeged, HU

College associate professor. Archbishopal Theological College of Veszprém, HU

E-mail: [kocsigy@gmail.com](mailto:kocsigy@gmail.com)

Imre KOCSIS PhD habil.

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: [kocsis.imre@vaciegyhazmegye.hu](mailto:kocsis.imre@vaciegyhazmegye.hu)

Erik KORMOS PhD

College associate professor, chair of new testament studies.

Hungarian Adventist Theological College, Pécel, HU

E-mail: [kormoserik@adventista.hu](mailto:kormoserik@adventista.hu)

Mihály KRÁNITZ PhD

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: [kranitz.mihaly@htk.ppke.hu](mailto:kranitz.mihaly@htk.ppke.hu)

György KUSTÁR PhD

Assistant professor. Sárospatak Theological Academy of the Reformed Church, HU

E-mail: [kugyorgy@yahoo.com](mailto:kugyorgy@yahoo.com)

Antje LABAHN PhD

Privatdozentin. Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, DE

Research Fellow. University of the Free State (UFS) Bloemfontein, ZA (South Africa)

E-mail: [labahn.pfarramt@gmx.net](mailto:labahn.pfarramt@gmx.net)

Michael LABAHN PhD

Apl. professor. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, DE

Research Fellow. University of the Free State (UFS) Bloemfontein, ZA (South Africa)

E-mail: [am.labahn@t-online.de](mailto:am.labahn@t-online.de)



Lehel LÉSZAI PhD habil.

Associate professor. Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, RO

E-mail: lehel.leszai@ubbcluj.ro

Martin MEISER PhD habil.

Univ. Professor. Universität des Saarlandes, Saarbrücken, DE

E-mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Viktor NYÚL PhD

College associate professor. Episcopal Theological College of Pécs, HU

E-mail: nyulv@pecs.egyhazmegye.hu

Zoltán OLÁH PhD

Chair of institut. Babeş-Bolyai University, Faculty of Roman-Catholic Theology,

Cluj-Napoca – Alba Iulia, RO

E-mail: ozoli2015@yahoo.de

György PAPP PhD

Assistant professor. Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, RO

E-mail: pgyvdm@yahoo.co.uk

Ottó PECSUK PhD habil.

Associate professor. Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary,  
Budapest, HU

E-mail: opecsuk@gmail.com

Zoltán ROKAY PhD

Professor emeritus. Pázmány Péter University, Budapest, HU

E-mail: sfapa1@gmail.com

Gottfried SCHIMANOWSKI PhD

Senior Researcher. Universität Tübingen, Faculty of Protestant Theology, DE

E-mail: gschimanow@gmx.de

Thomas SCHUMACHER PhD

Professor. University Fribourg, Faculty of Theology, CH

E-mail: thomas.schumacher@unifr.ch

József SZÉCSI PhD

Religious philosopher. University of Jewish Studies, Budapest, HU

E-mail: drszecsi.jozsef@gmail.com

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem. DSc

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: anzelm\_szuromi@yahoo.com

Vadim WITTKOWSKY PhD

Privatdozent. Humboldt-Universität zu Berlin, DE

E-mail: wittkovx@hu-berlin.de