

**BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY
CENTRE FOR BIBLICAL STUDIES**



SACRA SCRIPTA
Journal of the Centre for Biblical Studies

Year XVIII, 2020/1

Cluj-Napoca

SACRA SCRIPTA

Journal of the Centre for Biblical Studies

PUBLISHER

The Centre for Biblical Studies of the Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

EDITOR IN CHIEF

Stelian TOFANĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

EDITORIAL BOARD

György BENYIK (Catholic Theological Institute, Szeged)

Ioan CHIRILĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

Erik EYNIKEL (University of Regensburg, Faculty of Catholic Theology)

Marius FURTUNĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Greek Catholic Theology)

Co-EDITOR- Hans KLEIN (Lucian Blaga University Sibiu, Faculty of Lutheran Theology)

Lehel LÉSZAI (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Reformed Theology)

Tobias NICKLAS (University of Regensburg, Faculty of Catholic Theology)

Sorin MARȚIAN (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Greek Catholic Theology)

János MOLNÁR (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Reformed Theology)

Zoltán OLÁH (Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia)

Joseph VERHEYDEN (Catholic University of Leuven, Faculty of Theology)

Korinna ZAMFIR (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Roman Catholic Theology)

HONORARY MEMBER - Ulrich LUZ (University of Bern, Theological Faculty)

ADVISORY BOARD**Old Testament:**

Paula BUD (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

Ed NOORT (University of Groningen, Faculty of Theology and Religious Studies)

Martti NISSINEN (University of Helsinki, Faculty of Theology)

Walter DIETRICH (University of Bern, Theological Faculty)

New Testament:

Reimund BIERINGER (Catholic University of Leuven, Faculty of Theology)

Cosmin PRICOP (University of Bucharest, Faculty of Orthodox Theology)

David MOESSNER (Texas Christian University, Department of Religion)

Armand PUIG I TÀRRECH (Faculty of Theology of Catalonia, Barcelona)

Gerd THEIBEN (Ruprecht Karl University of Heidelberg, Faculty of Theology)

Urs VON ARX (University of Bern, Theological Faculty)

William R. G. LOADER (Murdoch University, Australia)

Joel MARCUS (Duke Divinity School, UK)

Carl R. HOLLADAY (Emory, Candler School of Theology, USA)

LAYOUT EDITOR

Hilda MARCZINKÓ

EDITORIAL OFFICE

Universităţii 7-9

400091 Cluj-Napoca

Phone: + 40 264 450184

WEBSITE

<http://reviste.ubbcluj.ro/sacrascripta/en/publicatii.php>

<http://cbs.ot.ubbcluj.ro/en/>

The journal is accessible via the *Central and Eastern European Online Library*: <http://www.ceeol.com>

and via *EBSCO/Academic Search Complete/Journals and Magazines*/page 158

<http://www.ebscohost.com/academic/academic-search-complete>

ISSN 1584-7624

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY

Centre for Biblical Studies



SACRA SCRIPTA

Journal of the Centre for Biblical Studies

Year XVIII, 2020/1

Cluj-Napoca

CONTENTS

ESSAYS

Martin MEISER: <i>Die Selbstpräsentation des Paulus im Galaterbrief im Vergleich mit antiker rhetorischer und epistolographischer Praxis</i>	7
Cha-Yong KU: <i>"Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist."- Gen 3,22a als Ironie? -</i>	36
Benjamin LENSINK: <i>The "Movement and Rest" in Gospel of Thomas 50</i>	50
Romeo POPA: <i>Ethik als Vermittlung zwischen Generationen in den Pastoralbriefen</i>	70
Alexander R. Dimas PELE ALU: <i>"Whom are You Seeking?" in the Fourth Gospel</i>	97

BOOK REVIEWS

Samuel VOLLENWEIDER, <i>Antike und Urchristentum. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und ihren Kontexten und Rezeptionen</i> (Hans KLEIN).....	119
Arie W. ZWIEP, <i>Jairus's Daughter and the Haemorrhaging Woman. Tradition and Interpretation of an Early Christian Miracle Story</i> (Hans KLEIN).....	125

DIE SELBSTPRÄSENTATION DES PAULUS IM GALATERBRIEF IM VERGLEICH MIT ANTIKER RHETORISCHER UND EPISTOLOGRAPHISCHER PRAXIS

MARTIN MEISER

Abstract. Recent rhetoric research on Paul no longer only discusses descriptive aspects, but also evaluative aspects. The present contribution compares Paul and Cicero with regard to their self-presentation in order to better understand the polemics of the Epistle to the Galatians and the ethos of the apostle, also in detail. For this purpose, it draws not only on some ancient textbooks of rhetoric, but also on speeches actually delivered by Cicero, which Cicero probably revised later.

Keywords: Paul, Galatians, Cicero, Conflict, Ancient Rhetoric, Ancient Epistolography.

1. Frage und Zielsetzung dieses Beitrages

Der polemische Charakter des Galaterbriefes hat es seinen Auslegern nicht immer leicht gemacht. Er führt in die Ambivalenz jeglicher Polemik. Einerseits ist in bestimmten Situationen ein Wort der Klarstellung erfordert – auch wer schweigt, kann sich schuldig machen, und wer sich undeutlich ausdrückt, kann das dazu benutzen, seine wirkliche Absicht zu verschleiern, und wer nicht Stellung bezieht, kann vielleicht vor Irrtum nicht sicher sein. Andererseits können deutliche Worte auch verletzen, Selbstbilder verhärten und Konflikte intensivieren. Gerade um der Wirkungsgeschichte biblischer Texte willen sind Christinnen und Christen dazu verpflichtet, diese Texte daraufhin zu befragen, inwieweit sie auch im Einzelnen, beispielsweise in der Art der Selbstpräsentation des Autors, Maßstäbe gegenwärtigen individuellen und kollektiven Handelns begründen können. Die neuere Forschung zur Rhetorik im Galaterbrief hat eine Wendung genommen, die auch Fragen der Wertung in den Blick nimmt.

Dem Nachdenken über diese Fragen ist auch dieser Aufsatz gewidmet. Auf der Ebene der historischen Rekonstruktion wird der Vergleich zwischen Paulus und Cicero Analogien ihres Vorgehens in Krisensituation ergeben. Auf der Ebene der theologischen Interpretation sind Anstöße zu einem Ethos des Denkens, Redens und Schreibens anvisiert.

2. Forschungsgeschichte

Hatte rhetorisch orientierte Paulusauslegung schon früher auf die Benutzung einzelner rhetorischer Elemente in den Briefen des Apostels verwiesen, so hat Hans Dieter Betz die rhetorische Fragestellung erstmals auf das Ganze eines Paulusbriefes angewandt. Antike Rhetorik unterscheidet zwischen der Gerichtsrede, der beratenden Rede und der Prunkrede, zwischen forensischer, deliberativer und epideiktischer Rhetorik. Hans Dieter Betz hat den Aufbau des Galaterbriefes in Analogie zu einer Gerichtsrede beschrieben.¹ Die Kritik an diesem Ansatz² führte zur Zuweisung des Galaterbriefes an die deliberative³ oder auch an die epideiktische Rhetorik.⁴ Der Dissens in der Frage der makrostrukturellen Zuordnung⁵ sowie die Einsicht in die antike grundlegende Unterscheidung zwischen Brief und Rede⁶ führt dazu, dass man von einer makrostrukturellen Zuordnung des Galaterbriefes an eine der drei genera antiker Rede weithin Abstand nahm.⁷

Das Recht zur mikrostrukturellen Rhetorikforschung bei Paulus bleibt davon unberührt.⁸ Zwar hat der Brief seine eigenen Elemente vor allem des Tadelns und Drohens, doch deckt sich die antike Klassifizierung von Brieftypen auffallend mit dem, was Quintilian an verschiedenen Stilarten der Rede nennt.⁹

¹ BETZ, *Galaterbrief*, 57–68: Dem Briefpräskript Gal 1,1–5 und dem *exordium* Gal 1,6–11 folgen die *narratio*, die Erzählung der Voraussetzung der eigenen Argumentation (Gal 1,12–2,14), die *propositio*, die These (Gal 2,15–21), die *probatio*, der Beweis (Gal 3,1–4,31), die *exhortatio*, die Ermahnung (Gal 5,1–6,10) und die *conclusio*, die Zusammenfassung (Gal 6,11–18).

² Das von Betz genannte Schema sei in keinem Rhetorik-Handbuch der Antike nachzuweisen (CLASSEN, „Paulus“, 14). *Exordium* und *narratio* seien nirgends Bestandteil eines antiken Briefes (KENNEDY, *Interpretation*, 145).

³ KENNEDY, *Interpretation*, 146; DE SILVA, *Letter*, 95.

⁴ NANOS, *Irony*, 329–331.

⁵ Gelegentlich wurde die Zuordnung des Galaterbriefes an eine Mischgattung postuliert (HARNISCH, „Einübung des neuen Seins“, 287). Das führt jedoch die These einer makrostrukturellen rhetorischen Deutung dieses Briefes ad absurdum: apologetische Rhetorik argumentiert vom Standpunkt des in der Hierarchie der Kommunikation unten Stehenden aus, deliberative Rhetorik vom Standpunkt eines hierarchisch Gleichgestellten aus und epideiktische Rhetorik vom Standpunkt eines Privilegierten aus (KREMENDAHL, *Botschaft*, 122).

⁶ DE BOER, *Galatians*, 69; DAS, *Galatians*, 58, mit Bezug auf Cicero, *Ep. Fam.* IX 21,1, ed. Watt I 286: *Quid enim simile habet epistula aut iudicio aut contioni* (Was hat ein Brief an Ähnlichkeit mit einer Gerichts- oder Volksversammlung)? Briefe werden in Handbüchern der antiken Rhetorik nur hinsichtlich ihrer Abweichung vom Stil der Rede thematisiert (PORTER, „Justification“, 115f.).

⁷ TOLMIE, „Analysis“, 22f.

⁸ SÄNGER, ‚Vergeblich bemüht‘, 110–118.

⁹ Quintilian, *Institution* III 4,3, ed. Russell II 30.

Bisherige mikrostrukturelle Forschung zu Rhetorik und Epistolographie hat den Nachweis rhetorischer und epistolographischer Elemente bei Paulus vor allem anhand der bekannten antiken Lehrbücher zur Rhetorik und Epistolographie geführt. Rhetorische und epistolographische Praxis decken sich aber nicht immer mit der Theorie. Jede Rede hat ein konkretes Anliegen und war auf dessen Durchsetzung, nicht auf ihre Übereinstimmung mit den Ratschlägen rhetorischer Handbücher fokussiert. Deshalb werde ich in diesem Beitrag vor allem auf konkrete Reden und Briefe eingehen. Allerdings muss man bei den Briefen und Reden Ciceros mit einer nachträglichen Stilisierung durch den Autor rechnen.¹⁰

Rhetorische Forschung am Neuen Testament hat sich aber noch in andere Richtung weiterentwickelt. Sie dient nicht mehr nur der Beschreibung, sondern impliziert, wie in der Einleitung schon angedeutet, auch Evaluierung, wie das auch für Teile der narrativen Evangelien- und Acta-Exegese gilt.¹¹

Dieter Mitternacht vertritt ein Programm des *audiatur et altera pars* (man muss auch die andere Seite hören): Die rhetorische Strategie des Apostels, die u.a. affektiv-drohende (Gal 1,8f.; 3,1–5; 5,2–12), affektiv-abwertende (1,6f.; 4,12–20; 6,11–13), aber auch belehrende Elemente (Gal 3,6–25; 5,13–26) einschließt¹², zielt auf eine Verunglimpfung der Fremdmissionare, die historisch und theologisch zu hinterfragen sei.¹³ Lauri Thurén verweist auf Elemente des Polarisierens und Dramatisierens; die scheinbaren Affekte seien alle rhetorisch bedingt, dem Ziel deliberativer Rede entsprechend, und kein Verweis auf die tatsächliche Gemütslage des Paulus.¹⁴ Moyses Mayordomo zufolge argumentiert Paulus in Gal 3,6–14 auf der Basis seiner eigenen Voraussetzungen, nicht auf der Basis eines Konsenses.¹⁵ Mika Hietanen bewertet den Galaterbrief nach neuzeitlichen kommunikationstheoretischen Regeln für ethisch gute Kommunikation¹⁶ und verweist auf argumentative Lücken¹⁷, falsche Voraussetzungen¹⁸ und auf eine mögliche Strategie absichtlicher Unklarheit.¹⁹

¹⁰ Es ist jedoch nicht möglich, konkrete Teile der Reden gegen Catilina als sekundär überarbeitet oder eingefügt zu erweisen (KENNEDY, *Art of Rhetoric*, 177).

¹¹ ALKIER, „Hinrichtungen“, 129.

¹² MITTERNACHT, *Forum*, 107.

¹³ MITTERNACHT, *Forum*, 292–299.

¹⁴ THURÉN, *Derhetorizing Paul*, 70.92.

¹⁵ MAYORDOMO, *Argumentiert Paulus logisch?*, 230.

¹⁶ HIETANEN, *Paul's Argumentation*, 58–62.

¹⁷ Paulus begründet nicht, warum die Thora als Instrument der Disziplinierung der Glaubenden nicht mehr notwendig sei (HIETANEN, *Paul's Argumentation*, 133).

¹⁸ Paulus argumentiert auf der Basis seines eigenen Denkens, nicht auf der Basis eines tatsächlich vorhandenen Konsenses (HIETANEN, *Paul's Argumentation*, 196).

¹⁹ HIETANEN, *Paul's Argumentation*, 196.

3. Das hermeneutische Problem

Aufgrund des christlichen Antijudaismus haben sich Christen vielfach mit Worten und Taten an Juden schuldig gemacht – allerdings ist mittlerweile die Einsicht in die tiefe innertheologische Verwurzelung des Antijudaismus erwachsen. Wege des Neufangs werden ehrlichen Herzens gesucht und beschritten. Darüber hinaus hat sich in modernen Gesellschaften eine Kultur der Sensibilität für die negativen Folgen eigenen Denkens, Redens und Handelns entwickelt, die allerdings derzeit aufgrund des Auftretens populistischer Strömungen und populistischer Machthaber wieder in eine Minderheitenposition zu geraten droht. Die Zweischneidigkeit des Appells an Gefühle ist aus Geschichte und Gegenwart bewusst. Worte der Gewalt, verbunden mit Appellen an die Emotion, bereiten den Boden für Taten der Gewalt. Fragt man nach einem Ethos des Denkens, Redens und Handelns, wird man gut daran tun, auf Analogien und Differenzen antiker Sichtweisen des Problems zu achten, um nicht in eine neue Art von Selbstgerechtigkeit nach Lk 18,11 hineinzugeraten.

Um Paulus in seiner Epoche zu verstehen, ist es sinnvoll, andere Gestalten der Antike zum Vergleich heranzuziehen, die sich ebenfalls in gravierenden Konflikten zu bewähren hatten. Cicero hatte in seinem Konsulatsjahr (63 v. Chr.) den Umsturzversuch des Caligula zu bewältigen, wurde einige Zeit später ins Exil geschickt und musste sich nach seiner Rückkehr in den Auseinandersetzungen mit und um Gaius Julius Caesar und Pompeius sowie um Markus Antonius und Octavianus positionieren.

3.1. Kritik an Cicero und Paulus in der Antike und in der Gegenwart

Cicero wie Paulus hatten sich mit Vorbehalten gegen ihre Person auseinanderzusetzen, Cicero, weil er ein *homo novus* (gesellschaftlicher Aufsteiger) war, Paulus, weil sein Anspruch, Apostel Jesu Christi zu sein, nicht von allen anerkannt wurde.²⁰ Cicero präsentiert als *homo novus* ein Narrativ über sich selbst als Teil des Narrativs über Rom²¹, indem er seine Vortrefflichkeit als Bewährung altrömischer Tugenden wie *virtus*, *industria*, *labor*, *constantia* und *studium* (Vortrefflichkeit, Fleiß, Bereitschaft zur Anstrengung, Beständigkeit und Eifer) benennt.²² Bei der Lektüre seiner Reden haben wir zu beachten, dass er selbst es war, der für die Verbreitung seiner Reden gesorgt hat, nicht ohne sie *pro memoria*

²⁰ FORBES, "Galatians", 259.

²¹ VAN DER BLOM, "Cicero's Self-Presentation", 43.

²² VAN DER BLOM, "Cicero's Self-Presentation", 45, mit Verweis auf Cicero, *Rosc. Amer.* 10.

suae gloriae (zum Gedächtnis seines Ruhmes) anzupassen.²³ Aber auch bei Cicero gibt es Differenzen zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung. Brutus tadelt die *imbellicitas* (Schwächlichkeit) und die *desperatio* (Verzweiflung) Ciceros; Cicero entscheidet, so Brutus, zu Unrecht für Octavian statt für die Freiheit der Republik.²⁴ Sallust bewundert die Fähigkeiten Ciceros als Redner, hebt aber die Rolle Caesars und Catos, nicht die Rolle Ciceros, bei der Niederschlagung des Catilina-Aufstandes hervor. Velleius Paterculus' Portrait über Cicero ist wohl abhängig von der Selbstwahrnehmung Ciceros, aber auch von der Fremdwahrnehmung durch Sallust und Asinius Pollio.²⁵ Nach Plutarch hat sich Cicero nach der Niederschlagung des Catilina-Aufstandes durch ständigen Verweis auf seine Verdienste unbeliebt gemacht.²⁶

In der Neuzeit folgt Manfred Fuhrmanns Portrait des egozentrischen Cicero faktisch Plutarch: Cicero überschätzt die Gefahr des Catilina-Aufstandes, und er überschätzt seine eigene Rolle darin²⁷, die im Endeffekt zu seiner Exilierung führte, weil er einigen zum Tode verurteilten römischen Bürgern das Recht auf Provokation vorenthielt.²⁸ Wir sollten das Motiv des Ruhms als Handlungsimpuls nicht übersehen²⁹, wengleich Cicero bei der Verteidigung der Republik tatsächlich Verdienste zukommen.³⁰ Ciceros öffentliche Verhöhnung des Calpurnius Piso, der kritisch, aber korrekt Ciceros Interpretation seiner Exilierung dargestellt hatte³¹, ist eine üble Schmähschrift, aber keineswegs ein historisch zutreffendes Portrait des Widersachers³², vielmehr ein Mittel der Selbstbehauptung an einem Schlüsselpunkt seiner Karriere³³ und der Neuerfindung seiner Person als politischer Kraft.³⁴

²³ KURCZYK, *Cicero*, 171: Manche Passagen der jetzt vorliegenden Reden gegen Catilina sind u.U. als spätere Versuche zu begreifen, Angriffen wegen seines Verhaltens während der Krise zuvorzukommen.

²⁴ Brutus, an Cicero (Cicero, *Ep. ad Brutum* 24,3, ed. Watt III, 137).

²⁵ VAN DER BLOM, "Reception", 280, mit Verweis auf Velleius Paterculus II 34. Das Statement des Asinius Pollio findet sich wieder bei Seneca maior, *Suasoriae* VI 24, ed. Winterbottom, 588: *Utinam moderatius secundas res et fortius adversas ferre potuisset* (Wäre er doch fähig gewesen, das Glück mit mehr Mäßigung, das Unglück mit mehr Tapferkeit zu tragen!).

²⁶ Plutarch, *Cicero* 24,1, ed. Perrin, 140.

²⁷ FUHRMANN, *Cicero*, 99.

²⁸ JEHNE, *Republik*, 110.

²⁹ BÜCHER, *Verargumentierte Geschichte*, 242.

³⁰ FUHRMANN, *Cicero*, 290; vgl. auch STROH, *Cicero*, 119f.

³¹ Calpurnius Piso kritisiert zu Recht, dass Cicero nur ihn, aber nicht Caesar und Pompeius als die Urheber seiner Exilierung dargestellt hatte.

³² FUHRMANN, *Cicero*, 150; STROH, *Cicero*, 52.

³³ CORBEILL, "Ciceronian Invective", 198.

³⁴ STEEL, *Cicero*, 183.

Auch Paulus hatte bereits in der Antike seine Kritiker, innerhalb und außerhalb des Christentums. In der Ps.-Clementinischen Literatur bestreitet man seinen Apostelanspruch.³⁵ Christentumskritiker tadeln seine *procacitas* (Zudringlichkeit) im Umgang mit Petrus (Gal 2,11)³⁶ und seine *maledictio* (Verfluchung) in Gal 5,12, die Lk 6,28; Röm 12,14; 1Kor 6,10 und Gal 2,20; Mt 11,29 widerspricht.³⁷ In der Neuzeit fragte Peter von der Osten-Sacken, ob die paulinische Sicht der „Wahrheit des Evangeliums“ die einzig mögliche Sicht sei.³⁸ Nach Robert Hall ist der Galaterbrief als historische Quelle hinsichtlich der in ihm berichteten Konflikte faktisch unbrauchbar.³⁹

3.2. Das Problem des Pathos als hermeneutisches Problem

Platons antisophistische Polemik hat eine grundlegende Differenz zwischen Rhetorik und Philosophie in die europäische Geistesgeschichte eingetragen.⁴⁰ Dieser Differenz wird auch nicht durch Quintilians Äußerung aufgehoben, dass nur ein sittlich guter Mensch auch ein guter Redner sein könne.⁴¹ Aufgrund der vorhin genannten Erfahrungen mit christlichem Antijudaismus und darüber hinaus mit populistischem Appell an Emotionen sind wir geneigt, Platon Recht zu geben. In der Antike galten Appelle an das *ἦθος* (Ethos) und das *πάθος* (Pathos) als Teil rhetorischer Strategie, um das Publikum zu beeinflussen⁴², und Cicero rühmt sich seiner diesbezüglichen Erfolge, Gegner damit aus dem Felde geschlagen zu haben.⁴³ Appelle an das positive Ethos dessen, für den man eintreten will, und das negative Ethos der Gegner beeinflussen das Urteil des Richters⁴⁴, und ohne

³⁵ LINDEMANN, *Paulus*, 105; 369; MEISER, *Galater*, 16; 71; 98.

³⁶ Hieronymus, *In Gal*, CC.SL 77 A, 8 = *Porphyrios*, ed. Becker, TuK 52, 115.

³⁷ Hieronymus, *In Gal*, CC.SL 77 A, 167–68 = *Porphyrios*, ed. Becker, TuK 52, 511–512.

³⁸ VON DER OSTEN-SACKEN, „Paulus und die Wahrheit des Evangeliums“, *passim*.

³⁹ HALL, „Historical Inference“, *passim*.

⁴⁰ Quintilian kannte diese Kritik, vgl. Quintilian, *Institutio* II 15,27f.; 16,2, ed. Russell I 362–364; 370.

⁴¹ Quintilian, *Institutio* XII 2,3, ed. Russell V 222; cf. also Quintilian, *Institutio* II 15,28.33; 16,11; ed. Russell I 364.366; 374.

⁴² Cicero, *De Oratore* II 178, ed. Nüßlein 210; Cicero, *Orator*, 128, ed. Westman 39. Quintilian, *Institutio* IV 2,111, ed. Russell II 274, ist sich der moralischen Problematik bewusst, fragt jedoch: *Cur ego iudicem nolim, dum doceo, etiam movere* (Warum soll ich einen Richter, während ich ihn belehre, nicht auch emotional bewegen wollen)?.

⁴³ Cicero, *Orator*, 129, ed. Westman 39.

⁴⁴ Cicero, *De oratore* II 182, ed. Nüßlein 214, mit einem Tugendkatalog: Es ist sehr nützlich, Zeichen für edle Gesinnung, Sanftmut, Umgänglichkeit, Orientierung an Wertmaßstäben, Dankbarkeit, Freiheit von Gier und Habsucht zugunsten desjenigen als Argument vorzubringen, für den man eintritt (*Facilitatis, liberalitatis, mansuetudinis, pietatis, grati animi, non appetentis, non avidi signa proferre perutile est*).

Appelle an die Emotionen⁴⁵ gilt eine Rede als nutzlos: *nec umquam is, qui audiret, incenderetur, nisi ardens ad eum perveniret oratio* (keinesfalls wird der Zuhörer entflammt, wenn die Rede nicht als zündend zu ihm durchdringt).⁴⁶ Man muss ja nicht nur das Forum, sondern auch den Richter beeinflussen: *est faciendum ..., ut irascatur iudex mitigetur, invidet faveat, contemnat admiretur, oderit diligit, cupiat taedeat, speret metuat, laetatur doleat* (man muss dafür sorgen ..., dass der Richter zornig wird, besänftigt wird, neidisch wird, geworden wird, verachtet, bewundert, hasst, liebt, begehrt, Überdruß empfindet, hofft, fürchtet, sich freut, Schmerz empfindet).⁴⁷ Cicero betrachtet auch den Appell an das Mitleid als Teil der rhetorischen Strategie⁴⁸ – in der rhetorischen Theoriebildung wird dieser Appell als *conquestio* oder auch *miseratio* bezeichnet.⁴⁹ Der Redner kann nur diejenigen Emotionen beim Publikum wie bei den Richtern erregen, die er selbst empfindet.⁵⁰

Nach Johan de Vos könnte man Paulus vorwerfen, mit seiner Strategie, auf die an ihn ergangene Offenbarung zu verweisen, die schwächere Sache zur Stärkeren zu machen.⁵¹ Paulus charakterisiert sich selbst durch Begriffe aus der Wortfamilie ζῆλος, und das für die Zeit vor (Gal 1,13f.) und nach seiner Berufung (2Kor 11,2). Er distanziert sich von sophistischer *κολακεία* (1Thess 2,5) und von bloßer Rhetorik (1Kor 2,14). Hinsichtlich Gal 6,13 kann man fragen, ob der Vorwurf des Paulus, die Fremdmissionare würden sich ihrerseits nicht an die Thora halten, sachlich berechtigt ist, zumal eine solche Zeichnung religionsgeschichtlich nicht sehr plausibel ist.⁵² Vielleicht ging es Paulus nur um den Vergleich: Den Fremdmissionaren war aus seiner Perspektive die Gewinnung der Galater wichtiger als die Treue zur Thora.⁵³ Doch auch wenn wir Gal 6,13 als Beispiel üblicher innerjüdischer Polemik betrachten⁵⁴, können wir nach dem Ausgleich zu der Distanzierung des Apostels von jeder persuasiver Rhetorik (1Kor 2,14) fragen.⁵⁵

⁴⁵ Nach Quintilian, *Institutio* VI 2,27–29, ed. Russell III 58–60, muss die Eloquenz des Redners demselben Gefühl entspringen, das er bei dem Richter hervorzubringen sucht.

⁴⁶ Cicero, *Orator*, 132, ed. Westman 40.

⁴⁷ Cicero, *Orator*, 131, ed. Westman 40. Der Redner sollte fähig sein, seine Stimme der rhetorischen Notwendigkeit anzupassen (Cicero, *Orator* 59, ed. Westman 18; vgl. Gal 4:20a).

⁴⁸ Cicero, *Orator*, 132, ed. Westman 40.

⁴⁹ Letzteres Quintilian, *Institutio* VI 1,18–27, ed. Russell III, 26–30, mit Beispielen.

⁵⁰ Cicero, *De oratore* II 189, ed. Nüßlein, 216–218.

⁵¹ VOS, *Kunst der Argumentation*, 113f.

⁵² LONGENECKER, *Galatians*, 293.

⁵³ DU TOIT, “Alienation”, 165f.

⁵⁴ KEENER, *Galatians*, 284.

⁵⁵ Man hat Paulus als Vertreter der asianischen Rhetorik bezeichnet (FAIRWEATHER, “Galatians”, 229).

Eine Selbstdistanzierung wie 2Kor 11,17a: οὐ κατὰ κύριον λαλῶ ἀλλ' ὡς ἐν ἀφροσύνη (das sage ich nicht dem Herrn gemäß, sondern wie im Unverstand). finden wir im Galaterbrief nicht⁵⁶, aber auch zu 2Kor 10–13 wurde schon kritisch vermerkt, der Abschnitt werde in einigen Passagen den strengen Kriterien für freimütige Rede unter Freunden bei Plutarch und Philodemus nicht gerecht; Paulus schreibe nicht ohne eigenes Interesse und nicht ohne Zorn.⁵⁷ In Gal 4,16 verwendet Paulus den Begriff der *παρρησία* (Freimut) nicht, beansprucht aber, in deutlichen Worten wie zu Freunden zu reden⁵⁸; doch ist Gal 4,12–20 als Tadel im Gewand der Topik des Freundschaftsbriefes kritisiert worden, als Tadel dessen, dass ihm die Adressaten die Freundschaft verweigern.⁵⁹ Wenn auch die Gefühlsäußerungen des Apostels sich durchkalkulierter rhetorischer Überlegung verdanken, wird dann nicht das Ethos des Apostels angreifbar?⁶⁰

Andererseits sollten wir den antiken Unterschied zwischen Skepsis und Leugnung vor Augen haben. Leugnung gilt nicht einfach als Konsequenz der Skepsis, sondern ist ihrerseits eine, wenn auch negative, Tatsachenbehauptung. Es ist ein Unterschied, ob man eine kritische Frage stellt oder bereits den Anspruch einer Antwort äußert. Eine „Hermeneutik des Verdachts“ schließt von vornherein in sich, dass sich der Verdächtige nicht wehren kann. Für den Galaterbrief wird man beachten, dass es letztlich nicht um die Unterstellung unter Paulus, sondern um die Unterstellung unter die Wahrheit des Evangeliums geht.⁶¹ Zu beachten ist das ekklesiale „Wir“ und die Anrede der Adressaten mit „Geschwister“.⁶² Auch appelliert der Galaterbrief nicht nur an das ἦθος und das πάθος, sondern auch an den λόγος, wie allein das 36 mal verwendete γάρ, das elf Mal kausal verwendete ὅτι und das je sechsmal verwendete οὖν and ἄρα zeigen.⁶³

⁵⁶ HARNISCH, „Toleranz“?, 81, fragt daher, wie sich der Fluch zur Liebe verhält, und bemerkt, der Apostel sei in kritischen Situationen durchaus von den Prämissen seines theologischen Denkens abgewichen. KLEIN, *Galater*, 51, verweist auf Dtn 28,15–69 als traditionsgeschichtliches Vorbild.

⁵⁷ LAMPE, „Can Words be Violent?“, 236f.

⁵⁸ KLEIN, *Galater*, 146.

⁵⁹ WHITE, „Rhetoric and Reality in Galatians“, 323. 325.

⁶⁰ THURÉN, *Derhetorizing Paul*, 38.

⁶¹ DU TOIT, „Alienation“, 150.

⁶² SÄNGER, „Bekennendes Amen“, 150–152.

⁶³ DE SILVA, *Galatians*, 100.

4. Analogien und Differenzen im Vergleich zwischen Cicero und Paulus

4.1. Differenzen

4.1.1. Bekanntheit vs. Unbekanntheit der Gegner für das redende Ich

Wenn Cicero vor dem Senat Catilina, Calpurnius Piso und Markus Antonius angreift, sind die Genannten nicht nur dem Senat, sondern auch ihm selbst persönlich bekannt, so dass er auch ihren privaten Lebenswandel öffentlich kritisieren⁶⁴, selbst auf ihr Äußeres eingehen konnte.⁶⁵ Anders mag es im Galaterbrief sein: Vielleicht sind die Fremdmissionare nur den Adressaten, aber nicht dem Apostel (mit Namen) bekannt.⁶⁶ Während zumindest Markus Antonius Cicero ebenfalls als persönlichen Feind einstuft, ist es im Fall des Galaterbriefes nicht klar, ob die Fremdmissionare Paulus ebenfalls als Gegner ansehen⁶⁷ oder nicht.⁶⁸ Das hat einige Konsequenzen.

1. Paulus greift das Wirken der Fremdmissionare in den Gemeinden an, aber nicht ihren privaten Lebenswandel. Vielleicht wollte Paulus nicht durch ungeprüfte, aber widerlegbare Behauptungen das Ziel seines Vorgehens untergraben. Vielleicht ergab sich durch die Ähnlichkeit ihres ζῆλος mit dem seinigen und die relative Nähe ihrer Ethik mit der Ethik des Apostels auch kein begründeter Anfangsverdacht. Im Judasbrief und im Zweiten Petrusbrief liegt der Fall durchaus anders.

2. Weil ein persönliches Aufeinandertreffen im galatischen Konflikt nicht gegeben ist, verzichtet Paulus auf Wendungen wie „nicht wirklich wichtig ist, dass...“⁶⁹, „ich übergehe jetzt...“⁷⁰, „ich erinnere jetzt nicht daran, dass...“⁷¹, die

⁶⁴ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 13, ed. Kasten II 248.

⁶⁵ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 1, ed. Kasten II 240.

⁶⁶ MARTYN, *Galatians*, 111, erschließt aus der Präsensform εἶσθι + Part. in Gal 1,7, dass die Fremdmissionare noch bei den Galatern waren. Das verschafft ihnen rhetorisch einen großen Vorteil.

⁶⁷ ESLER, *Galatians*, 71.

⁶⁸ LONGENECKER, *Galatians*, lxxxix; WECHSLER, *Geschichtsbild*, 343; THURÉN, *Derhetorizing Paul*, 69.

⁶⁹ *sed haec leviora fortasse* (Cicero, *Phil.* III, 23, ed. Kasten III 108 [aber das ist noch das weniger Problematische]). Auch kann Cicero etwas vorbringen und mit der Wendung *magnificentius est dicere* („entscheidender ist es aber, davon zu reden, dass...“) relativieren, – gesagt ist es aber dennoch (Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 3, ed. Kasten II 242).

⁷⁰ *sed omittatur* (Cicero, *Phil.* III 39, ed. Kasten III 52 [aber das sei übergangen, dass...]; *In Calpurnium Pisonem* 23, ed. Kasten II 254; vgl. auch Cicero, *De provinciis consularibus* 6, ed. Kasten II 158; vgl. ferner ἐὼν in Demosthenes, *Phil.* 3:26, ed. Vince, 238).

die benannten negativen Dinge, was man über die Dritten im Konflikt wissen sollte, ja doch zur Sprache bringen.

4.1.2. Anwesenheit bzw. Abwesenheit des redenden Ich

Cicero hält seine Reden in unmittelbarer Anwesenheit, während Paulus, weshalb auch immer, nur aus der Ferne schreiben kann. Cicero kann die Gegner warnen, damit sie wissen, mit wem sie es zu tun haben: *Primum omnium me ipsum vigilare, adesse, providere rei publicae* (Zum ersten halte ich selbst Wache, bin auf dem Posten, schütze den Staat).⁷² Paulus kann das im Fall des Galaterbriefes nicht (vgl. aber 2Kor 13,2).⁷³

4.2. Analogie der äußeren Situation

Ungeachtet dessen, dass es bei Cicero um den Fortbestand eines Imperiums, bei den Adressaten des Galaterbriefes um die zukünftige theologische Ausrichtung einer Gruppe kleiner Gemeinden geht, sind doch Analogien festzustellen. Bei Cicero wie bei Paulus treffen wir auf eine Dreiecksstruktur: das redende bzw. schreibende Ich will sein Gegenüber vor der Aktivität von Dritten warnen und beansprucht damit innerhalb dieser Dreiecksstruktur die Überlegenheit dessen, der das Geschehen richtig zu deuten weiß, ist sich aber nicht sicher, ob das Gegenüber die Situation genauso kritisch einschätzt wie das redende Ich selbst, und kann sich auch des Erfolges seiner Bemühungen nicht sicher sein.

5. Selbstcharakterisierung bei Cicero und bei Paulus

5.1. Die Bewertung des Konfliktes

Im Konflikt um Catilina will Cicero verhindern, dass der Senat das Geschehen zu leicht nimmt.⁷⁴ Seiner Wahrnehmung nach sehen einige im Senat die Gefahr nicht oder wollen sie nicht sehen.⁷⁵ Auch im Konflikt um Markus Antonius

⁷¹ *nondum commemoro* (Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 38, ed. Kasten II 262 [ich will nicht erwähnen, dass...]); vgl. *σωπῶ* in Demosthenes, *Phil.* 3:26, ed. Vince, 238 (ich will davon schweigen, dass...); *nihil loquor* (Cicero, *De provinciis consularibus* 8, ed. Kasten II 158 [ich will nicht davon reden, dass...]).

⁷² Cicero, *In Catilinam* II 19, ed. Kasten I 196. – Helmut Kasten verdanke ich die allermeisten deutschen Übersetzungen in diesem Beitrag.

⁷³ Paulus erwägt merkwürdigerweise keinen Besuch bei den Adressaten des Galaterbriefes und auch nicht die Entsendung eines Mitarbeiters (DE BOER, *Galatians*, 285 Anm. 419). Vielleicht waren die negativen Erfahrungen in Korinth (2Kor 2,5) dafür ausschlaggebend.

⁷⁴ Cicero, *In Catilinam* II 4; III 24f., ed. Kasten I 166–168; 216–218.

⁷⁵ Cicero, *In Catilinam* I 30; III 4, ed. Kasten I 182; 204–206. Auch einige Jahre später (11.10.54) stellt er einen Konflikt in ähnlicher Schärfe vor Augen: *magna res in motu est, propterea quod*

präsentiert sich Cicero als jemand, der seinem Gegenüber, dem römischen Senat, klar zu machen beansprucht, worum es in Wahrheit geht: *agitur libertas populi Romani, quae est commendata vobis* (Es geht um die Freiheit des römischen Volkes, die in euere Hand gegeben ist).⁷⁶

Auch Paulus betont, dass es im galatischen Konflikt um die Wahrheit des Evangeliums geht, und er sieht die Notwendigkeit, dass erst er den Adressaten die Konsequenzen ihrer Entscheidung deutlich machen muss (Gal 5,3). Die Metapher vom Sauerteig in Gal 5,9 zielt auf den alles durchdringenden Effekt des Wirkens der Fremdmissionare ungeachtet der vermuteten geringen Größe dieser Gruppe.⁷⁷

Seiner Wertung des Konfliktes um Catilina entsprechend rechtfertigt Cicero seine Strenge gegen Catilina: *Non est lenitati locus; severitatem res ipsa flagitat* (Sanftmut ist jetzt nicht mehr am Platze; die Umstände fordern Strenge).⁷⁸ Paulus findet im Galaterbrief keine solche selbst-reflexive Sprache (vgl. aber 2Kor 1,24), allerdings zeigen Gal 1,8f. und Gal 5,12 eine ähnliche Bewertung des galatischen Konfliktes, ausgelöst vielleicht durch den traumatischen Bruch mit der Gemeinde in Antiochia (und mit Petrus und Barnabas).⁷⁹ In Gal 1,9 zeigen speziell die Einleitungswendung und die Wiederholung des Fluches, dass Paulus über eine abweichende Wertung des Konfliktes gar nicht zu verhandeln gewillt ist. Das gilt

aut hominum aut legum interitus ostenditur (Ad Quintum III 2,3, ed. Watt, 90 [ein entscheidender Punkt ist erreicht, denn es geht darum, ob die Menschen oder die Gesetze untergehen]), ähnlich im Jahr 49 in einem Brief an Servius Sulpicius: *Res vides quo modo se habeat: orbem terrarum imperiis distributis ardere bello, urbem sine legibus, sine iudiciis, sine fide relictam direptioni et incendiis* (Cicero, Ep. Fam. IV 1,2, ed. Watt I, 104 [Du siehst doch, wie sich die Sache verhält: nachdem die Kommandogewalten verteilt sind, brennt der Erdkreis, ist die Stadt ohne Gesetze, ohne Gerichtsurteile, ohne innere Bindung Raub und Brandschatzung preisgegeben]).

⁷⁶ Cicero, *Phil.* VII 27, ed. Kasten III 178; vgl. auch Cicero, *De lege agraria* II 24, ed. Kasten I 106; Cicero, *Phil.* IV 2, ed. Kasten III 116, wo Cicero befand, Markus Antonius sei entweder als Konsul oder als Feind des Vaterlandes zu betrachten. Cicero stand nicht völlig allein mit seiner Wertung. Auch Asinius Pollio evaluierte den Konflikt in dieser Schärfe mit seiner Bemerkung, dass, wenn die Herrschaft auf einen einzigen übergehe, dies das Ende der Freiheit bedeute (Asinius Pollio an Cicero, in: Cicero, *Ep. Fam.* X 31,3, ed. Watt I 331). Auch Gaius Cassius, einer der Caesarmörder, hielt Cicero für einen Verteidiger der Republik (bei Cicero, *Ep. Fam.* XII 11,2, ed. Watt I 379).

⁷⁷ Moo, *Galatians*, 332.

⁷⁸ Cicero, *In Catilinam* II 6, ed. Kasten I 188. Ähnliches hält er später Brutus vor, als dieser nicht den Kampf gegen Dolabella aufnehmen will, der nach der Überzeugung Ciceros die Provinz Asia verwüstet hatte (Cicero, *Ad Brutum* 5,5, ed. Watt III 111). Allerdings kann auch umgekehrt Brutus den Senator Cicero warnen, der nach einem zeitweiligen Sieg gegen Markus Antonius zur Milde tendierte: *nunc, Cicero, nunc agendum est, ne frustra oppressum esse Antonium gavisus simus* (Brutus an Cicero, in Cicero, *Ep. ad Brutum* 12,1, ed. Watt III 117 [Jetzt, Cicero, jetzt gilt es zu handeln, damit wir uns nicht vergeblich über den Zusammenbruch des Antonius gefreut haben]).

⁷⁹ DE BOER, *Galatians*, 49.

unabhängig von der Frage, ob sich προειρήκαμεν in Gal 1,9 auf einen vorhergegangenen Besuch des Paulus⁸⁰ oder auf Gal 1,8 bezieht.⁸¹ Dass Paulus die Verfluchung von Gal 1,8 in Gal 1,9 wiederholt, zeigt, dass diese Verfluchung kein momentaner Gefühlsausbruch sein sollte, sondern eine sorgfältig bedachte, ernst zu nehmende Warnung.⁸² Affektives Drohen soll die Adressaten verpflichten⁸³, dass sie nicht auf die Fremdmissionare hören.⁸⁴ Die Intention der Strategie der Dramatisierung ist die Bindung der Adressaten für die eigene Position.

Bemerkenswert ist, dass Paulus nicht auf die Unvergleichlichkeit dieses Konfliktes verweist wie Cicero (*incredibile ... inauditum ... [audacia] singularis*) (unglaublich ... unerhört ... einzigartige [Frechheit]).⁸⁵

5.2. Die Darstellung des eigenen Ethos

5.2.1. Das Verständnis der eigenen Rolle

Magnum nomen est, magna species, magna dignitas, magna maiestas consulis (Gewaltig ist das Wort, der Begriff „Konsul“, gewaltig seine Würde, seine Erhabenheit).⁸⁶ Das Handeln des Konsuls hat, auch wenn es für einen selbst Gefahren mit sich bringt⁸⁷, den Interessen der *res publica* zu dienen⁸⁸, der Realisierung von *pax, libertas, otium* (Frieden, Freiheit, Ruhe) im Staat.⁸⁹

Weitere Texte Ciceros erweisen, dass solche Äußerungen nicht nur Teil seiner rhetorischen Selbststilisierung im Kontext einer aktuellen Rede darstellen, sondern ein auch anderweitig von ihm propagiertes Ethos formulieren. In *de finibus bonorum et malorum* (geschrieben 45 v. Chr.) betont er, das Vaterland müsse uns wichtiger

⁸⁰ MOO, *Galatians*, 82.

⁸¹ Johannes Chrysostomus, *Comm. Gal.*, PG 61, 625.

⁸² MOO, *Galatians*, 81.

⁸³ MITTERNACHT, *Forum für Sprachlose*, 107.

⁸⁴ MCKAY, *New Syntax*, 85.

⁸⁵ Cicero, *Pro Cluentio* 15, ed. Clark; ähnlich Cicero, *In Catilianum* III 25, ed. Kasten I 218: *in hoc ... uno post hominum memoriam maximo crudelissimoque bello, quale bellum nulla umquam barbaria cum sua gente gessit* (in diesem seit Menschengedenken schwersten und grausamsten Kampfe, wie ihn nie ein Barbarenstamm mit seinen Stammesgenossen geführt hat).

⁸⁶ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 24, ed. Kasten II 254.

⁸⁷ Cicero, *In Catilinam* IV 9, ed. Kasten I 226: *meorum periculorum rationes utilitas rei publicae vincat* (die Rücksicht auf meine persönlichen Gefahren muss zurücktreten vor dem Staatsinteresse).

⁸⁸ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 23 ed. Kasten II 254.

⁸⁹ Cicero, *De lege agraria* II 9, ed. Kasten I 96; cf. *De lege agraria* II 102, ed. Kasten I 148: *pax, tranquillitas, otium* (Frieden und ungestörte Ruhe).

sein als wir uns selbst.⁹⁰ Bereits zuvor, in dem zwischen 54 und 52 verfassten Werk *De re publica*, hat Cicero diese Motive ausführlicher entwickelt, vor allem in dem *Somnium Scipionis*. Im Traum erscheint dem Publius Cornelius Scipio Africanus Minor sein Großvater Scipio Maior und mahnt ihn: *tu eris unus, in quo nitatur civitatis salus* (du wirst der eine sein, auf dem das Wohlbefinden der Bürgerschaft aufruhrt).⁹¹ Der Großvater motiviert seinen Enkel mit einer Verheißung: *Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur* (aber damit du, Africanus, eifriger seist, den Staat zu schützen, merke dir: allen, die das Vaterland erhalten, unterstützt, vermehrt haben, soll im Himmel ein festgelegter Ort bestimmt sein, wo sie in Seligkeit das ewige Leben genießen).⁹²

Paulus weiß sich für das Schicksal seiner Gemeinden im Jüngsten Gericht verantwortlich. Er fühlt sich nicht frei, die Haltung einzunehmen, die Ez 3,19 beschreibt. Er weiß sich dem Kern des Wirkens Jesu Christi auch in Äußerlichkeiten verpflichtet (2Kor 1,16–20). Im Galaterbrief ist „für Gott leben“ (Gal 2,19) als sein persönliches Lebensziel bezeichnet, das aber auch zum Lebensziel der Glaubenden werden sollte. Analoge Formulierungen in Röm 6,11.13; 7,4.6 belegen, dass diese Formulierung in Gal 2,19 nicht nur eine ad-hoc-Argumentation darstellt.⁹³ Sein Selbstanspruch, von Gott berufen zu sein (Gal 1,1), impliziert die Verpflichtung für ihn selbst, nicht den Menschen gefallen zu wollen (Gal 1,10). Es ist durchaus möglich, dass Paulus auf Vorhaltungen reagiert, sein Evangelium suche nur die äußerliche menschliche Bestätigung.⁹⁴ Jedenfalls setzt sich Paulus von Leuten ab, die, ähnlich wie die Sophisten bei Platon⁹⁵, nur die Menschen zum Schlechten überreden wollen. Gal 1,10 erinnert an Platon, apol. 20e: οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λόγον ... μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς.⁹⁶ Auch kann man auf Qumrantexte verweisen, in denen den Gegnern vorgehalten wird, dass sie „nach glatten Dingen suchen“, d.h. (in der Perspektive der Autoren) das Leben unzulässig dem detaillierten Anspruch der Thora zu entziehen suchen.⁹⁷ Das Syntagma Χριστοῦ

⁹⁰ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* III 64, ed. Gigon / Straume-Zimmermann 230.

⁹¹ Cicero, *Rep.* VI 12, ed. Ziegler 128.

⁹² Cicero, *Rep.* VI 13, ed. Ziegler 128.

⁹³ Die Thora ist in all diesen Formulierungen nicht als Orientierungsgröße genannt. Die Adressaten des Galaterbriefes können das sehr wohl gemerkt haben.

⁹⁴ KLEIN, *Galater*, 53.

⁹⁵ Platon, *Gorgias*, 463cd, ed. Eigler, 316–318.

⁹⁶ Es ist nicht meine Rede, die ich vorbringen werde ... als Zeugen werde ich euch den Gott in delphi bieten. Vgl. dazu DIVJANOVIC, *Paulus als Philosoph*, 95.

⁹⁷ CD I 18; IQH X 15.32; XII 10f.

δοῦλος bezeichnet beides, Existenz (Gal 1,10) und Autorität (Phil 1,1; Röm 1,1) des Apostels wie den Status des Glaubenden (1Kor 7,21–23; Röm 6,16).⁹⁸ Es kann auf dem Hintergrund der Bezeichnung des alttestamentlichen Frommen als δοῦλος⁹⁹ auch als indirekte Selbstempfehlung fungieren. Mit einer ähnlichen Gegenüberstellung wie in Gal 1,10 können jüdische Autoren auch den Unterschied zwischen jüdischer und unreflektierter nichtjüdischer Lebensweise in Worte fassen.¹⁰⁰

Gal 1,10 ist aber auch eine indirekte Einladung an die Adressaten, sich das Ethos des Apostels zu eigen zu machen.¹⁰¹ Als Einladung dienen soll auch Gal 1,11–2,14: Paulus hat seine vorherige Position, die der Position des Pinhas¹⁰² vergleichbar war und jetzt durch die Fremdmisionare repräsentiert wird, aufgrund der Initiative Gottes verlassen. In Gal 1,15f. benutzt er die Terminologie biblischer Berufungsberichte und stellt sich somit in Kontinuität zu alttestamentlichen Propheten.¹⁰³ Die Darstellung seiner Vergangenheit, die den Adressaten vermutlich bekannt ist, hat eine dreifache Funktion: Sie bestätigt, dass Paulus weiß, worum es in der Thora geht; sie bezeichnet seine Verfolgertätigkeit als Konsequenz aus seiner Thora-Orientierung; sie stellt klar, dass nur seine Berufung sein Gottesverständnis verändert hat.¹⁰⁴ Auch Gal 6,17b ist nicht nur ein Appell an das Mitleid, sondern ein Bezug zu seinem Ethos. Gal 6,17b und Gal 5,11a¹⁰⁵ benennen in Kürze, was Paulus ansonsten in den Peristasenkatalogen weiter entfaltet hat. Paulus kommt aber nirgends auf biblische Vorbilder für sein Ethos zu sprechen, und er beruft sich auch nicht auf eine Traumvision.

⁹⁸ VOUGA, *Galater*, 26.

⁹⁹ Ps 118[119],65 etc.; Weish 9,5.

¹⁰⁰ EpArist 152; Josephus, *Contra Apionem* II 143f.169f.

¹⁰¹ HOLMSTRAND, *Markers and Meaning*, 213f.

¹⁰² Num 25,13; Sir 45,23; 1Makk 2,54; 4Makk 18,12.

¹⁰³ LIETAERT PEERBOLTE, *Paul the Missionary*, 185.

¹⁰⁴ PAYNTER, *Evangelium*, 226.

¹⁰⁵ Paulus bezieht sich wohl weniger auf eine tatsächliche kontinuierliche „Predigt der Beschneidung“ in der Frühzeit nach seiner Lebenswende (CAMPBELL, „Galatians 5.11“, 340), sondern eher auf einen Vorwurf der Fremdmisionare, die dem Apostel mit Hinweis auf einzelne Vorgänge (vgl. Apg 16,1–3) faktisch Inkonsistenz vorhalten konnten (RAU, *Von Jesus zu Paulus*, 81–83; KLEIN, *Galater*, 174). – Die Wahl des Verbums κηρύσσω mag verwundern, lässt sich aber als ad hoc gebildete semantische Opposition zu κηρύσσω Χριστόν oder κηρύσσω εὐαγγέλιον (Gal 2,2) erklären.

5.2.2. Die eigene Rolle und das eigene Handeln im Konfliktfall

Cicero charakterisiert (in der Rückschau?) sein Verhalten während seines Konsulates als konsensorientiert¹⁰⁶ und hatte nach eigener Aussage allen Grund dazu: er sei durch einstimmigen Beschluss der Bürgerschaft zum Konsul gewählt worden.¹⁰⁷ Seine Aussage, den Beschlüssen des Senats allzeit gehorsam gewesen zu sein¹⁰⁸, ist Teil einer Strategie, die von ihm jeden Verdacht des Machtmissbrauchs fernhalten soll.

Paulus betont den Konsens „aller Brüder mit mir“ (Gal 1,2) und die preisende Anerkennung des Wirkens Gottes in ihm durch die Gemeinden in Judäa (Gal 1,24); τὸν θεόν steht dort betont am Ende; zugleich ist die höchstmögliche Instanz genannt, vor der sich auch die Fremdmissionare wie die Adressaten verantwortlich wissen, und die sei auch als Autorität in diesem Konfliktfall anerkennen müssten. In Gal 2,3.6 betont Paulus den Konsens mit den führenden Häuptern in Jerusalem. Obwohl er im Galaterbrief Gefühle der Scham bei den Adressaten hervorrufen will¹⁰⁹, enthält Gal 1,8f. ein Angebot, die Position zu wechseln, ohne das Gesicht zu verlieren: Die Verfluchung ist in der indefiniten 3. Person formuliert.¹¹⁰

Cicero wie Paulus betonen die weitreichenden Konsequenzen ihres Handelns für die Adressaten. In einem Brief an Trebonius berichtet Cicero, er habe am 20. Dezember 44 die Rücknahme eines am 28. November durchgesetzten Senatsbeschlusses erwirkt, demzufolge die damals strategisch wichtige Provinz Makedonien dem Bruder des Markus Antonius zugesprochen worden war, und kommentiert dies mit den Worten *Hic dies meaque contentio atque actio spem primum populo Romano attulit libertatis recipendae* (Dieser Tag und meine Anstrengung und mein Handeln haben dem römischen Volk zuallererst die Hoffnung auf die Wiedergewinnung der Freiheit gebracht).¹¹¹ Vergleichbar ist bei

¹⁰⁶ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 7, ed. Kasten II 244: *Ita est a me consulatus peractus, ut nihil sine consilio senatus, nihil non approbante populo Romano egerim* (mein Konsulat habe ich so geführt, dass ich nichts ohne Beratung mit dem Senat, nichts ohne ausdrückliche Billigung durch das römische Volk unternommen habe).

¹⁰⁷ Cicero, *De lege agraria* II 4, ed. Kasten I 94.

¹⁰⁸ Cicero, *In Catilinam* IV 24, ed. Kasten I 236.

¹⁰⁹ DE SILVA, *Galatians*, 100.

¹¹⁰ FANTIN, *The Greek Imperative Mood*, 229 mit Anm. 73. In der christlichen Antike wurde Gal 1,8f. von allen Seiten als Fluchandrohung gegen Andersdenkende rezipiert. Aber Fantins Auslegung hat ihren antiken Vorläufer. Nach Flavian von Antiochia, *De non anathematizandis vivis vel defunctis* 3, PG 48, 948, verfluchte Paulus nicht bestimmte Personen, und an dieses Vorbild sollten sich auch die Gläubigen halten. Leider steht Flavian von Antiochia mit dieser Auslegung in der Antike allein da.

¹¹¹ Cicero, *Ep. Fam.* X 28.1, ed. Watt I 327. Das Motiv, „den römischen Staat zu verteidigen“ (*ad defendendam rem publicam*) begegnet wieder in Briefen an Appius Pulcher im Jahr 50 (Cicero,

Paulus die Einschätzung seines Verhaltens in Jerusalem: „damit die Wahrheit bei euch bestehen bliebe“ (Gal 2,4).

Cicero wie Paulus können ihr Handeln mit Verweis auf konsensfähige höchste Autoritäten begründen. Bei Cicero ist dies die früher übliche Vortrefflichkeit, zu der er zurückgerufen habe.¹¹² An anderer Stelle rechtfertigt die Stimme der personifizierten Stadt Rom seine Entscheidung, Catilina nicht sofort zum Tode zu bringen.¹¹³ Mit einem Appell an Jupiter kann Cicero in erkennbarem Pathos seine erste Rede gegen Catilina beschließen: *tu, Iuppiter, ... quem Statorem huius Urbis et imperii vere nominamus ... homines bonorum inimicos, hostis patriae, latrones Italiae scelerum foedere inter se ac nefaria societate coniunctos aeternis suppliciis vivos mortuosque mactabis* (Du aber, Iuppiter, ... den wir zu Recht den Erhalter unserer Stadt und unseres Reiches nennen, ... wirst die Widersacher der Guten, die Feinde des Vaterlandes, die Ausplünderer Italiens, die sich zu gemeinsamen Verbrechen im ruchlosen Bunde zusammengefunden haben, mit ewigen Strafen im Leben und im Tode heimsuchen).¹¹⁴

Auch Paulus beruft sich auf die höchste aller möglichen Autoritäten. Ist sein Apostolat durch das Wirken Gottes begründet, gibt es in dem Konflikt nur zwei mögliche Standpunkte: den Standpunkt Gottes und einen rein menschlichen Standpunkt, den, wie man implizit erschließen soll, die Fremdmissionare vertreten.¹¹⁵ Paulus kündigt seinen Gegnern in Gal 5,10b nichts weniger als das Gericht Gottes an. Aber er lässt nicht eine personifizierte Größe wie „die Kirche“ auftreten, die seinen Standpunkt legitimieren soll.

Cicero charakterisiert die Akzeptanz seines Konsulats wie folgt: *frequentissimo senatui sic placuit, ut esset nemo, qui mihi non ut parenti gratias ageret, qui mihi non vitam suam, fortunas, liberos, rempublicam referret acceptam* (Dem zahlreich versammelten Senat hat es so gefallen, dass jeder einzelne sich bei mir wie bei einem Vater bedankte, mir sein Leben, sein Vermögen, seine Kinder, ja die Existenz des Staates gutschrieb).¹¹⁶ Er wurde als *pater patriae* (Vater des Vaterlandes) gepriesen.¹¹⁷ Dieses Motiv, das Ciceros Selbstpräsentation einen

Ep. Fam. III 11.4, ed. Watt I 99) und Publius Figulus im Jahr 60 (Cicero, *Ep. Fam.* IV 13.1, ed. Watt I 123; vgl. ferner Cicero, *Ep. Fam.* XII 25.2, ed. Watt I 399: *cunctantibus ceteris ... fundamentum ieci rei publicae* [während die Übrigen zauderten, ... habe ich das Fundament des Staates gelegt]). Vgl. auch Cicero, *Phil.* IV 1, ed. Kasten III 118: *princeps vestrae libertatis defendendae fui* (ich stand vornean, euere Freiheit zu verteidigen).

¹¹² *ad pristinam virtutem consuetudinem revocari* (Cicero, *Ep. Fam.* X 28,2, ed. Watt I 327).

¹¹³ PAYNTER, *Evangelium*, 226.

¹¹⁴ Cicero, *In Catilinam* I 33, ed. Kasten I 184.

¹¹⁵ DU TOIT, „Alienation“, 154.

¹¹⁶ Cicero, *Phil.* II 12, ed. Kasten III 38. Vgl. auch Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 51, ed. Kasten II 270.

¹¹⁷ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 6, ed. Kasten II 244.

gewissen Zug von Objektivität gibt¹¹⁸, hat wenig Parallelen bei Paulus. Gal 1,24 betont den Dank an Gott, nicht an den Apostel. Gal 4,15 ergibt ebenfalls eine gewisse Parallele, wenn man den Vers so versteht, dass sich die Galater angesichts der Anwesenheit des Paulus während seines Gründungsaufenthaltes seligpriesen.¹¹⁹

Griechisch-römische Rhetorik kennt den Appell an das Ethos des Redners, die eben gehaltene Rede betreffend. Cicero kann den Richter auffordern: *redargue me, si mentior* (Widerlege mich, wenn ich lüge).¹²⁰ Vergleichbar ist Gal 1,20. Ciceros Status als *homo novus* verlieh ihm kaum die Autorität, seinen Standpunkt ohne unwiderleglichen Beweis zu formulieren¹²¹ – auch Paulus musste in der angespannten Situation gegenüber den Adressaten darauf achten, dass man ihm seine eigenen Worte nicht als unwahr nachweisen konnte.

5.2.3. Das Pathos bei Cicero und bei Paulus

Ein Ausruf wie *o tempora, o mores* (Was sind das für Zeiten, was für Sitten!)¹²² hat naturgemäß keinen Platz in einem Brief, wenngleich Paulus durchaus seine Ratlosigkeit eingestehen kann (Gal 4,20: ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν). Bereits in Gal 1,6 einen Ausdruck der missbilligenden Verwunderung zu setzen¹²³, entspricht Ratschlägen griechisch-römischer Rhetorik für das *prooemium*.¹²⁴ Gal 3,4 wird gelegentlich als Signal der Hoffnung¹²⁵, häufig aber auch als Signal der Drohung interpretiert.¹²⁶ Paulus will in Gal 4,11 erreichen, dass seine Befürchtung, sein Wirken für die Galater¹²⁷ sei umsonst, nicht wahr werde. Die Metapher

¹¹⁸ KURCZYK, *Cicero*, 90.

¹¹⁹ KLEIN, *Galater*, 146.

¹²⁰ Cicero, *Pro Cluentio* 62, ed. Clark.

¹²¹ CAPE, “Cicero’s Consular Speeches”, 142.

¹²² Cicero, *In Catilinam* I 2, ed. Kasten I 166.

¹²³ Man kann nicht zwingend behaupten, jeder antike Brief habe eine Danksagung enthalten müssen, so dass die Galater auch damit hätten rechnen können; vgl. ARZT, “Thanksgiving”, 37; VAN VOORST, “No Thanksgiving Period”, 162.

¹²⁴ DU TOIT, “Alienation”, 155.

¹²⁵ LONGENECKER, *Galatians*, 105; DE BOER, *Galatians*, 180; MOO, *Galatians*, 186; KLEIN, *Galater*, 102.

¹²⁶ BETZ, *Galaterbrief*, 247. Vgl. Cicero, *Ad Quintum* I 2,5/15, ed. Watt, 45: *Rem publicam funditus amisimus* (mit dem Staat ist es restlos aus); Cicero, *Ad Quintum* III 4.1, ed. Watt 92: ... *vides nullam esse rem publicam, nullum senatum, nulla iudicia, nullum in ullo nostrum dignitatem* (Du siehst: es gibt keinen Staat mehr, keinen Senat, keine Gerichte, keine Würde mehr bei uns allen).

¹²⁷ Das erste ὑμᾶς ist vermutlich ein Akkusativ der Beziehung (DE BOER, *Galatians*, 277). Für die Wortfamilie κόπος in dieser Bedeutung vgl. 1Thess 5,12; 1Kor 15,10; 16,16; Röm 16, 6.12.

„Mutter“ in Gal 4,19 impliziert beides, emotionale Verbundenheit¹²⁸ mit Fürsorge, aber auch Autorität.¹²⁹ Die Beteuerung, er wäre am liebsten bei den Adressaten, entspricht antiker Topik des Freundesbriefes; die Bemerkung über die Ratlosigkeit am Ende von Gal 4,20 soll die Adressaten dazu bewegen, sich für seine Position zu entscheiden.¹³⁰

6. Die Charakterisierung der Adressaten

Gefährliche Situationen erfordern beharrlichen Verbleib bei der eigenen Tugend. Cicero formuliert dies als seine Erwartungshaltung an die römischen Bürger: *Reliquum est, Quirites, ut vos in ista sententia, quam prae vobis fertis, perseveretis* (An euch ist es jetzt, Quiriten, bei der hier kundgetanen Meinung zu verharren).¹³¹ Paulus sähe dies bei den Adressaten ebenfalls gern, kann ihnen aber eine solche Haltung nicht bescheinigen. Gal 5,10a ist formal eine Äußerung des Vertrauens, in der die Wendung *οὐδὲν ἄλλο* jedoch signalisiert, dass Paulus keine alternative Wertung für denkbar hält und von den Adressaten das Beharren bei seiner Position erwartet.¹³²

Cicero sucht seine Hörer gelegentlich durch den Verweis auf den positiven Effekt einer guten Entscheidung für sie selbst zu motivieren.¹³³ Paulus macht im Galaterbrief von solcher Art der Argumentation keinen Gebrauch. Entweder versprach er sich keinen Effekt von einem solchen Argument, oder er sah auch den wieder zu gewinnenden Zustand der Galater nicht als mögliches Modell für andere Gemeinden (vgl. dagegen 1Thess 1,7; 2Kor 9,2). Dass er die Adressaten als Opfer von Verführung stilisiert, soll ihnen erleichtern, ohne Gesichtsverlust sich dem Einfluss der Fremdmissionare zu entziehen.¹³⁴ Andererseits kann er ihnen in der

¹²⁸ Die Variante *τέκνια* statt *τέκνα* (zur handschriftlichen Verbreitung s. CARLSON, *Text*, 177), unterstreicht diesen Aspekt besonders.

¹²⁹ Auch im *Liber Antiquitatum Biblicarum* wird Gehorsam gegenüber einer Mutter verlangt (LAB 31,1).

¹³⁰ KLEIN, *Galater*, 148.

¹³¹ Cicero, *Phil.* IV 11, ed. Kasten III 122.

¹³² MOO, *Galatians*, 327.

¹³³ Vgl. Cicero, *Pro Cluentio* 202, ed. Clark (*Vestrum est hoc, iudices, vestrae dignitatis, vestrae clementiae, ... ut omnes intellegant in concionibus esse invidiae locum, in iudiciis veritati* [das ist euer Angelegenheit, ihr Richter, die Angelegenheit eurer Würde, eurer Milde... damit alle einsehen, dass in den Volksversammlungen der Neid seinen Ort hat, in den Gerichtsurteilen die Wahrheit]); Cicero, *In Verrem* I 47 ed. Peterson (*Hoc est iudicium, in quo vos de reo, populus Romanus de vobis iudicabit* [das ist ein Urteil, in dem ihr über den Angeklagten urteilen werdet, das römische Volk über euch urteilen wird]). Auch bei Quintilian, *Institutio* IV 1,21, ed. Russell II 188–190, findet sich die Empfehlung, die Richter gelegentlich durch den Verweis auf die möglichen negativen Folgen eines Fehlurteils zu schockieren.

¹³⁴ DU TOIT, „Alienation“, 160.

Gegenwart keine positiven Verhaltensweisen zubilligen (im Gegenteil, vgl. Gal 3,1:). Was vor Gott für sie gilt, nämlich die Gotteskindschaft und die Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams, gilt in der Gegenwart nur in der Perspektive der ergangenen und in Christus erfüllten Verheißung, findet aber keinen Ausdruck in ihrem Verhalten (vgl. dagegen Gal 4,8–11).¹³⁵ Die Formulierung *πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν* in Gal 4,9 ist in ihrem emotionalen Gehalt vergleichbar mit Gal 3,1.

In Gal 4,12–20 macht Paulus mehrfach von der Topik des Freundschaftsbriefes Gebrauch, obwohl er sich selbst nirgends als „Freund“ der Gemeinden bezeichnet. Die hyperbolische Redeweise in der *laudatio* in Gal 4,12–15 kann man als Versuch interpretieren, die Adressaten wieder zu ihrem früheren Wohlverhalten ihm gegenüber zu motivieren. Gal 4,16 impliziert, dass die Adressaten ihn wahrer Freundschaft für würdig erachten sollen¹³⁶, die auch die Bereitschaft in sich schließt, eine freimütige Rede des Freundes zu ertragen. Allerdings kann Paulus den Adressaten nicht attestieren, dass sie sich ihrerseits auf dieses Ideal zubewegen. Gal 4,21b hält ihnen Ignoranz vor: Ohne die Übernahme der paulinischen Interpretation der in Gal 4,21–31 zugrundeliegenden biblischen Erzählungen werden sie ihr Ziel nicht erreichen. Zugleich argumentiert Gal 4,21–31 sozialpsychologisch¹³⁷: Niemand gehört gern einer Gruppe von Sklaven an.

Cicero preist Markus Antonius ironisch als *homo castus et integer* (sittenreiner und integerer Mensch).¹³⁸ Gelegentlich wurde solche Ironie auch in der Wendung *ὑμεῖς οἱ πνευματικοί* in Gal 6,1 vermutet¹³⁹, doch hat sich diese Deutung nicht durchgesetzt.

¹³⁵ Paulus kann eine positive Zukunft bei den Adressaten nur vom Wirken Christi und des Geistes her denken, nur so denken, dass sie wieder werden, was sie einst waren (vgl. *πάλιν* in Gal 4,19, das den Gegensatz bildet zu *πάλιν* in Gal 4,9). Er hofft darauf, ihr Verhalten positiv werten zu können (Gal 4,18), dass Christus in ihnen wieder Gestalt gewinne (Gal 4,19), so dass sie alles nach dem Standpunkt ihrer Christusbindung beurteilen werden (vgl. 2Kor 5,16). Die von den Galatern intendierte Zukunft kann Paulus nicht anders als negativ beurteilen, so dass er sie vor der Entscheidung gegen seine Verkündigung warnt (Gal 5,2–4). Die einleitenden Worte in Gal 5,2 – Paulus nennt sich selten innerhalb des Briefes mit Namen – signalisieren dringenden Handlungsbedarf; vgl. SCHEWE, *Die Galater zurückgewinnen*, 76.

¹³⁶ DU TOIT, „Alienation“, 162.

¹³⁷ Vgl. ESLER, *Galatians*, 42f.

¹³⁸ Cicero, *Phil.* V 12, ed. Kasten III 132.

¹³⁹ MARTYN, *Galatians*, 546.

7. Die Charakterisierung der Anderen

Cicero und Paulus nutzen verschiedene Techniken: Vergleich (σύγκρισις), Isolation, persönlicher Angriff, Konstruktion von Traditionsketten.

7.1. σύγκρισις

Cicero versucht, durch eine σύγκρισις die Senatoren zur Standhaftigkeit zu bewegen: *ex hac enim parte* (auf unserer Seite), *pudor pugnat, illinc* (auf der Seite der Verschwörer) *petulantia, hinc pudicitia, illinc stuprum; hinc fides, illic fraudatio; hinc pietas, illinc scelus; hinc constantia, illinc furor; hinc honestas, illinc turpitude; hinc continentia, illinc libido; denique aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia, virtutes omnes certant cum iniquitate, luxuria, ignavia, temeritate, cum vitiis omnibus* (Auf unserer Seite kämpft Ehrgefühl, dort Frechheit, hier Schamhaftigkeit, dort Unzucht, hier Zuverlässigkeit, dort Betrug, hier Pflichtgefühl, dort Ruchlosigkeit, hier Festigkeit, dort Wahnwitz, hier Sittsamkeit, dort Schande, hier Selbstbeherrschung, dort Willkür; Billigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Klugheit auf unserer Seite, lauter Tugenden, liegen mit lauter Lastern, mit Unbilligkeit, Ausschweifung, Feigheit und Unbesonnenheit im Streite).¹⁴⁰ Stephanie Kurczyk interpretiert diese Passage als Gegenüberstellung von römischen und unrömischen Verhaltensweisen.¹⁴¹ Die σύγκρισις in der Schmährede gegen Calpurnius Piso enthält eine *laudatio* (Lobrede) auf sich selbst und sucht zugleich den Gegner zu isolieren: Jeder, der sich gegen Cicero stellt, stellt sich gegen den Staat.¹⁴²

Paulus benutzt eine σύγκρισις in Gal 6,13f., um das Motiv der δόξα konzentriert. Gal 6,14 formuliert ein Ethos des Paulus, das auch zum Ethos der Glaubenden werden soll.¹⁴³ Gal 1,6f. enthält eine σύγκρισις, deren Voraussetzungen Paulus nicht akzeptiert: Es kann kein anderes Evangelium geben.

7.2. Isolation

Ein berühmtes Beispiel für diese Technik findet sich in Ciceros Anrede an Catilina in der 2. Person Singular: *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?* (Wie lange willst du eigentlich unsere Geduld noch missbrauchen,

¹⁴⁰ Cicero, *In Catilinam* II 25, ed. Kasten I 198–200.

¹⁴¹ KURCZYK, *Cicero*, 177.

¹⁴² KURCZYK, *Cicero*, 248.

¹⁴³ Vgl. die Wendung *σταυρός τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Eine andere berühmte σύγκρισις bei Paulus ist 2Kor 11,24–29. In ihr verschwinden die Gegner genau dann aus der Argumentation, wenn es um die Leiden für den Dienst im Namen Christi geht.

Catilina?). Catilina ist *eine* Person, „wir“ sind viele.¹⁴⁴ Paulus will, wie die Wendung *καὶ οἱ πάντες σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί* in Gal 1,2 zeigt, seinerseits dem Eindruck wehren, er sei isoliert. In Gal 1,7 soll die Bezeichnung der Fremdmissionare als *τινες* vermeiden, ihnen durch Nennung ihrer Namen noch mehr öffentliche Aufmerksamkeit zuteilwerden zu lassen¹⁴⁵, oder soll sie als obskure Personen brandmarken.¹⁴⁶ In Gal 5,10 besagt die Wendung *ὅστις ἐὰν ᾗ* nicht, dass Paulus speziell den Anführer der Fremdmissionare¹⁴⁷ oder jemanden aus der christlichen „Prominenz“ im Auge hat¹⁴⁸, sondern meint nur: Gottes Gericht¹⁴⁹ ergeht ohne Ansehen der Person. Gal 5,12 kann darauf Bezug nehmen, dass die Römer beides, Beschneidung wie Kastration, verabscheuten¹⁵⁰, und wäre dann wiederum als Isolierung der Fremdmissionare zu deuten. Gal 6,17 isoliert die Fremdmissionare von Paulus selbst. Er ist nicht bereit, ihre Positionen zu diskutieren.

7.3. Persönlicher Angriff

Cicero beleidigt Markus Antonius persönlich (*Quid est in Antonio praeter libidinem, crudelitatem, petulantiam, audaciam* [was ist an Antonius außer Wollust, Grausamkeit, Unverschämtheit und Frechheit]?¹⁵¹) und belegt seine Gegner nicht nur mit dem Vorwurf des Vergehens gegen Tempel¹⁵², sondern auch mit Schimpfwörtern aus dem Bereich der Zoologie: Er bezeichnet Markus Antonius als *taetra belua* (scheußliches Untier)¹⁵³, Calpurnius Piso als *belua* (Untier)¹⁵⁴ und als *immanisimum et foedissimum monstrum* (entsetzliches, scheußliches Ungeheuer).¹⁵⁵

Die negative Charakterisierung der Fremdmissionare in Gal 1,7; 6,12 ist bekannt. In Gal 6,12 verwehrt das *μόνον* jeden Gedanken an eine mögliche

¹⁴⁴ KURCZYK, *Cicero*, 172.

¹⁴⁵ BETZ, *Galaterbrief*, 107 Anm. 59.

¹⁴⁶ DU TOIT, „Alienation“, 157.

¹⁴⁷ MARTYN, *Galatians*, 475. Das ist jedoch unwahrscheinlich wegen des in Gal 5,12 folgenden Plurals (DE BOER, *Galatians*, 321).

¹⁴⁸ Das gilt auch für das *τίς* in Gal 5,7.

¹⁴⁹ In dem Begriff *χρῖμα* ist der eschatologische Bezug nicht von Haus aus angelegt (DE BOER, *Galatians*, 322). Aber es gibt auch keine überzeugende alternative Interpretation. Wer sollte als Richter über die Fremdmissionare fungieren?.

¹⁵⁰ DE BOER, *Galatians*, 325, unter Bezugnahme auf Dio Cassius LXXIX 11; Diodorus Siculus III 31.

¹⁵¹ Cicero, *Phil.* III 28, ed. Kasten III 110.

¹⁵² Cicero, *In Calpurnium Pisonem*, 11, ed. Kasten II 246.

¹⁵³ Cicero, *Phil.* IV 12, ed. Kasten III 122.

¹⁵⁴ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 1, ed. Kasten II 240; vgl. Cicero, *De provinciis consularibus* 15, ed. Kasten II 162.

¹⁵⁵ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 31, ed. Kasten II 258.

Motivation der fremden Missionare, die Adressaten auf einen legitimen, in Israels Traditionen gründenden Weg der Gottesverehrung mitzunehmen. Das gilt auch dann, wenn *μόνον* nur auf das von Paulus soeben zum Ausdruck gebrachte Intention des *εὐπροσωπήσαι* zu beziehen ist.¹⁵⁶

Während Paulus andere Gegner als „Hunde“ (Phil 3,2) oder „Diener des Satans“ (2Kor 11,15) oder „falsche Brüder“ (Gal 2,4) bezeichnet, fehlen solche Begriffe mit Blick auf die Fremdmissionare. Im nachpaulinischen Christentum begegnen Schimpfwörter aus den Bereichen der Zoologie¹⁵⁷ und Meteorologie¹⁵⁸; ebenso bestimmt das aus *ἀσέλγεια*, *ἐπιθυμία*, *ἡδονή*, *πλανάω* und *βλασφημέω* gebildete, gruppenübergreifend verwendete semantische Feld den Umgang mit Andersdenkenden.¹⁵⁹ Innerchristlich wurde der Pluralismus ab der dritten christlichen Generation nicht positiv bewältigt.

7.4. Konstruktion von Traditionsketten

In seinen Reden gegen Catilina zieht Cicero eine Traditionslinie hin zu Tiberius Gracchus¹⁶⁰; er redet Calpurnius Piso persönlich an mit den Worten *Epicure noster ex hara producte, non ex schola* („du, unser Epikureer, der du aus dem Schweinestall stammst, nicht aus einer Philosophenschule“).¹⁶¹ Im Galaterbrief finden wir solche Traditionsketten nicht, wohl aber in der Johannesoffenbarung, wo der Autor seine Gegner mit Bileam (Offb 2,14) und Isebel (Offb 2,20) in eine Reihe stellt. Im Galaterbrief finden wir keine persönlichen Vorwürfe gegen Paulus zitiert. Ungeachtet des polemischen Charakters dieses Briefes haben 2Kor 10,2.10 und Röm 3,8 in ihm keine Parallele.

¹⁵⁶ MOO, *Galatians*, 393.

¹⁵⁷ Apg 20,29; IgnEph 7.1; IgnSmyrn 4.1.

¹⁵⁸ Jud 12f.

¹⁵⁹ 1Tim 4,1; Tit 3,3; 1Petr 4,13; Jud 18; 2Petr 2,18; Offb 2.20.

¹⁶⁰ BÜCHER, *Verargumentierte Geschichte*, 238–240.

¹⁶¹ Cicero, *In Calpurnium Pisonem* 37, ed. Kasten II 262.

8. Der Ertrag der Untersuchung

8.1. Exemplarische Rekonstruktion antiker Praxis

Neuere rhetorische Paulusforschung hat als Fortschritt eine Differenzierung in der Wahrnehmung der rhetorischen Elemente im Galaterbrief gebracht.¹⁶² Die beigebrachten Parallelen aus antiker rhetorischer und epistolographischer Praxis haben darüber hinaus ein Mehrfaches gezeigt:

1. Paulus steht hinsichtlich seiner Selbstdarstellung nicht allein; die Adressaten dürften den Brief als deutlich, aber hinsichtlich der Selbstdarstellung des Apostels nicht als völlig ungewöhnlich empfunden haben.

2. Affekte, auch negative Affekte einzusetzen gilt damaliger rhetorischer Strategie als angemessen, wenn es dem Argumentationsziel dient. Allerdings ist dies schon damals nicht als Rechtfertigung für alles und jedes verstanden worden. Auch antike rechtgläubige Theologen, bei denen die Bindung an die biblische Botschaft fraglos feststand, haben die moralische Bedenklichkeit gewisser Texte des Galaterbriefes wie Gal 3,1¹⁶³ und Gal 5,12¹⁶⁴ wahrgenommen. Konsequenzen, die das eigene affektgesteuerte Verhalten eindämmen könnten, erwachsen daraus jedoch nur für das Individuum, nicht für die verschiedenen Gruppen als Ganze.

8.2. Folgerungen für ein Ethos des Redens, Schreibens und Handelns

Einerseits gibt es Situationen, in denen ein klarer Standpunkt gefordert ist und auch durchgesetzt werden muss. Andererseits ist es nicht immer leicht, zu entscheiden, ob eine solche Situation vorliegt. Abzuwägen, ob das eine oder das andere zutrifft, setzt oft ein inneres Ringen voraus. Wie findet man einen Weg zur Entscheidung?

1. Im Sinne der Selbstkritik sollte man sich nach dem Anteil eigener negativer Emotionen fragen. Der Einbezug von Affekten ist dann möglich, wenn man dem Gegenüber gleichzeitig die auf das Gute gerichtete Motivation des eigenen Handelns glaubwürdig plausibel machen kann (vgl. 2Kor 1,18–24).

2. Es gilt, die Triebfeder des Handelns der Gegenseite zu verstehen zu suchen. Den Fremdmissionaren ist es vermutlich um die Identität und die Einheit Israels gegangen, in die man auch die neugewonnenen Mitglieder der Jesusgruppen

¹⁶² HIETANEN, *Argumentation*, 197.

¹⁶³ Johannes Chrysostomus, *Comm. Gal.*, PG 61, 647 fragt, wie man Gal 3,1 angesichts des Verbotes Jesu rechtfertigen kann, den Bruder einen Toren zu schelten. Er antwortet mit dem Hinweis, dass Jesus dieses Verbot nur für den Fall des Scheltens ohne Grund gegeben habe. Dabei überträgt er den textkritisch sekundären Zusatz εἰς ἄ (ohne Grund) von Mt 5,22a nach Mt 5,22b.

¹⁶⁴ Hieronymus, *In Gal.*, CC.SL 77 A, 167f., rechtfertigt Gal 5,12 mit dem Schmerz des Apostels um das Heil der Galater.

hineinführen wollte. Eine Äußerung wie die des Paulus nach Gal 6,12f. kann nur die *ultima ratio* sein.

3. Immer wieder sollte man sich fragen: Ist die eigene Sichtweise eines Konfliktes und der eigenen Rolle darin die einzig mögliche? Zu der erforderlichen Selbstdistanz verhelfen das Studium anderer Konflikte und das gemeinsame Gespräch mit Vertrauten.

4. Stets sollte man fähig und willens sein zu argumentieren, wie es Paulus vollzieht, dabei aber den Ausgangspunkt von gemeinsam anerkannten Sachverhalten nehmen.

Martin MEISER
Universitaet des Saarlandes
FR Evangelische Theologie
Germany

Bibliographie

Quellen

- M. Tulli Ciceronis Epistulae, Vol. I, Epistulae ad Familiares*, ed. W. S. WATT (Oxford: Clarendon, 1982); *Vol. II, Epistulae ad Atticum*, ed. W.S. WATT (Oxford: Clarendon, 1965), Vol. III, *Epistulae ad Quintum Fratrem; Epistulae ad M. Brutum, Fragmenta Epistularum*, ed. W.S. WATT (Oxford: Clarendon, 1958).
- M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Quintum Fratrem, Epistulae ad Brutum, Fragmenta Epistularum. Lateinisch-deutsch*, ed. Helmut KASTEN (München : Heimeran 1965).
- Marcus Tullius Cicero, Über die Ziele menschlichen Handelns / De finibus bonorum et malorum*, hrsg., übers. und kommentiert von Olof GIGON und Laila STRAUME-ZIMMERMANN (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).
- M. Tulli Ciceronis Orationes. Divinatio in Q. Caecilium. In C. Verrem*, rec. William PETERSON (Oxford: Clarendon, 1907).
- Cicero, De oratore / Über den Redner*, hrsg. u. übers. v. Theodor NÜBLEIN (Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007).
- M. Tullius Cicero, Orator*, ed. Rolf WESTMAN (Leipzig: Teubner 1980).
- Cicero, De re publica*, ed. Konrat ZIEGLER (Stuttgart / Leipzig: Teubner, 1992).
- Cicero, Staatsreden, lateinisch und deutsch*, ed. Helmut KASTEN, 3 Bände (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969–1970).
- Demosthenes, Vol. I, Olynthiacs, Philippics ...*, with an English Translation by James H. VINCE, LCL 238 (London: Heinemann / Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970).
- Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, hrsg. v. Gunther EIGLER, Bd. II (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973).
- Plutarch's Lives*, with an English Translation by Bernadotte PERRIN, in eleven Volumes, Vol. VII (Cambridge, MA: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1971).
- Porphyrios, "Contra Christianos". Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, ed. Matthias BECKER, TuK 52 (Berlin / Boston: de Gruyter, 2016).
- Quintilian, The Orator's Education*, ed. and transl. by Donald A. RUSSELL, Vol. I, Books 1–2, LCL 124 (Cambridge / London: Harvard University Press, 2001); Vol. II, Books 3–5, LCL 125, (Cambridge / London: Harvard University Press, 2001); Vol. III, Books 6–8, LCL 126 (Cambridge / London: Harvard University Press, 2001); Vol. IV, Books 9–10, LCL 127 (Cambridge / London: Harvard University Press, 2001); Vol. V, Books 11–12, LCL 494 (Cambridge / London: Harvard University Press, 2001).
- The Elder Seneca, Declamations*, in Two Volumes, Translated by Michael WINTERBOTTOM, Vol. II LCL 464 (Cambridge, MA: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1974), 484–611.

Hieronymus, Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres, cura et studio Giacomo RASPANTI, CC.SL 77 A (Turnhout: Brepols, 2006).

Johannes Chrysostomus, In Epistulam ad Galatas commentarius, PG 61, 611–682.

Sekundärliteratur

ALKIER, Stefan, „Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn – Vision – Wirklichkeit in Apg 12. Skizzen eines semiotischen Lektüreverfahrens und seiner theoretischen Grundlagen“, in *Exegese und Methodendiskussion*, hrsg. v. Stefan ALKIER / Ralph BRUCKER (Tübingen: Francke, 1998), 111–133.

ARZT, Peter, “The Epistolary Introductory Thanksgiving in the Papyri and in Paul”, *NT* 36 (1994), 29–46.

BETZ, Hans Dieter, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press 1979, 21984).

BETZ, Hans Dieter, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien* (München: Kaiser, 1988).

DE BOER, Martinus C., *Galatians. A Commentary*, New Testament Library (Louisville: John Knox Westminster Press, 2011).

BÜCHER, Frank, *Verargumentierte Geschichte. Exempla Romana im politischen Diskurs der späten römischen Republik*, Hermes.E 96 (Stuttgart: Steiner, 2006).

VAN DER BLOM, Henriette, “Cicero’s Self-Presentation as a Homo Novus”, in *Paul as Homo Novus. Authorial Strategies of Self-Fashioning in Light of a Ciceronian Term*, hrsg. v. Eve-Marie BECKER / Jacob MORTENSEN, *Studia Aarhusiana Neotestamentica* 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 39–53.

VAN DER BLOM, Henriette, “The Reception of Cicero’s Self-Presentation in the Early Imperial Period”, in *Paul as Homo Novus. Authorial Strategies of Self-Fashioning in Light of a Ciceronian Term*, hrsg. v. Eve-Marie BECKER / Jacob MORTENSEN, *Studia Aarhusiana Neotestamentica* 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 269–290.

CAMPBELL, Douglas A., “Galatians 5.11: Evidence of an Early Law-observant Mission by Paul?”, *NTS* 57 (2011), 325–347.

CAPE, Robert, “Cicero’s Consular Speeches,” in *Brill’s Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, hrsg. v. James M. MAY (Leiden / Boston / Köln: Brill, 2002), 113–158.

CARLSON, Stephen C., *The Text of Galatians and Its History*, WUNT II 385 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

CLASSEN, Carl Joachim, „Paulus und die antike Rhetorik“, *ZNW* 82 (1991), 1–33.

CORBEILL, Anthony, “Ciceronian Invective”, in *Brill’s Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, hrsg. v. James M. MAY (Leiden / Boston / Köln: Brill, 1992), 197–217.

DAS, A. Andrew, *Galatians*, Concordia Commentary (St. Louis: Concordia Publishing House, 2014).

- DIVJANOVIC, Kristin, *Paulus als Philosoph. Das Ethos des Apostels auf dem Hintergrund antiker Populärphilosophie*, NTA NF 58 (Münster: Aschendorff, 2015).
- ESLER, Philip F., *Galatians*, New Testament Readings (London / New York: Routledge, 1998).
- FAIRWEATHER, Janet, 'The Epistle to the Galatians and Classical Rhetoric: Part 3,' *TynBull* 45.2 (1994), 213–243.
- FANTIN, Joseph D., *The Greek Imperative Mood in the New Testament. A Cognitive and Communicative Approach*, Studies in Biblical Greek 12 (New York: Peter Lang, 2010).
- FORBES, Greg, "The Letter to the Galatians", in *All Things to All Cultures. Paul Among Jews, Greeks, and Romans*, hrsg. v. Mark HARDING / Alanna NOBBS (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2013), 243–268.
- FUHRMANN, Manfred, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie* (Mannheim: Artemis & Winkler, 2011).
- HALL, Robert, "Historical Inference and Rhetorical Effect: Another Look at Galatians 1 and 2", in *Persuasive Artistry: Studies in Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, hrsg. v. Duane F. WATSON, JSNT.SS 50 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 308–320.
- HARNISCH, Wolfgang, 'Einübung des neuen Seins. Paulinische Paränese am Beispiel des Galaterbriefs,' *ZThK* 84 (1987), 279–296.
- HARNISCH, Wolfgang, „Toleranz“ im Denken des Paulus? Eine exegetisch-hermeneutische Vergewisserung, *EvTh* 56 (1996), 64–82.
- HIETANEN, Mika, *Paul's Argumentation in Galatians. A Pragma-Dialectical Analysis*, LNTS 344 (London/New York: T & T Clark, 2007).
- HOLMSTRAND, Jonas, *Markers and Meaning in Paul : An Analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians*, Coniectanea, Biblica-New Testament Series, No 28, 1997, Stockholm, Sweden.
- JEHNE, Martin, *Die römische Republik. Von der Gründung bis Caesar* (München: Beck, 2013).
- KEENER, Craig S., *Galatians. A Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019).
- KENNEDY, George A., *The Art of Rhetoric in the Roman World* (Princeton: Princeton University Press, 1972).
- KENNEDY, George A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Studies in Religion (Chapel Hill / London: University of North Carolina Press, 1984).
- KLEIN, Hans, *Der Brief des Paulus an die Galater übersetzt und erklärt* (Sibiu / Hermannstadt 2020).
- KREMENDAHL, Dieter, *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief*, NTOA 46 (Fribourg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).
- KURCZYK, Stephanie, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten römischen Republik*, Europäische Geschichtsdarstellungen 8 (Köln: Böhlau, 2006).

- LAMPE, Peter, “Can Words be Violent or Do They Only Sound That Way? Second Corinthians: Verbal Warfare from Afar as a Complement to a Placid Personal Presence”, in *Paul and Rhetoric*, hrsg. v. J. Paul SAMPLEY / Peter LAMPE, T&T Clark Biblical Studies (New York / London: T & T Clark Continuum, 2010), 223–239.
- LIETAERT PEERBOLTE, Bert Jan, *Paul the Missionary* (Leuven: Peeters, 2003).
- LINDEMANN, Andreas, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHTh 58 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1979).
- LONGENECKER, Richard N., *Galatians*, WBC 41 (Dallas: Word Books, 1990).
- MARTYN, J. Louis, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 33A (New York: Doubleday, 1997).
- MAYORDOMO, Moyses, *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik*, WUNT 188 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).
- MCKAY, Kenneth Leslie, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek*, Studies in Biblical Greek 5 (New York: Peter Lang, 1994).
- MEISER, Martin, *Galater*, NTP 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).
- MITTERNACHT, Dieter, *Forum für Sprachlose. Eine kommunikationspsychologische und epistolär-rhetorische Untersuchung des Galaterbriefs*, CB NT 30 (Stockholm: Almqvist & Wiksell 1999).
- MOO, Douglas J., *Galatians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic 2013).
- NANOS, Mark, *The Irony of Galatians: Paul’s Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress, 2002).
- VON DER OSTEN-SACKEN, Peter, „Paulus und die Wahrheit des Evangeliums. Zum Umgang des Apostels mit Evangelium, Gegnern und Geschichte in Galater 1–2“, in: DERS., *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus* (München: Kaiser, 1989), 116–160.
- PAYNTER, Maximilian, *Das Evangelium bei Paulus als Kommunikationskonzeption*, NETS 27 (Tübingen: Francke, 2017).
- PORTER, Stanley E., “The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature”, in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, hrsg. v. Stanley E. PORTER / Thomas H. OLBRICHT, JSNT.SS 89 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 100–122.
- RAU, Eckard, *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994).
- SÄNGER, Dieter, „Bekennendes Amen. Zur rhetorischen und pragmatischen Funktion von Gal 6,18“, in: DERS., *Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2007), 130–157.
- SÄNGER, Dieter, „Vergeblich bemüht“ (Gal 4,11)? Zur paulinischen Argumentationsstrategie im Galaterbrief, in: DERS., *Von der Bestimmtheit des Anfangs*, 107–129.

- SCHEWE, Susanne, *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6*, FRLANT 208 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).
- DE SILVA, David, *The Letter to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018).
- STEEL, Catherine E.W., *Cicero, Rhetoric, and Empire*, Oxford Classical Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- STROH, Wilfried, *Cicero. Redner, Staatsmann, Philosoph* (München: Beck 2011).
- THURÉN, Lauri, *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, WUNT 124 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).
- DU TOIT, Andrie, “Alienation and Re-Identification as Pragmatic Strategies in Galatians”, (1992), wieder abgedruckt in DERS., *Focusing on Paul. Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*, hrsg. v. Cilliers BREYTENBACH / David S. DU TOIT, BZNW 151 (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2007), 149–169.
- TOLMIE, D. Francis, “The Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians: 1995–2005”, in: ders. (Hrsg.), *Exploring New Rhetorical Approaches to Galatians. Papers presented at an International Conference, University of the Free State, Bloemfontein, March 13–14, 2006*, Acta Theologica Supplementum 9 (Bloemfontein: UV/UFS, 2007), 3–28.
- VAN VOORST, Robert E., “Why Is There No Thanksgiving Period in Galatians? An Assessment of an Exegetical Commonplace”, *JBL* 129 (2010), 153–172.
- VOUGA, François, *An die Galater*, HNT 10 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998).
- VOS, Johan S., *Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik*, WUNT 149 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).
- WECHSLER, Andreas, *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall*, BZNW 62 (Berlin / New York: de Gruyter, 1991).
- WHITE, L. Michael, “Rhetoric and Reality in Galatians. Framing the Social Demands of Friendship”, in *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, hrsg. v. John T. FITZGERALD / Thomas H. OLBRICHT / L. Michael WHITE, NTSup 110 (Leiden: Brill/Atlanta: SBL, 2003), 307–349.

**"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND
WEIB, WAS GUT UND BÖSE IST."
- Gen 3,22a als Ironie? -**

CHA-YONG KU

Abstract. Dieser Aufsatz versucht, Gen 3,22a literarisch auszulegen und fragt dabei nach der versteckten Bedeutung, die der Autor in seine literarische Darstellung hineingelegt hat. Die Rede Gottes in Gen 3,22a scheint im umgebenden Text eher unverständlich zu sein. Denn die Aussage der Schlange, dass es möglich sei, durch die Erkenntnis von Gut und Böse gottgleich zu werden, wird als bloße Lüge nachgewiesen. Daraus lässt sich folgern, dass Gen 3,22a pure Ironie ist, die eine beißende Kritik Gottes an der Herausforderung durch den Menschen zum Ausdruck bringt.

Keywords: Ironie; Urgeschichtliche Anthropologie; Erkenntnis von Gut und Böse; Gen 3; kritische Haltung Gottes.

Gen 3 zeigt einige interessante Szenen, die aus der Sicht des allwissenden Autors erzählt werden: das geheime Gespräch zwischen der Schlange und der Frau (vv 1b-5); das innere Gefühl der verführten Frau und deren ungehorsame Handlung (v 6); subtile Situationsveränderungen (v 7); das Verstecken vor Jahwe Elohim (v 8); das Verhör, den Vorwand bis hin zum Urteil (vv 9-11). Danach findet ein Wechsel des Schauplatzes hin zum Himmelsrat statt. Dort zieht die Rede Gottes¹ in der ersten Person Plural unsere Aufmerksamkeit auf sich. Allerdings bietet v 22a den Lesern erhebliche Verständnisschwierigkeiten und provoziert in Gen 2-3 eine Inkohärenz. Noch überraschender ist es, dass weitere Maßnahmen Gottes notwendig sind, die in v 22b getroffen werden. Welche Bedeutung ist bei einer derartigen Darstellung der Gottgleichheit des Menschen in Hinsicht auf die Erkenntnis von Gut und Böse sowie in Hinsicht auf das Ewige Leben beizumessen? In diesem

¹ In Gen 2-3 wird die Gottesbezeichnung ›Jahwe Elohim‹ verwendet. Es ist zu beobachten, dass in 3,1b-5 nur ›Elohim‹ gebraucht wird. Einfacherheitshalber wird in diesem Aufsatz Gott als Elohim bezeichnet. Wo es nötig ist, wird Jahwe Elohim gesagt. Über diese Gottesbezeichnung, vgl. W. BÜHRER, *Am Anfang ...: Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3*, FRLANT 256, Göttingen 2014, 181-187; M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, BZAW 265, Berlin u.a. 1998, 59.

Beitrag behauptete ich, dass Gen 3,22a eine ironische Aussage Gottes selbst ist, die innerhalb der Erzählstrategie von Gen 2-3 mit voller Absicht eingesetzt wurde. Die zwei wichtigen Konzepte, die in Gen 3,22a als Aneignungen des Menschen dargestellt werden, nämlich ›Wie-Gott-Sein‹ sowie ›Erkenntnis von Gut und Böse‹, sind gründlich zu erörtern. Zudem wird das Gespräch zwischen der Schlange und der Frau mit der damit zusammenhängenden Darstellung in Gen 2 verglichen.² Anschließend werden einige Anwendungen der oben genannten zwei Konzeptionen im AT, besonders bei David in der Thronfolgegeschichte und Salomo in 1Kön 3 beobachtet, um daraus die eigentliche Anwendungsintention dieser zwei Konzepte in Gen 3,22a herauszuarbeiten. Ferner wird zu untersuchen sein, ob Gen 3,22b auch als ironisch bezeichnet werden kann, wenn dabei Gen 11,6b und Ijob 42,2b als Vergleich herangezogen werden. Schließlich wird auch Ps 2,4a in Betracht gezogen. Obwohl sich hier keine ironische Darstellung erkennen lässt, drückt sich an dieser Stelle doch eine kritische Haltung Gottes gegenüber bestimmten Menschen aus. Zum Schluss versuche ich zu beschreiben, wie uns der Autor von Gen 2-3 durch diese ironische Darstellung eine urgeschichtliche Anthropologie präsentiert.³

1. Ironie als eine Stilfigur

Die Ironie ist als eine Stilfigur in den biblischen Darstellungen nach Walter Bühlmann und Karl Scherer wie folgt definiert:

Die Ironie (von *εἰρωνεύομαι* «sich im Reden verstellen» oder *illusio*) ist eine Stilfigur, bei der die Umstände, resp. die Person des Sprechers, nahelegen, daß seine Worte oder sein Verhalten das Gegenteil dessen ausdrücken, was sie vordergründig auszusagen scheinen. Da der Benutzer dieser Stilfigur seinen Gegner nachahmt und seine Position übernimmt und vertauscht, wird die Ironie im weiteren Sinne manchmal auch *Simulation* genannt.⁴

Stan Goldman beschreibt den Charakter der Ironie nach Conrad Hyers und Edwin M. Good wie folgt: »like comedy, ‘mixes and confounds all rigid categories and fixed identities’« sowie »as an incongruity between what is and what ought to

² In Bezug auf die Forschungsgeschichte von Gen 2-3 vertritt dieser Aufsatz grob eine ›weitgehende literarische Einheitlichkeit‹. Vgl. dazu BÜHRER, *Am Anfang*, 174-175.

³ Dieser Aufsatz gehört in den Forschungsbereich der „Anthropologie des Alten Testaments“. Vgl. dazu B. JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen - Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen*, Tübingen 2019, 36.

⁴ W. BÜHLMANN / K. SCHERER, *Stilfiguren der Bibel: Ein kleines Nachschlagewerk. Mit einem Anhang von Otto Rickenbacher: Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte*, BB 10, Fribourg 1973, 92.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

be that is transmitted via either overstatement or understatement«.⁵ Daher wird die Ironie mit den Stichwörtern ›Gegenteil, Positionenaustausch, Vortäuschung, Nachahmung, Identitäts- und Kategorienverwirrung, Deplatziertheit‹ usw. charakterisiert. Unter Berücksichtigung dieser Definition von Ironie darf nicht ungeprüft bleiben, ob Gen 3,22a bloß eine Darstellung eines aus welchem Geschehen auch immer resultierenden Zustandes oder doch eine ironische Aussage ist, welche irgendeine beißende Kritik in sich hat.

2. Gen 3,22a

Gen 3,22a ist eine Einschätzung von Jahwe Elohim selbst über die abgefallenen Menschen. Es stellt sich die Frage, ob man diese Einschätzung wörtlich nehmen soll. Es finden sich drei Auffälligkeiten: Erstens, die Interjektion הן drückt eine Art von Überraschung bzw. Erstaunen Gottes aus. Zweitens, הִנֵּה in der *qatal*-Form beschreibt den unverhofften Zustand des Menschen, nämlich das ›Wie-Gott-Sein‹, im Sinne eines Resultats. Drittens, die Rede der Schlange entspricht exakt der Gottesaussage. Das heißt, der Mensch gelangte an die Gottgleichheit gemäß der Rede der Schlange und Gott war darüber überrascht bzw. erstaunt. Aber diese ungestüme Schlussfolgerung fügt sich nicht sehr gut in den Kontext von Gen 2-3. Wird der Mensch wirklich gottgleich? Oder ist nicht stattdessen Gen 3,22a als eine subtile Aussage, nämlich als eine Ironie zu verstehen,⁶ deren verborgene Bedeutung herauszufinden wäre? Das wird m. E. durch die Untersuchung der drei genannten Auffälligkeiten in Gen 3,22a möglich.

2.1. Die Rede der Schlange

Es ist de facto auffallend, dass die Aussage Gottes (v 22a) der Rede der

⁵ S. GOLDMAN, "Narrative and Ethical Ironies in Esther", in: *JSOT* 47 (1990), 15-31 (24; 29, n. 12); C. HYERS, *And God Created Laughter: The Bible as Divine Comedy*, Atlanta 1987, 116.

⁶ Von Rad bezieht eine ambivalente Position: „Das Wort Gottes, daß ‚der Mensch nun wirklich geworden sei wie unsereiner‘ hat schwerlich einen vorherrschend ironischen Klang. Ein Vergleichspunkt zwischen den Menschen und den Göttern (der Vergleich mit Jahwe selbst ist durch den Plural als ganz unvollziehbar ausgeschlossen) ist wirklich vorhanden: Der Mensch ist aus dem Abhängigkeitsverhältnis herausgetreten, er hat den Gehorsam gekündigt und sich mit seinem Willen verselbständigt. Nicht mehr der Gehorsam, sondern sein autonomes Wissen und Wollen ist das Prinzip seines Lebens, und damit hat er wirklich aufgehört, sich als Kreatur zu verstehen. Es hieße allerdings die feine Ausdrucksweise des Jahwisten, die zugleich so vielerlei Gedanken Raum läßt, schlecht verstehen, wenn man in diesem Satz den ironischen, ja vielleicht mitleidvollen Unterton ganz überhören wollte.“ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis Kapitel 1-12,9*, ATD 2, Göttingen 1949, 78. Aber Ephräm der Syrer denkt hier an Ironie, dazu vgl. A. LOUTH (ed.), *Genesis 1-11*, ACCSOT 1, Downers Grove, Illinois 2001, 99-100. Dagegen sieht H. Gunkel diese Aussage als eine ‚einfache Anerkennung des Tatbestandes‘. Vgl. H. GUNKEL, *Genesis*, HK I/1, Göttingen ⁵1922, 24.

Schlange (v 5b) wörtlich entspricht:

v 5b	וְהִייתֶם כְּאֱלֹהִים	יְדַעַי טוֹב וְרָע
v 22a	הֲיָהּ כְּאֵתֶּר	מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע

Die Aussage Gottes, die fast wie ein Zitat der Rede der Schlange scheint, ist keinesfalls für bare Münze genommen zu werden, sondern als eine Art von sarkastischer Äußerung zu verstehen.⁷ Denn die Rede der Schlange wird durch den Vergleich mit dem Verbot in Gen 2 bloß als subtile Täuschung entlarvt.

Die Schlange wird eigentlich als die klügste Kreatur von Jahwe Elohim unter allen Lebewesen auf der Erde (עָרוֹם מְלֵל חַיֵּית הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים)⁸ vorgestellt. Es ist unbestritten, dass die Schlange eine bestimmte weisheitliche Kompetenz besitzt. Ihre insinuirende Fragestellung mit כִּי אֶף לֹא lässt ihre ausgeprägte Überredungskunst erkennen, die in der Lage ist, eine ahnungslose Frau zu einem bestimmten Handeln zu verführen.⁹ Daraus sich ergebende Folgen, nämlich das ›Öffnen der Augen‹¹⁰ sowie das ›Wie-Gott-Sein‹¹¹ – besonders in Hinsicht auf die Erkenntnis von Gut und Böse – gehören ebenfalls zum weisheitlichen Konzept.¹² Unter diesen Umständen präsentiert Gen 3 ein schönes Beispiel der falschen Anwendung der Weisheit und die daraus resultierende negative Konsequenz.¹³

Die Schlange wendet אֶף an,¹⁴ um die Tatsache des כִּי-Satzes in Zweifel zu

⁷ Jahwe ahmt in Jes 28,13b zur Kritik die Lalllaute von den betrunkenen Priestern und Propheten nach. Vgl. H. WILDBERGER, *Jesaja 3. Teilband Jesaja 28-39*, BK X/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 1053; 1061. Vgl. dazu die chiasmische Struktur zwischen dem Erkenntnisbaum und dem Lebensbaum in Gen 2-3 in M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...: Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen 2007, 141.

⁸ עָרוֹם trägt ambivalente Bedeutung von negativem bis zu positivem Sinne. Vgl. A. TSUKIMOTO, „Humor und Ironie in der jahwistischen Urgeschichte“, in: CH. M. MAIER (ed.), *Congress Volume Munich 2013*, Leiden-Boston 2014, 335.

⁹ Vgl. C.-Y. KU, *Weisheit in der Thronfolgeschichte Davids: Eine literarkritische und literaturwissenschaftliche Untersuchung der Weisheitsdarstellung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ironisierung*, KAANT 9, Kamen 2009, 215; U. RÜTERSWORDEN, „אלהים in 2 Sam 12,16“, in: *Mitteilungen und Beiträge* 17 (1999), 50; C. WESTERMANN, *Genesis: 1. Teilband. Genesis 1-11*, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1976, 326.

¹⁰ Vgl. Gen 21,19.

¹¹ M. BAUKS, „Erkenntnis und Leben in Gen 2-3: Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs“, in: *ZAW* 127 (2015), 37.

¹² Z.B. Koh 2,14; dazu vgl. über die Augen- und Ohrentheologie der Propheten, S. SCHROER / TH. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 128-129.

¹³ Vgl. KU, *Weisheit*, 235-236.

¹⁴ אֶף bedeutet ›fürwahr‹ zur Betonung des Gesagten bzw. ›wirklich‹ zur Wiedergabe der Unvertrautheit. Dazu vgl. Gesenius¹⁸, 57.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

ziehen.¹⁵ Weiter ergänzt die Schlange zu 2,16b die Negationspartikel לֹא und modifiziert die Unabwendbarkeit betonende *figura etymologica* zum einfachen Indikativ. Dadurch verkehrt sie in ihrer Frage das dem Menschen Erlaubte zum Verbotenen.

2,16b	מִכֹּל עֵץ הָעֵדֶן אֲכַל תֹּאכַל	<i>figura etymologica</i>
3,1b	מִכֹּל עֵץ הָעֵדֶן	לֹא תֹאכְלוּ Indikativ
3,2b	נֹאכַל	מִכֹּל/מִפְרֵי עֵץ הָעֵדֶן (← ἀπὸ παντός) Indikativ

Folgt man nicht der Konjekture im Codex Alexandrinus, der מִפְרֵי in ἀπὸ παντός (מִכֹּל) abändert, wird das Bewusstsein der Frau darüber, was Gott erlaubt hat, durch eine derartige Fragestellung schon enorm beeinflusst. Denn der einfache Indikativ statt der *figura etymologica* kommt auch bei der Antwort der Frau vor. Ferner verliert die Frau die exakte Kenntnis über das ursprüngliche Verbot Gottes.

in 3,3 bezieht sich auf לא תאכלו ממנו in 2,17a, aber das Objekt des Nicht-Essens ist unterschiedlich.¹⁶ Zu vermerken ist zudem die Hinzufügung des Berührungsverbot (לֹא תִגְעוּ בוֹ) sowie das abweichend dargestellte Ergebnis des Verzehrs (מֹת תִּמּוֹת/פְּוֹתֵי תִּמּוֹת).

2,17	מֹת תִּמּוֹת	לֹא תֹאכַל	מִמֶּנּוּ	מֵעֵץ הַדֶּעַת טוֹב וְרָע
3,3	מֹת תִּמּוֹת	לֹא תֹאכְלוּ	מִמֶּנּוּ	מִפְרֵי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הָעֵדֶן

Gottes tatsächliches Verbot bezieht sich aufgrund von 2,17a nur auf den Baum der Erkenntnis. Aber die Frau sucht das Objekt des Verbotes nicht in 2,17a, sondern in 2,9b, wo noch unklar bleibt, ob dies verboten oder erlaubt ist. Das wird durch die Assoziation der Beschreibung des psychologischen Zustandes der Frau in 3,6 mit 2,9 klar, besonders durch die Stichwörterverbindungen:

2,9a	כָּל-עֵץ גִּן הָעֵדֶן לִמְרֹאָה וְטוֹב לִמְאֹכַל
3,6	וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לִמְאֹכַל וְכִי תֹאכְלֶהּ וְהָיָה לָעֵינַיִם וְנִתְקַדַּם לְהַשְׁכִּיל

Die inneren Gefühle der Frau, die nach der verbotenen Frucht verlangt, scheinen

¹⁵ vgl. WESTERMANN, BK I/1, 326.

¹⁶ Es ist m. E. nicht einfach zu sagen, was eigentlich die Frau mit ‚dem Baum (Sg.) in der Mitte des Gartens‘ meint, besonders auch mit Blick auf die komplizierte Formulierung עֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הָעֵדֶן וְעֵץ הַדֶּעַת טוֹב וְרָע in 2,9b. Vgl. die komplizierten literarischen Lösungsversuche bei CH. DOHMEN, *Schöpfung und Tod: Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, SBB 35, Stuttgart ¹1988/^{Aktualisiert Neuauflage}1996, 53-55.

gestört zu sein.¹⁷ Wie erklärt man sich diese Veränderung im Bewusstsein der Frau? Wodurch wird die Frau so beeinflusst?

Die Schlange falsifiziert in 3,4b nun das Wort Gottes: לֹא-מוֹת תָּמֹתוּן! Ferner gibt die Schlange durch weitere Argumente ihrerseits zu erkennen, dass sie möglicherweise das Geheimnis Gottes ausspioniert und enthüllt haben könnte. Aber das Wort der Schlange stellt sich als Lüge heraus. Nach dem Verzehr der Frucht öffnen sich zwar die Augen der Frau und ihres Mannes, doch die beiden erkennen in v 7aα nicht Gut und Böse, sondern ihre Nacktheit. Darüber hinaus verstecken sie sich vor dem Angesicht Gottes (v 8bα). Verkörpert die Schlange einen weisheitlichen Ratgeber,¹⁸ dann sieht man an dieser Stelle ein Beispiel des Missbrauchs des weisen Rates sowie dessen negativer Konsequenz. Daher lässt sich die Entsprechung zwischen der Aussage Gottes und der Rede der Schlange als die Stilfigur der Nachahmung, der Simulation, bestimmen.

2.2. הָיָה in der *qatal*-Form

Das ›Wie-Gott-Sein‹ eignet sich der Mensch keinesfalls durch die Erkenntnis von Gut und Böse an.¹⁹ Darauf weist Gen 2,16-17 prominent hin, wo Verbot und Erlaubnis einander polarisierend gegenübergestellt werden. Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, und m. E. auch der Lebensbaum, symbolisieren die Gottessphäre.²⁰ Die Schlange weiß es schon, wie es in Gen 3,5b (כְּאֱלֹהִים יֵדְעִי טוֹב וָרָע) angedeutet wird. Doch täuscht sie den Menschen (vgl. 3,13bβ) und verspricht das ›Wie-Gott-Sein‹ (הָיִיתֶם כְּאֱלֹהִים). Demzufolge muss die Darstellung Gottes über den Zustand des Menschen mit הָיָה in der *qatal*-Form, nämlich in Sinne eines Resultats, als eine Ironie aufgefasst werden.

Der Begriff des ›Wie-Gott-Seins‹ ist in der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte durchaus bekannt. In Gen 1,26 will Gott die Menschen nach seinem Ebenbild schaffen. Dieser Wille Gottes wird in der ersten Person Plural, also im sog. *pluralis deliberationis*, mit Kohortativ dargestellt.²¹ Dabei ist das sog. *dominium terrae* in einem positiven Sinne impliziert,²² welches in Ps 8 auch wiederholt wird. Im Gegensatz dazu scheint das ›Wie-Gott-Sein‹ in Gen 3,22a vom

¹⁷ Vgl. über die psychoanalytischen Interpretation von E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen, Band I, Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn u.a. Sonderausg 1988, 53-71; bes. 69.

¹⁸ Vgl. die Schlange als ein »Maieut, zum Geburtshelfer der Erkenntnis der Menschen«. BÜHRER, *Am Anfang*, 234.

¹⁹ Vgl. WESTERMANN, BK I/1, 370.

²⁰ הָיָה בְּתוֹךְ עֵץ הַחַיִּים in 3,8b kann durch הָיָה ... בְּתוֹךְ mit 2,9 in Beziehung stehen.

²¹ Vgl. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1964, 130; WESTERMANN, BK I/1, 200-201.

²² Vgl. U. RÜTERSWORDEN, *dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, BZAW 215, Berlin u.a. 1993, 83.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

Gesichtspunkt Gottes aus unerwünscht zu sein. Daher lassen sich zwischen beiden Stellen deutliche Unterschiede erkennen, nicht nur in ihren wesentlichen Aspekten, sondern auch in Zweck und Ergebnis.²³

Ferner kommt der Begriff des ›Wie-Gott-Seins‹ in Bezug auf die Erkenntnis von Gut und Böse im AT mehrmals vor.²⁴ Vor allem findet sich dieser Begriff in der Thronfolgeschichte Davids hinsichtlich des königlichen Gerichtsverfahrens, nämlich in 2 Sam 14,17b und 19,25-31.²⁵ Außerhalb der Thronfolgeschichte Davids kommt noch der Beleg 1 Kön 3,9 hinzu.

1) In 2 Sam 14,17b schmeichelt die weise Frau aus Tekoa dem König David, dass er die Kompetenz zum Hören von Gut und Böse (לְשֹׁמֵעַ הַטּוֹב וְהָרָע)²⁶ wie der Bote Gottes (כְּמַלְאָךְ הַאֱלֹהִים) besitze. Aber die weise Frau aus Tekoa täuscht David, wie es sich im Zusammenhang von 2 Sam 14 erweist, und plant basierend auf einer fiktiven Geschichte heimlich die Rückkehr Abschaloms. Sobald dies enthüllt wird, bittet sie David mit dieser Schmeichelei darum, ein weises Urteil zu fällen. Die Realität der Rede zwischen dieser Frau und David wird wie folgt beschrieben:

Die Frau sagt, dass David im Hören von Gut und Böse (.....) dem Boten Gottes gleich sei, aber David wird bedrängt, für die Rückkehr Abschaloms zu entscheiden, da er diese Entscheidung selbst anscheinend weder für gut noch böse halten kann. (.....) Die Weisheit Davids, die mit der Allwissenheit Gottes verglichen wird, erscheint ebenfalls ironisch. David bemerkt erst in v 18, dass alles von Joab manipuliert wurde. Bis dahin ahnt er nicht, dass er schon wieder über seinen eigenen Fall urteilt. Dabei wird dieses schmeichelhafte Kompliment der Allwissenheit der Ahnungslosigkeit des kommenden Unheils in seinem Haus durch den Aufstand Abschaloms gegenübergestellt.²⁷

Die Absicht des Autors scheint daher anders zu sein. Durch die subtile Gegenüberstellung von Gottes Weisheit und menschlicher Weisheit möchte er die Grenze der letzteren aufzeigen.

2) In 2 Sam 19,25-31 wird König David bei einem anderen Urteil zwischen Mephiboschet und Ziba wieder als ›Bote Gottes‹ (כְּמַלְאָךְ הַאֱלֹהִים, v 28bα) bezeichnet. Obwohl es an dieser Stelle keine Erwähnung von der Erkenntnis von Gut und Böse gibt, wünscht Mephiboschet, es möge von David nach Gottes Weisheit recht

²³ Vgl. ARNETH, *Durch Adams Fall*, 145-146.

²⁴ Vgl. BÜHRER, *Am Anfang*, 238-239.

²⁵ Vgl. C.-Y. KU, „Ironisierte Königsideologie in der sog. Thronfolgeschichte Davids unter besonderer Berücksichtigung des Gerichtsverfahrens des Königs“, in: W. DIETRICH (ed.), *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History*, BETL 284, Leuven u.a. 2016, 502-504.

²⁶ ›לְשֹׁמֵעַ הַטּוֹב וְהָרָע‹ gilt als Breviloquenz von ›לְהִבִּין בֵּין טוֹב לְרָע‹. Vgl. dazu H.J. STOEBE, *Das Zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*, KAT VIII₂, Gütersloh 1994, 340, 17 g).

²⁷ KU, *Weisheit*, 147.

beurteilt werden, wer von beiden Recht und wer Unrecht hat. Aber dieses Urteil scheint deswegen sehr schwierig, weil es keine Zeugen gibt. David erweist sich leider als inkompetent, eine gerechte Entscheidung zu fällen: Du und Ziba, ihr teilt das Feld (אַתָּה וְצִיבָא תִּחְלְקוּ אֶת־הַשָּׂדֶה).²⁸ Der Begriff des ›Wie-Gott-Seins‹ Davids wird in der Rede Mephiboschets unabsichtlich bloß ironisch, zu Davids Nachteil, verwendet. An dieser Stelle ist wieder die Absicht des Autors erkennbar, durch Davids Inkompetenz bzw. Mangel im Vergleich zu Gottes Weisheit die Begrenztheit des Menschen zum Ausdruck zu bringen.

3) Die Unzulänglichkeit Davids in 2 Sam 19,25-31 steht im Gegensatz zu der Weisheit Salomos, der eine ähnliche Situation klug beurteilt. In 1 Kön 3,9 bittet Salomo in der sog. Inkubationsszene²⁹ Gott um ein ›hörendes Herz, damit ich das Volk richten kann zwischen Gut und Böse‹ (לֵב שֹׁמֵעַ לְשֹׁפֵט אֶת־עַמִּי לְהַבִּין בֵּין־טוֹב לְרָע), und das wurde ihm gewährt. Dies gilt nach Ilse Müllner als »moralische Urteilsfähigkeit«, was die Kernkompetenz des Königs von Israel ausmacht.³⁰ Aus der rhetorischen Frage in v 9b (מִי יוֹכֵל לְשֹׁפֵט אֶת־עַמִּי הַכֹּבֵד הַזֶּה) und der Charakterisierung der Weisheit Salomos als göttlicher Weisheit (חֵכְמַת אֱלֹהִים) in v 28 ergibt sich ein Urteil über die Inkompetenz Davids und die von Gott gewährte Kompetenz Salomos.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass das »Wie-Gott-Sein« in Hinsicht auf die Erkenntnis von Gut und Böse in der TFG Davids nur ironisch angewendet wird und subtil die Grenze der Menschen manifestiert. In Gegensatz dazu zeigt 1 Kön 3, dass die Gottgleichheit von Gott dem Menschen übertragen wird. In diesem Punkt steht 1 Kön 3 mit der priesterlichen Urgeschichte zusammen. Daraus ist es zu folgern, dass Gen 3,22a die arrogante Herausforderung, in die unerlaubte Gottessphäre einzudringen, sowie deren unvorhersehbares Resultat für die Menschen durch eine subtil ironische Darstellung kritisiert.

2.3. Die Interjektion הן

Die Interjektion הן drückt auffälliger Weise die Überraschung bzw. das Erstaunen Gottes aus. Noch überraschender ist die weitere Maßnahme Gottes in Gen 3,22b, welche sich durch וַיִּצְטַק an die vorangehenden anschließt. Die ironische

²⁸ Der Autor erwähnt aus dem Rahmen fallend in v 25 ausdrücklich Mephiboschets Verhaltensweisen, als David vor Absaloms geflohen ist, und erklärt in vv 27-28a ausführlich die Gründe, warum er David nicht gefolgt ist. Ferner zeigt er in v 29 u. 31 indirekt, dass Mephiboschet überhaupt kein Verlangen nach dem Feld hat. Nach dieser Darstellung des Autors erscheint Davids Urteil für Mephiboschet als sehr ungünstig; ihm hätte der gesamte Besitz zugestanden.

²⁹ Die Tempelinkubation, der Schlaf im Tempel, um ein Orakel zu erhalten, war im alten Orient und wird im AT an dieser Stelle bekannt. Vgl. M. RÖSEL, „Traum/Traumdeutung III. Alter Orient und Altes Testament“, in: *RGG^d Bd. 8* (2005), 566.

³⁰ I. MÜLLNER, *Das hörende Herz: Weisheit in der hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006, 22.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

Aussage Gottes in v 22a deutet darauf hin, dass der Mensch wieder auf einen verbotenen Baum, in diesem Fall den Lebensbaum, zugreifen können. Dabei trägt der Satzaufbau von den Verben in פָּן -*yiqtol*-Formulierung und einer weiteren *w^eqatal*-Form syntaktisch zu einem zukünftigen und potentiellen Sinn bei. Das ist m. E. auch nichts andere als eine subtile Ironie. Denn das Ewige Leben (חַי לְעֵלָם) gehört wie die Erkenntnis von Gut und Böse keinesfalls den Menschen. Ferner darf die Lebensdauer von Menschen, wie $\text{וְאֵלֶּי־עֶפְרָתָה וְאֶל־עֶפְרָתָה תָּשׁוּב}$ in 3,19 zeigt, nicht ewig sein. Dagegen lässt sich nicht einwenden, dass die Sterblichkeit des Menschen erst in den Fluchworten zum Thema wird und davor nicht. Denn dieser Gedanke ist schon vor dem Sündenfall bekannt: $\text{וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עֶפְרָתָה מִן־הָאֲדָמָה}$ (Gen 2,7; vgl. Koh 12,7).

Darüber hinaus erinnert die beängstigende Aussage Gottes in Gen 3,22 genauestens an Gen 11,6. Beide Stellen weisen in den drei Stichwörtern הָאָדָם/אָחַת , הָאָדָם/אָחַת und וְעָשָׂה eine sehr ähnliche Struktur auf:³¹

3,22		וְעָשָׂה	מִמֶּנּוּ	כָּאֶחָד	הָאָדָם הָיָה
11,6	וְעָשָׂה	לֹא־יִבְצָר	מֵהֶם	$\text{כָּל אֲשֶׁר יִזְמוּ}$	לַעֲשׂוֹת

Die Befürchtung Gottes im Blick auf den Menschen an diesen beiden Stellen, jeweils im zweiten Halbvers, darf nicht wörtlich verstanden werden. לֹא־יִבְצָר מֵהֶם bedeutet ›nichts kann von ihnen ferngehalten werden‹³², i.S.v. ›nichts ist ihnen unzugänglich‹³³. Das heißt, den Menschen ist nichts von allem, was sie sich ersinnen zu tun ($\text{כָּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת}$), unzugänglich. Sollte dies nicht eine ironische Aussage sein?

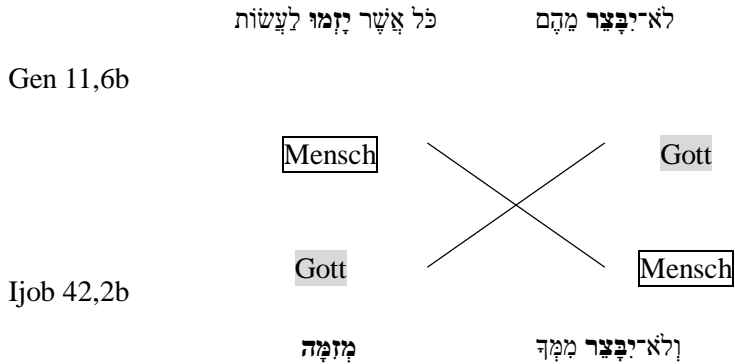
Mit Gen 11,6b steht wiederum Ijob 42,2b in Verbindung. Nur an diesen beiden Stellen innerhalb des gesamten AT wird בָּצַר ni. gemeinsam dem Verb זָמַם und dessen Derivat מִזְמָה verwendet.

³¹ Vgl. ARNETH, *Durch Adams Fall*, 224.

³² GESENIUS¹⁸, 167.

³³ WESTERMANN, BK I/1, 733-734.

Aber die beiden Stellen differieren darin, dass sie die Subjekte beider Verben vertauschen:



Ijob als ein menschliche Weisheit Besitzender unterwirft sich dem allmächtigen Gott (כִּי־לֹל תוֹכֵל). Und er erkennt sich selbst als »einen den Gottes Ratschluss Verhüllenden ohne Erkenntnis« an (מַעֲלִים עֵצָה בְּלִי דַעַת). Das ist das Wesen des Menschen und das ist nichts anderes als eine zwingende Logik gemäß der Schöpfung.³⁴ Aber in Gen 11,6b wird diese Logik umgekehrt. Das ist keine einfache Tatsachenbeschreibung, sondern eine mit Unlogik dargestellte Ironie, welche die Verachtung Gottes und die Lächerlichkeit der Arroganz der Menschen zum Ausdruck bringt, die Gott herausfordert.

3. Die urgeschichtliche Anthropologie

Um endlich zu entscheiden, ob Gen 3,22 eine Ironie darstellt, ist es nötig, noch Ps 2,4a zu untersuchen, wo eine bestimmte Handlung Gottes in auffällender Weise ausgedrückt wird. Dort kommt das als Anthropomorphismus verwendete »Lachen« (יִשְׁחַק) des »Sitzenden im Himmel« (יּוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם) zur Sprache. Dieses Lachen wird in v 4b durch das Verb לעג »verachten« eindeutig als spöttisch qualifiziert.³⁵ R. Voeltzel nennt ähnliche Stellen, wo das Verbpaar לעג – שחק

³⁴ Vgl. TH. WAGNER, „Zum Ebenbild geschaffen: Grundzüge des Gott-Mensch-Verhältnisse in altorientalischen und alttestamentlichen Schriften“, in: G. HARTUNG / M. HERRGEN (eds.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 4-2016: Wahrnehmung*, Wiesbaden 2017, 237.

³⁵ Vgl. N.H. RIDDERBOS, *Die Psalmen: Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41*, BZAW 117, Berlin u.a. 1972, 122; J.M. BOICE, *Psalms Vol. 1 Psalms 1-41, An Expository Commentary*, Grand Rapids, Mich. 2005, 24; J. RIDDERBOS, *De Psalmen*, COT, Kampen 1955, 23; C.A. BLAISING / C.S. HARDIN, (eds.), *Psalms 1-50*, ACCSOT 7, Downers Grove, Ill. 2008, 13.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

vorkommt – nämlich Ps 59,9 und Spr 1,26 (die personifizierte Weisheit mit prophetischer Autorität) – und bewertet sie nicht als Ausdruck der Freude, sondern als ein ›Lachen der Verachtung‹: Gott verachtet die Gottlosen verachtet und gewährt den Demütigen Gnade.³⁶ Das Lachen Gottes in Ps 2,4a ist nicht als Ironie zu verstehen. Denn das Lachen wird nicht versteckt oder vortäuschend angewendet. Wenn jedoch dieses Lachen Gottes der größeren Kategorie des Sarkasmus gegenüber menschlichen Handlungen zugerechnet wird, dann lässt sich Ps 2,4a doch mit Gen 11,6 sowie Gen 3,22 in Beziehung setzen.

Was also meint Jahwe Elohim, wenn er sagt, dass der Mensch „gleich einem von uns“ wurde? Hermann Spieckermann beschreibt den Zustand nach dem Scheitern der Bemühung der Menschen, die Gottessphäre zu erreichen, wie folgt:

Das erste Menschenpaar erlebt hingegen den Übergang als Depotenzierung erträumter Möglichkeiten: Kein Erkennen von Gut und Böse, sondern Erkennen der eigenen Nacktheit und Bewußtwerden des eigenen Gestellseins zwischen Gut und Böse, (.....) keine Gottgleichheit, sondern begrenzte und verführbare Geschöpflichkeit.³⁷

Derartige Vorstellungen vom Menschen werden als der Kernpunkt der urgeschichtlichen Anthropologie charakterisiert.³⁸ In der Urgeschichte wird das ›Gott-Sein‹ Gottes und das ›Mensch-Sein‹ des Menschen durch die An- und Abwesenheit von Weisheit und ›Ewigkeit‹ manifestiert, die durch den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse sowie den Lebensbaum repräsentiert werden. Die beiden verbotenen Bäume haben die bestimmte Funktion, in der Mitte des Gartens die Souveränität des Schöpfergottes und die Begrenztheit des Menschen zu symbolisieren, ferner den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen zu verdeutlichen und daraus abzuleiten, dass der Mensch Gott gegenüber gehorsam zu sein habe.³⁹ Daher wird das Bild eines Menschen, der versucht, diese Grenze zu überschreiten und die Erkenntnis über Gut und Böse wie Gott zu erlangen,

³⁶ R. VOELTZEL, *Das Lachen des Herrn: Über die Ironie in der Bibel*, ThF 17, Hamburg u.a. 1961, 51. Dazu wird noch Ps 37,13 genannt, wo nur קחצ׳ vorkommt und Spr 3,34 mit anderem Verb.

³⁷ H. SPIECKERMANN, „Ambivalenzen: Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f“, in: A. GRAUPNER, / H. DELKURT / A. B. ERNST (eds.), *Verbindungslinien: Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 371.

³⁸ Vgl. eine andere Meinung über die theologische Intention von Gen 2f, BÜHRER, *Am Anfang*, 262. Seine Interpretation über Gen 3,22 differenziert von mir. Vgl. DERS., 257-258; A. SCHELLENBERG, *Der Mensch, das Bild Gottes?: Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, AthANT 101, Zürich 2011, 219.

³⁹ Dabei spielt die Gottesbezeichnung YHWH Elohim als eine »programmatische theologische Funktion« habende und die »Betonung der Souveränität und Majestät Gottes im Gegenüber zur Niedrigkeit des Menschen« bebringende Bezeichnung in Gen 2f eine wichtige Rolle. Vgl. WITTE, *Urgeschichte*, 234 und BÜHRER, *Am Anfang*, 183; 242.

charakterisiert als ein Vergessen seiner Rolle als Geschöpf und als Herausforderung der Welt Gottes durch das menschlichen Wesen, wie es in der Geschichte der Menschheit immer wieder geschieht. Daher darf Gen 3,22a nicht nur auf der oberflächlichen Bedeutungsebene interpretiert werden, sondern als eine Spielart des literarischen Stilmittels der Ironie. Diese kritische Darstellungsweise des Menschen⁴⁰ entspricht den weisheitskritischen Vorstellungen der Thronfolgeschichte Davids.

Cha-Yong KU
Associate Professor for Old Testament
Juan International University Incheon
Republic of Korea

⁴⁰ Die Datierungsversuch scheint m. E. immer nicht leicht. Aber es ist grob spätvorexilisch zu sagen. Vgl. JANOWSKI, *Anthropologie*, 531f.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

Bibliographie

- ARNETH, M., *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...: Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen 2007.
- BAUKS, M., „Erkenntnis und Leben in Gen 2-3: Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs“, in: ZAW 127 (2015), 20-42.
- BLAISING C.A. / HARDIN, C.S. (eds.), *Psalms 1-50*, ACCSOT 7, Downers Grove, Ill. 2008.
- BOICE, J.M., *Psalms Vol. 1 Psalms 1-41*, An Expositional Commentary, Grand Rapids, Mich. 2005.
- BÜHLMANN, W. / SCHERER, K., *Stilfiguren der Bibel: Ein kleines Nachschlagewerk. Mit einem Anhang von Otto Rickenbacher: Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte*, BB 10, Fribourg 1973.
- BÜHRER, W., *Am Anfang ...: Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3*, FRLANT 256, Göttingen 2014.
- DOHMEN, Ch., *Schöpfung und Tod: Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, SBB 35, Stuttgart ¹1988/^{Aktualisiert} Neuausg ¹1996.
- DREWERMANN, E., *Strukturen des Bösen, Band I, Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn u.a. ^{Sonderausg}1988.
- GOLDMAN, S., „Narrative and Ethical Ironies in Esther“, in: JSOT 47 (1990), 15-31.
- GUNKEL, H., *Genesis*, HK I/1, Göttingen ⁵1922.
- HYERS, C., *And God Created Laughter: The Bible as Divine Comedy*, Atlanta 1987.
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen - Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen*, Tübingen 2019.
- KU, C.-Y., „Ironisierte Königsideologie in der sog. Thronfolgegeschichte Davids unter besonderer Berücksichtigung des Gerichtsverfahrens des Königs“, in: W. DIETRICH (ed.), *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History*, BETL 284, Leuven u.a. 2016, 499-507.
- KU, C.-Y., *Weisheit in der Thronfolgegeschichte Davids: Eine literarkritische und literaturwissenschaftliche Untersuchung der Weisheitsdarstellung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ironisierung*, KAANT 9, Kamen 2009.
- LOUTH, A. (ed.), *Genesis 1-11*, ACCSOT 1, Downers Grove, Illinois 2001.
- MÜLLNER, I., *Das hörende Herz: Weisheit in der hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006.
- RIDDERBOS, J., *De Psalmen*, COT, Kampen 1955.
- RIDDERBOS, N.H., *Die Psalmen: Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41*, BZAW 117, Berlin u.a. 1972.
- RÖSEL, M., „Traum/Traumdeutung III. Alter Orient und Altes Testament“, in: RGG⁴ Bd. 8 (2005), 566-567.
- RÜTERSWORDEN, U., *dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, BZAW 215, Berlin u.a. 1993.

- RÜTERSWORDEN, U., „אלהים in 2 Sam 12,16“, in: *Mitteilungen und Beiträge* 17 (1999), 45-51.
- SCHELLENBERG, A., *Der Mensch, das Bild Gottes?: Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, AThANT 101, Zürich 2011.
- SCHMIDT, W.H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1964.
- SCHROER S. / STAUBLI, Th., *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.
- SPIECKERMANN, H., „Ambivalenzen: Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f“, in: A. GRAUPNER / H. DELKURT / A.B. ERNST (eds.), *Verbindungslinien: Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 363-376.
- STOEBE, H.J., *Das Zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*, KAT VIII₂, Gütersloh, 1994.
- TSUKIMOTO, A., „Humor und Ironie in der jahwistischen Urgeschichte“, in: Ch.M. MAIER (ed.), *Congress Volume Munich 2013*, Leiden u.a. 2014, 333-346.
- VOELTZEL, R., *Das Lachen des Herrn: Über die Ironie in der Bibel*, ThF 17, Hamburg u.a. 1961.
- VON RAD, G., *Das erste Buch Mose: Genesis Kapitel 1-12,9*, ATD 2, Göttingen 1949.
- WAGNER, Th., „Zum Ebenbild geschaffen: Grundzüge des Gott-Mensch-Verhältnisse in altorientalischen und alttestamentlichen Schriften“, G. HARTUNG / M. HERRGEN (eds.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 4-2016: Wahrnehmung*, Wiesbaden 2017, 209-240.
- WESTERMANN, C., *Genesis: 1. Teilband. Genesis 1-11*, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1976.
- WILDBERGER, H., *Jesaja 3. Teilband Jesaja 28-39*, BK X/3, Neukirchen-Vluyn 1982.
- WITTE, M., *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, BZAW 265, Berlin u.a. 1998.

THE “MOVEMENT AND REST” IN GOSPEL OF THOMAS 50

BENJAMIN LENSINK

Abstract. The fiftieth logion of the *Gospel of Thomas* is an enigmatic triad of questions and answers told by Jesus to his disciples. The answer to the third question “What is the sign of your (pl) Father which is in you (pl)?” reads “it is movement and rest.” This phrase has no known parallels in similar literature and its meaning is unclear. The current article evaluates different explanations offered in recent scholarship before assessing the words “movement” and “rest” in the *Gospel of Thomas* as a whole. It then gives an overview of four possible contexts: Genesis, Jewish Hermeticism, Platonism, and Aristotelianism. The article concludes with claiming that a Platonist view makes most sense: Just as the Demiurge in Plato’s *Timaeus* placed the rotating soul – which moves while staying at rest – into the head of humankind, so the sign of the Father in his elect disciples is movement and rest.

Keywords: Gospel of Thomas, Movement, Rest, Plato, Platonism, Genesis, Jewish Hermeticism, Aristotelianism.

1. Introduction

Because of the nature of the *Gospel of Thomas* (*GosThom*), where Jesus’ sayings are recorded often without context, it is a challenging task to interpret individual sayings.¹ Logion 50 is a good example. It is a triad of questions and answers told by Jesus to his disciples to prepare them for an interrogative confrontation with outsiders or heavenly powers, either during their earthly lives or *post mortem*.² The language used in this logion can be connected to language used

¹ I have written this paper during a one-semester stay at the University of Regensburg. I would like to thank Anna Oracz, PhD candidate at the faculty for Theology in Regensburg, for her many helpful comments and suggestions, and Professor Tobias Nicklas, Professor for the Exegesis and Hermeneutics of the New Testament in Regensburg, for his help with publishing. Any inaccuracies and mistakes are of course mine.

² There are three main lines of interpretation: (1) DeConick proposes a mystical ascent in the present: A. D. DECONICK, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, (Vigiliae Christianae Supplements 33), Brill, Leiden, 1996, 43–99. (2) Gathercole argues for a post mortem ascent: S. GATHERCOLE, “*Quis et unde?* Heavenly Obstacles in Gos. Thom. 50 and Related Literature”, in M. BOCKMUEHL and G. G. STROUMSA (ed.), *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 82–99. (3) Several

in the Old and New Testament, early Jewish texts, early Christian texts, and Graeco-Roman philosophy. There are many intra-textual links with other logia in the collection, for example because of matching terminology (e.g., light, rest, image). At the same time, there is a link with the prologue of the *GosThom*; Logion 50 is an enigmatic logion, and “whoever finds the meaning of these words will not taste death.” It reads as follows:

50,1 Jesus said: “when they say to you (pl): ‘from where have you (pl) come?’ say to them: ‘We have come from the light, the place from which the light came into being on its own accord and stood alone and it revealed (itself?) in their image.’³ 50,2 When they say to you (pl): ‘Are you (pl) it?’, say: ‘we are his children and we are the elect of the living Father.’ 50,3 When they ask you (pl): ‘What is the sign of your (pl) Father which is in you (pl)?’ (ΟΥ ΠΕ ΠΜΔΕΙΝ ΜΠΕΤΝΝΕΙΩΤ ΕΤΕΝ ΤΗΥΤΝ) say to them: ‘it is movement and rest’ (ΟΥΚΙΜ ΠΕ ΜΝ ΟΥΑΝΑΠΑΥΣΙΣ).”⁴

The last answer, in 50,3, “it is movement and rest,” has no known parallels in similar literature.⁵ In this article, I review the explanations already offered and propose several additional possible interpretations to answer the question “How can the phrase ‘it is movement and rest’ in *GosThom* 50,3 best be interpreted?” To

other scholars interpret the logion relating to social conflict: Valantatis interprets the saying as a preparation for conflict with outsiders: R. VALANTASIS, *The Gospel of Thomas*, Routledge, London, 1997, 127–129. Turner sees a gnostic missionary briefing in this logion: H. W. MONTEFIORE and H. E. W. TURNER, *Thomas and the Evangelists*, SCM Press, London, 1960, 86. Marjanen argues for an instruction given to the disciples for when they have to explain their identity to other people and groups: A. MARJANEN, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 40), Brill, Leiden, 1996, 34, esp. n. 8.

³ This mention of “their image” without clear reference who the “they” might be has led to much speculation. The best solution in my opinion is offered by Tornau, who notes that the Greek third person reflexive pronomina *ἑαυτοῦ*, *ἑαυτῶν* etc. could also be used for the first and second person, especially in *koine* Greek. It is likely that the translator of the Coptic either was not aware of this, or that he/she misinterpreted the saying and thus translated *τοῦρκων*, “their image,” instead of the more logical *νενηικων* “our image.” C. TORNAU, „Die neuplatonische Kritik an den Gnostikern und das theologische Profil des Thomasevangeliums“, in J. FREY, E. E. POPKES, and J. SCHRÖTER (ed.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 157) De Gruyter, Berlin, 2008, 327–359. For the translation of *GosThom* 50,1, see esp. the appendix on p. 358–359: *Zur Übersetzung von EvThom 50,1, NHC II,2, p. 42,1*.

⁴ I used the Coptic edition from Layton for my translation: B. LAYTON, *The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Codex II,2–7* (Nag Hammadi Studies 20), Brill, Leiden, 1989, 72.

⁵ Cf. e.g., S. GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary* (Texts and Editions for New Testament Study 11), Brill, Leiden, 2018, 409: “As far as I am aware, there is no parallel in heavenly ascents to this particular answer.”

do so, I first give an overview of previous interpretative proposals, then assess how both “movement” (ΚΙΜ) and “rest” (ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ) are used in the *GosThom*, to then discuss in more detail the different possible interpretations. I conclude the paper by giving my own reading.

I approach the text of the *GosThom* synchronically in this paper.⁶ That is to say, the starting point of my analysis is the second-century context of the Gospel in the way it is known to us from the Greek fragments and Coptic version.⁷

2. Previous Research

In general, there are four different approaches taken by scholars to interpret the last answer “it is movement and rest.” They focus on either (1) later uses of similar terminology in the Nag Hammadi-corpus and “Gnosticism,”⁸ (2) earlier Graeco-Roman uses of similar terminology, or (3) earlier Jewish hermetic uses of similar terminology as main context of the saying in *GosThom* 50. There are also some scholars that (4) combine elements from several traditions. Here, I give an overview of their argumentations. I engage with them in a later stage.

(1) Many scholars who place “movement and rest” in a gnostic context are among the earlier interpreters of the *GosThom*. Vielhauer focuses on ἀνάπαυσις in the *GosThom* and couples it with gnostic ἀνάπαυσις-speculation, the idea of eschatological rest as goal of Gnosticism.⁹ He follows Haenchen to explain its

⁶ Cf. e.g., GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 24–34; I. MIROSHNIKOV, *The Gospel of Thomas and Plato. A study of the Impact of Platonism on the “Fifth Gospel,”* (Nag Hammadi and Manichaeic Studies 93), Brill, Leiden, 2018, 33–37; A. GAGNÉ, *The Gospel According to Thomas. Translation, Introduction and Commentary* (Apocryphes, Collection de poche de L’AELAC 16), Brepolis, Turnhout, 2019. For arguments in favor of a diachronic approach, cf. esp. R. McL. WILSON, “Thomas and the Synoptic Gospels”, in *Expository Times* 72 (1960) 36–39; A. D. DECONICK, *The Original Gospel of Thomas in Translation. With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel* (Library of New Testament Studies 287), T&T Clark, New York, 2006, 3–10.

⁷ Cf., on a thorough comparison of the Greek fragments and Coptic version of the *GosThom*, GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 14–24, esp. 23: “There are occasionally different nuances of meaning between a Greek fragment and its corresponding Coptic text, but these are not sufficient to prevent treating the text as witnesses to the same work. Rather, the similarities where the Coptic and Greek do overlap are sufficient to imply that the Coptic text *in substance* goes back to a second-century Greek original resembling our Oxyrhynchus fragments” (italics original).

⁸ Since this has become a troublesome term in the last few decades, I write it between quotation markers here. For a good overview of the issue of “Gnosticism,” especially in the *GosThom*, cf. A. MARJANEN, “Is Thomas a Gnostic gospel?” in R. URO, (ed.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*, T&T Clark, New York, 1998, 107–139.

⁹ Cf. e.g., P. VIELHAUER, „ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums“, in W. ELTESTER and F. H. KEBTTLER (ed.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem 70. Geburtstag* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 30), De Gruyter, Berlin, 1964, 281–299. On ἀνάπαυσις in other Nag Hammadi texts, see e.g., J. HELDERMAN, *Die*

coupling with “movement” in Logion 50; Haenchen interprets “‘Bewegung’ als stets erneuertes Suchen und Finden, ‘Ruhe’ aber in der (immer wieder gewonnenen) Gewißheit, daß der Gnostiker ein Sohn des lebendigen Vaters ist und damit im Grunde jetzt schon der Welt und ihrer Unrast entnommen in der himmlischen Heimat weilt.”¹⁰

Trevijano Etcheverria goes in the same direction. He notes that ἀνάπαυσις is an important term for Valentinian Gnosticism and he explains κίμ as the movement from the Gnostics back to the Father, in the same way the Logos moves from the heavens to earth and back in the *Tripartite Tractate* (NHC I,5), and the movement of Barbelos, the first thought of the Father in the *Trimorphic Protennoia* (NHC XIII,1).¹¹ He does not concern himself with explaining how the two terms stand in relationship with one another in *GosThom* 50.¹²

(2) The second group of scholars, which focuses on Graeco-Roman contexts, explains “movement and rest” mostly as coming from Plato and Platonism. According to Patterson – the first scholar who connected *GosThom* 50 with Platonism – the coupling of “movement” with “rest” belongs “uniquely to the Middle Platonists.”¹³ He notes the multiple occasions in which movement (κίνησις) and rest (στάσις) are coupled in Plato’s works. He also discusses Philo’s usage of words within the semantic fields of “movement” and “rest.”

Gathercole mentions Plato’s *Parmenides* in his commentary on the *GosThom*, in which the One is both moving and at rest.¹⁴ He also briefly refers to Aristotle’s Unmoved Mover and Plotinus’ view of the intellect (Cf. *Enn.* 2.2.3), which moves and is at rest at the same time. He thus argues that *GosThom* 50 points at a paradoxical simultaneity of motion and rest.¹⁵

Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi Bibliothek (Nag Hammadi Studies 18), Brill, Leiden, 1984.

¹⁰ E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomasevangeliums*, Alfred Topelmann, Berlin, 1961, 79.

¹¹ R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, «La Reversión De La Escatología En Protología (Evtom Log. 18, 19, 24, 49 Y 50)», in *Salmanticensis* 40.2 (1993) 133–163, 154–161.

¹² To these authors, one may add e.g., R. M. GRANT and D. N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus*, Doubleday, New York, 1960; R. KASSER, *L’Évangile selon Thomas: Présentation et Commentaire Théologique*, Delachaux et Niestlé Neuchâtel, 1961; J.-É. MENARD, *L’Évangile selon Thomas* (Nag Hammadi Studies 5), Brill, Leiden, 1975.

¹³ S. J. PATTERSON, “Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism”, in J. FREY, E. E. POPKES, and J. SCHRÖTER (ed.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 157) De Gruyter, Berlin, 2008, 181–205.

¹⁴ *Parmenides* 145E: καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι. Cf. GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 409.

¹⁵ GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 409–410; cf. also GATHERCOLE, “*Quis et unde?*” 82–99.

Another interpretation that follows a similar line is offered by Miroshnikov. In the chapter on stability in the *GosThom* and Platonists in his book *The Gospel of Thomas and Plato*, he argues that *GosThom* 50,1 reflects Platonist language of transcendental “standing.”¹⁶ This allows him to interpret *GosThom* 50,3 in the same vein. He refers to Numenius and Philo who both claim that God moves and rests at the same time. This form of “motionless motion,” as he calls it, is important for Miroshnikov’s interpretation of *GosThom* 50,3 because he sees the Light in 50,1 fulfilling the same function; it “stood” and then produced – which Miroshnikov sees as movement – the disciples.¹⁷ He concludes: “Thus, it is possible to surmise that ‘movement and repose’ refer to the dialectic nature of ultimate reality: its stability goes hand in hand with its creativity.”¹⁸

(3) DeConick is convinced that the whole of Logion 50 is best understood if it is placed in the context of Jewish Hermeticism and sees the Logion reflecting “pre-mortem ascent lore from the Jewish mystical tradition and passages from texts influenced by this tradition.”¹⁹ She thus interprets “movement and rest” in like manner, and is as far as I know the only scholar to date to propose this context as the most plausible.

(4) Grosso explains the “movement and rest” as a combination between Aristotle’s Unmoved Mover and Jewish-Hellenistic exegesis. He points to the creation story in Genesis where the Spirit is moving over the water (Gen 1,2), and where God rests after creating the earth (Gen 2,2). The movement could be either personal growth or a shift to a new mentality; he interprets the rest as the eschatological rest in the kingdom (Cf. *GosThom* 60,6; 86,2; 90,2).²⁰

3. The terms **κῑμ** and **ἀναπαύσις** in the *GosThom*

3.1. The term **κῑμ**

This word appears three times in the *GosThom*, in logia 19, 50, and 78. It is impossible to compare them with their Greek equivalents, since there are no extant Greek fragments of these logia. In both logion 19 and 78, **κῑμ** is used as a verbal form and indicates general movement. In logion 19,3 the word is used to indicate that the five trees that are in paradise “do not move in summer and winter” (**εεεκῑμ**

¹⁶ MIROSHNIKOV, 151–155.

¹⁷ MIROSHNIKOV follows the translation offered by Tornau, who sees “their image” as a mistake from the Coptic translator, cf. note 3 above.

¹⁸ MIROSHNIKOV, 158.

¹⁹ DECONICK, *Seek to See Him*, 43.

²⁰ M. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, Traduzione e Commento*, Carocci Editore, Rome, 2011, 183–184.

αν̄ π̄ϣωμ̄ μ̄πρω). The use of the word in logion 78,1 is also used in the context of moving plants: “Jesus said: Because of what are you going out to the countryside? To see a reed that moves about in the wind?” (εναδϣ εγκαϣ εϣκιμ ε[βολ] ζιτμ̄ πτηγ).

κιμ is used as a noun in logion 50,3. Crum offers several possible Greek *Vorlagen* of κιμ as noun in his Coptic dictionary: κίνησις, σάλος, σεισμός, νεῦμα, and παλμός.²¹ According to both Patterson and Miroschnikov, the most probable *Vorlage* in *GosThom* 50,3 is κίνησις.²² I agree with them, because rather than a specific movement, such as σάλος “tossing motion of an earthquake”²³ and σεισμός, “shaking, shock, (...) earthquake,”²⁴ κίνησις is used to describe movement in more general terms, which makes the most sense for κιμ in *GosThom* 50,3.

3.2. The term ἀναπαύσις

ἀναπαύσις is a Greek loanword and occurs four times in the Coptic *GosThom*, in logia 50, 51, 60, and 90. None of these logia have survived in Greek, but since it is a loanword, it is safe to assume that its *Vorlage* is the Greek word ἀνάπαυσις. It is best translated as either “rest” or “repose.”

There is some scholarly discussion on ἀναπαύσις in *GosThom* 51,1, where the disciples ask Jesus about “the rest of the dead” (εταναπαύσις ν̄νετμοογτ). Instead of εταναπαύσις, Pokorný reads εταναστασις and thus translates “the resurrection of the dead.” He comments: “The word *resurrection* (Gr. *anastasis*) in part 1 is almost illegible. It may be that the Coptic scribe originally wrote ‘repose’ (Gr. *anapausis*), which has the same syllables at the beginning and end.”²⁵ This is strange, especially since the Coptic manuscript reads ἀναπαύσις rather clearly.²⁶ DeConick argues that it is likely that an older version of this logion read ἀναστασις, but that it was corrected to ἀναπαύσις at a later point in the development of the text. Thus, she says, “it is quite possible in my mind that the earliest form of the question in the Gospel was, ‘When will the resurrection of the dead take place?’”²⁷

²¹ W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1939, 108.

²² PATTERSON, 200; MIROSHNIKOV, 155.

²³ *LSJ*, s.v. σάλος 1. Italics original.

²⁴ *LSJ*, s.v. σεισμός 1. Italics original.

²⁵ P. POKORNÝ, *Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 5), T&T Clark, New York, 2009, 96.

²⁶ Cf. S. FARID, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II*, Brill, Leiden, 1974.

²⁷ DECONICK, *The Original Gospel of Thomas*, 183.

Since I read the Gospel synchronically, and not diachronically as DeConick does, I see no need to emend the text because the text as is known to us reads ἀναπαύσις. The term here refers to an actualized eschatological state, because Jesus answers the disciples that the rest for the dead “has already come,” (ἔἤστ᾽ ἄρει), but they do not realize yet (*GosThom* 51,2). At the same time, it bears soteriological notions within itself, because the rest of the kingdom is already on earth (Cf. *GosThom* 113).²⁸

The occurrence of ἀναπαύσις in *GosThom* 60 comes at the end of the logion, in which Jesus tells his disciples that they should not be like a lamb carried by a Samaritan. Such an animal can get slaughtered and eaten. To prevent becoming a corpse and being eaten, Jesus advises his disciples in 60,6: “He said to them: ‘You yourselves, seek a place for yourselves into rest (εὐἀναπαύσις), so that you will not become corpses and are eaten.’” Here the rest is soteriological, because finding a place into rest will save the disciples from death.²⁹

The last occurrence of ἀναπαύσις is found in *GosThom* 90. A longer version of this logion has survived in Matt 11,28-30. It is a brief logion: “Jesus said: ‘come to me, because my yoke is gentle and my lordship is mild, and you will find rest (ἀγαπα{γ}πα{γ}σις) for yourselves.’” Here, Jesus himself is where the rest is found (cf. *GosThom* 60), and again this rest includes soteriological notions: when following Jesus – the σωτήρ *par excellence* – one will find rest.

The closest words to ἀνάπαυσις in the Greek fragments of the *GosThom* can be found in logion 2, where we find a middle third person imperative from the verb παύω at the beginning: μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν], “let him who se[eks] not stop.” In the Coptic version, this is rendered as μἠἡἡἡἡἡἡ ἡἡἡἡἡἡ, “let the one who seeks not stop,” with the negative causative infinitive μἠἡἡἡἡἡἡ from the verb ἡἡἡἡἡἡ meaning “to cease, stop,”³⁰ as translation of παυσάσθω. Further on in the Greek version of *GosThom* 2, Attridge reconstructs the verb ἐπαναπαύω: κα[ὶ] βασιλεύσας ἐπαναπα[ύ]σεται, “an[d having reigned] he will [rest].”³¹ This reconstruction is based on Clement of Alexandria, who writes in *Strom* 5.14.96: οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρη εὐρῶν δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται “the searching one will not rest until he finds, and when he finds, he will be astonished. When he is astonished, he will reign. Having reigned,

²⁸ Cf. here GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 412–413.

²⁹ DECONICK, *The Original Gospel of Thomas*, 199.

³⁰ TLA lemma no. C1547 (λο), in *Coptic Dictionary Online* (Koptische/Coptic Electronic Language and Literature International Alliance), <https://coptic-dictionary.org/entry.cgi?tla=C1547> (accessed 2021–20–02).

³¹ H. W. ATTRIDGE, “Appendix. The Greek Fragments”, in B. LAYTON (ed.), *The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Codex II,2–7* (Nag Hammadi Studies 20), Brill, Leiden, 1989, 95–130.

he will rest.”³² Sadly, however, this specific sentence at the end of *GosThom 2* is not found in the Coptic version.

4. Possible interpretations of “movement and rest”

The pairing of κίνησις and ἀνάπαυσις in *GosThom 50* is unusual, since the expected antonyms of κίνησις are στάσις and ἡμερία.³³ In antiquity, this close pairing only occurs once more, in the completely different context of the sleep of dolphins.³⁴ I will thus mainly focus on κίνησις as it is paired with στάσις or ἡμερία.

4.1. Genesis

A first possible context of the phrase “it is movement and rest” can be found in Genesis. Several scholars have already pointed at the importance of Genesis for the *GosThom* as a whole,³⁵ and a few mention Logion 50 in the context of the creation story in Gen 1,1–2,3.³⁶ These readings compare the movement and rest in *GosThom 50,3* with the movement of God’s Spirit (καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, “and the Spirit of God was being carried above the water” Gen 1,2 LXX) and his rest on the seventh day (καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, “and he rested on the seventh day from all his works”

³² Clement himself says that he quoted this from the letter to the Hebrews. The Greek text is cited from L. FRÜCHTEL and O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus, Bd. 2, Stromata Buch I-VI*, Akademie Verlag, Berlin, 1960.

³³ PATTERSON, 204.

³⁴ Plutarch, *de Sull. Anim.* 979D-E: οὕτω δ’ ἐξυπνισθεὶς ἀναρροῖζει καὶ πάλιν ἄνω γενόμενος ἐνδίδωσι, καὶ φέρεται κινήσει τινὰ μεμιγμένην ἀνάπαυσιν αὐτῷ μηχανώμενος “Thus roused, it [the dolphin] goes whizzing up, and when it reaches the surface, again goes slack, devising for itself a kind of rest combined with motion.” Translation from: PLUTARCH, *Moralia, Volume XII: Concerning the Face Which Appears in the Orb of the Moon. On the Principle of Cold. Whether Fire or Water Is More Useful. Whether Land or Sea Animals Are Cleverer. Beasts Are Rational. On the Eating of Flesh*, H. CHERNISS and W. C. HELMBOLD (trans.) (Loeb Classical Library 406), Harvard University Press, Cambridge MA, 1957.

³⁵ Cf. e.g., S. DAVIES, “The Christology and Protology of the ‘Gospel of Thomas’”, in *JBL* 111.4 (1992) 663–682; E. H. PAGELS, “Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John”, in *JBL* 118.3 (1999) 477–496; I. DUNDERBERG, “From Thomas to Valentinus: Genesis Exegesis in Fragment 4 of Valentinus and its Relationship to the Gospel of Thomas”, in J. M. ASGEIRSSON, A. D. DECONICK, and R. URO (ed.), *Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 59), Brill, Leiden, 2006, 221–237; A. J. DROGE, “Sabbath Work/Sabbath Rest: Genesis, Thomas, John”, in *History of Religions* 47.2/3 (2007) 112–141; M. LELYVELD, *Les Logia de la Vie dans l’Évangile selon Thomas. A la Recherche d’une Tradition et une Rédaction* (Nag Hammadi Studies 34) Brill, Leiden, 1987, shows that several Jewish views on Adam can be found in the *GosThom* (p. 27–30, 38–43, 49–54).

³⁶ DAVIES, 669–671; GROSSO, 183–184.

Gen 2,2 LXX). The “sign of the Father” in this context could possibly be explained against the backdrop of God giving a sign to Cain (σημεῖον, LXX Gen 4,15) to protect him after he killed his brother Abel out of jealousy.³⁷ This sign was a visible mark, that showed all people that Cain was set apart and was under God’s protection.

4.2. Jewish Hermeticism

The context of early Jewish hermeticism is most strongly advocated by DeConick in her book *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*.³⁸ She wants to challenge the interpretation of *GosThom* 50 as a post-mortem ascent that scholars before her saw in the logion.³⁹ She chooses a different approach, “especially since no one has noted yet that this Logion also has striking affinities with fragments of pre-mortem ascent lore from the Jewish mystical tradition and passages from texts influenced by this tradition.”⁴⁰ Furthermore, post-mortem ascension accounts that share similarities with *GosThom* 50 are texts of a later date, and we can therefore not conclude that *GosThom* 50 also necessarily speaks of a post-mortem ascension.⁴¹ Therefore, she argues: “we must consider the possibility that Logion 50 is associated with the Jewish mystical tradition, specifically the teaching that the mystic will be interrogated during his pre-mortem ascent through the heavenly realms.”⁴² She focuses especially on Jewish apocalyptic and Hekhalot literature.⁴³

This in turn means that she approaches the “it is movement and rest” in this same context of Jewish mystical tradition: “I would argue that this coupling of ‘movement’ with ‘rest’ is the result of a reinterpretation of the Hermetic concept of

³⁷ The Coptic word which is used for “sign” in *GosThom* 50,3, ΜΑΕΙΝ, is the standard Coptic translation of σημεῖον. All 77 occurrences of the word σημεῖον in the NA28 are translated as ΜΑΕΙΝ in the Sahidic Coptic NT (Curiously, only the Coptic translation of the Gospel of John translates the plural σημεῖα with the plural ΜΑΙΝ).

³⁸ DECONICK, *Seek to See Him*. In this section of my paper, I focus on chapters three and four, in which she gives an excellent overview of parallel literature of the logion as a whole and of its specific elements.

³⁹ See notes 9, 10, 11, and 12 above for an (incomplete) list of scholars who see *GosThom* 50 reflecting a “Gnostic” post-mortem ascension.

⁴⁰ DECONICK, *Seek to See Him*, 44.

⁴¹ DECONICK, *Seek to See Him*, 44.

⁴² DECONICK, *Seek to See Him*, 55.

⁴³ She mentions the *Apocalypse of Abraham*; the *Testament of Abraham*; the *Life of Adam and Eve* 25–28; the *Apocalypse of Moses* 37–9; 3 *Baruch*; 1 *Enoch*; 2 *Enoch*; 3 *Enoch*; the *Ascension of Isaiah*; the *Testament of Levi* 2.6–5.3; the *Testament of Isaac*; and the *Assumption of Moses*.

God the Immovable who has set the world in motion.”⁴⁴ She draws similarities with the *Corpus Hermeticum*, for example 5.5, where the ascending person sees “the immovable [the cosmic order] set in movement (τὸν ἀκίνητον διακινούμενον),” or 2.6, where the text explains that everything that moves (πᾶν δὲ τὸ κινούμενον) moves in something at rest (ἐν εστῶτι), and this something is God the Mover (τὸ κινούν).⁴⁵ Applied to *GosThom* 50, DeConick summarizes:

What characterizes the worthy person ascending, according to Logion 50, is that he is not only part of the cosmic order of movement but also participates in God’s immobility, the state of rest. The verifying “sign” that he belongs to God’s elect is that he knows that even though he belongs to the created order, he also belongs to God. He participates in the nature of the Unmoved Mover. He contains the motion of the macrocosmos within himself while at the same time partaking of God’s rest.⁴⁶

4.3. Plato and Platonism

Approaching the *GosThom* with a Platonic view has been done before,⁴⁷ also in the context of *GosThom* 50,3.⁴⁸ Several motifs in the *GosThom* can be explained quite well by employing Platonic thought as backdrop.⁴⁹ Because the opposition of motion and rest (κίνησις and στάσις) was already a point of discussion in the pre-Socratics, it is no surprise that we find Plato discussing it as well.⁵⁰

In Plato’s works, the terms movement and rest are not necessarily opposites. This can for example be seen in the *Timaeus*. After the Demiurge created the world in a perfect spherical shape, he assigned it with movement:

⁴⁴ DECONICK, *Seek to See Him*, 93.

⁴⁵ For a more in-depth explanation, cf. DECONICK, *Seek to See Him*, 93–95.

⁴⁶ DECONICK, *Seek to See Him*, 95.

⁴⁷ Cf. e.g., H. M. JACKSON, *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 81), Scholars Press, Atlanta, 1985; R. URO, *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, T&T Clark, London, 2003; L. ROIG LANZILLOTTA, “Gospel of Thomas Logion 7 Unravelled. An Intertextual Approach to a Locus Vexatus”, in M. BAUKS, W. HOROWITZ, and A. LANGE (ed.), *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2015, 116–132; PATTERSON; MIROSHNIKOV, who gives an overview of the state of the art on pages 38–44.

⁴⁸ Cf. GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 409; PATTERSON, 200–204; MIROSHNIKOV, 155–158.

⁴⁹ A recent example is Miroshnikov, who in my opinion successfully explains several motifs in the *GosThom* by utilizing Platonist philosophy. One example is his explanation of “becoming one” in the *GosThom* against the backdrop of Platonist metaphysics as discussed in chapter 4 of MIROSHNIKOV, 91–129.

⁵⁰ GATHERCOLE, “*Quis et unde?*” 98. Cf. here also B. M. SATTTLER, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought. Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

κίνησιν γὰρ ἀπένευμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὕσαν. διὸ δὴ κατὰ ταῦτα ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιεγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἕξ ἀπάσας κινήσεις ἀφεῖλε καὶ ἀπλανὲς ἀπειργάσατο ἐκείνων. ἐπὶ δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἅτ’ οὐδὲν ποδῶν δέον ἀσκελὲς καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν.

For movement He assigned unto it that which is proper to its body, namely, that one of the seven motions which specially belongs to reason and intelligence; *wherefore He spun it round uniformly in the same spot and within itself and made it move revolving in a circle*; and all the other six motions He took away and fashioned it free from their aberrations. And seeing that for this revolving motion it had no need of feet, He begat it legless and footless (34A).⁵¹

From the seven different types of movement at the disposal of the Demiurge – forwards, backwards, left, right, upwards, downwards, and revolving movement – he chose the revolving movement, the movement (κίνησις) that belongs to reason and intelligence (περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν). Thus, the world moves only “in the same spot and within itself” (ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιεγαγὼν). We might even say that the world moves while it at the same time is at rest.

The other types of movement are creating disorder and can be irregular. Circular movement on the other hand is stable. Because this motion is the only rational movement, Patterson argues that “this also meant for [Plato] that everything said to partake of the divine, rational nature, must be of like form and movement.”⁵² Therefore, the spheres in the universe are rotating; both the planets – who also orbit around the earth in circular motion (38C-E) – and the stars (40A-B). At the same time, the rational human soul (ψυχή) is also spherical and spinning, filling the spherical form of the head (44D), as microcosm reflecting the rational part of the macrocosm. Thus, the spinning sphere, which moves while staying perfectly still, was “the physical basis for Plato’s rational universe.”⁵³

Plato thematizes motion and rest – κίνησις and στάσις – in other works as well, most notably in his *Sophist*, where the terms function to discuss opposition.⁵⁴ In the *Parmenides*, Plato describes the One as being “both moving and resting” (κινεῖσθαι τε καὶ ἐστάναι, 146A).

⁵¹ Translation taken from PLATO, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, R. G. BURY (trans.) (Loeb Classical Library 234), Harvard University Press, Cambridge MA, 1929. Italics are mine.

⁵² PATTERSON, 201.

⁵³ PATTERSON, 202.

⁵⁴ Cf. on movement and rest in the *Sophist* SATTLER, 202–244; D. AMBUEL, “Difference in Kind: Observations on the Distinction of the Megista Gene”, in B. BOSSI and T. M. ROBINSON (ed.), *Plato’s ‘Sophist’ Revisited* (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), De Gruyter, Berlin, 2013, 247–267, esp. 252–257.

Later Platonist authors such as Plotinus, as well as authors who sympathized with Platonism such as Philo,⁵⁵ used similar language. Plotinus, in his fourteenth treatise called *On the Movement of Heaven* or *On the Circular Motion*, asks himself the question why the heaven moves in circular motion. In brief, he argues that “the life of the body is movement” (καὶ γὰρ σώματος ζωὴ κίνησις, *Enn.* 2.2.1).⁵⁶ In moving, the heaven rotates because “if it does not move in a circle, going on in a straight line will dissipate it; so it must move in a circle” (δεῖ ἄρα κύκλω, *Enn.* 2.2.1.). Circular movement needs no space other than the space that it occupies itself, and thus by moving in circles, the universe (τὸ πᾶν) can move while being at rest, in the same way as the intellect (νοῦς):

Ὁ δὲ νοῦς οὕτω κινεῖται· ἔστηκε γὰρ καὶ κινεῖται· περὶ αὐτὸν γάρ. Οὕτως οὖν καὶ τὸ πᾶν τῷ κύκλω κινεῖται ἅμα καὶ ἔστηκεν.

This is how intellect is moved; *it is both at rest and in motion*; for it moves around Him [the Good]. So, then, the universe, too, *both moves in its circle and is at rest*.

Philo also treats movement and rest, and in *On Abraham 27* even contrasts κίνησις with ἀνάπαυσις. In this part of his text he speaks of Noah, who can be called both “just” (δίκαιος) and “rest” (ἀνάπαυσις). Noah can be called “just” because this is the best virtue. The name “rest” is also applicable:

ἢ δ’ ἀνάπαυσις, ἐπεὶ καὶ τὸναντίον τὴν παρὰ φύσιν κίνησιν παραχῶν καὶ θορύβων στάσεών τε καὶ πολέμων αἰτίαν εἶναι συμβέβηκεν, ἦν μετῆσιν οἱ φαῦλοι, ἡρεμαῖον δὲ καὶ ἡσυχάζοντα καὶ σταθερὸν ἔτι δὲ καὶ εἰρηνικὸν βίον οἱ καλοκάγαθίαν τετιμηκότες

But “rest” is appropriate also, since its opposite, unnatural movement, proves to be the cause of turmoil and confusion and factions and wars. Such movement is sought by the worthless, while a life which is calm, serene, tranquil and peaceful to boot is the object of those who have valued nobility of conduct.⁵⁷

⁵⁵ I am aware that I discuss Philo’s works under the header “Plato and Platonism,” but that this categorization is not without discussion. For that reason, I speak of him here as author sympathizing with Platonism. For an argument to see Philo as “Platonizing exegete of scripture,” cf. D. T. RUNIA, “Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited”, in *Studia Philonica Annual* 5 (1993) 112–140. For a view of Philo as Middle Platonist, cf. MIROSHNIKOV, 14–16.

⁵⁶ All Greek quotes and English translations of Plotinus’ *Enneads* in this section are taken from PLOTINUS, *Ennead, Volume II*, A. H. ARMSTRONG (trans.) (Loeb Classical Library 441), Harvard University Press, Cambridge MA, 1966.

⁵⁷ Taken from PHILO, *On Abraham. On Joseph. On Moses*, F. H. COLSON (trans.) (Loeb Classical Library 289), Harvard University Press, Cambridge MA, 1935.

Philo here contrasts rest (ἀνάπαυσις) and its opposite (τὸναντίον) unnatural movement (τὴν παρὰ φύσιν κίνησιν). According to Miroschnikov, “Philo associates Repose [ἀνάπαυσις] with peacefulness and steadfastness; just like he contrasts repose with movement, so also he contrasts peacefulness with wars and steadfastness with riots.”⁵⁸

In another passage, in *On the Posterity and Exile of Cain* 28, Philo makes a similar point:

τό γε μὴν χρησθὲν τῷ πανσόφῳ Μωυσῆ λόγιον ἐναργέστατα δηλοῖ τὴν περὶ τὸν σπουδαῖον βεβαιοτάτην εὐστάθειαν, ἔστι δὲ τὸ λόγιον τοιόνδε· “σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ’ ἐμοῦ.” ἐξ οὗδύο παρίσταται, ἐν μὲν ὅτι τὸ ὄν τὸ τὰ ἄλλα κινοῦν καὶ τρέπον ἀκίνητόν τε καὶ ἄτρεπτον, ἕτερον δ’ ὅτι τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, ἡρεμίας, τῷ σπουδαίῳ μεταδίδωσιν

But what shows in the clearest light the firm steadfastness of the man of worth is the oracle communicated to the all-wise Moses which runs thus: “But as for thee stand thou here by Me” (Deut 5,31). This oracle proves two things, one that the Existent Being who moves and turns all else is Himself exempt from movement and turning; and secondly that He makes the worthy man sharer of His own Nature, which is repose.⁵⁹

Here the creation is in motion (κίνησις), but God is stability (στάσις). He moves and turns everything but is himself free of movement. By quoting Deuteronomy, Philo shows that humankind can share in this stability, the repose (ἡρεμία) of God. But God is not always standing still necessarily, and there is room for God to maneuver. In *The Sacrifices of Abel and Cain* 68 God does move, but his movement is different than the movement of travelers:

οὐ γὰρ φησιν “ὧδε ἐγὼ στήσομαι καὶ ἐκεῖ,” ἀλλὰ καὶ νῦν ὅτε πάρεμι ἔστηκα κατὰ τὸν αὐτὸν | χρόνον κάκειθι, ἀλλ’ οὐ μεταβατικῶς κινούμενος, ὡς τὸν μὲν ἐπιλαμβάνειν τὸν δὲ ἀπολείπειν τόπον, ἀλλὰ τονικῆ χρώμενος τῆ κινήσει.

For He does not say “I will stand here and there,” but even now, when I am present here, I stand at the same time there also. My motion is not one of transference in space, where the traveller leaves one place when he occupies another, but it is a motion of self-extension and self-expansion.⁶⁰

⁵⁸ MIROSHNIKOV, 156.

⁵⁹ Taken from PHILO, *On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants*, F. H. COLSON and G. H. WHITAKER (trans.) (Loeb Classical Library 227), Harvard University Press, Cambridge MA, 1929.

⁶⁰ Taken from PHILO, *The Sacrifices of Abel and Cain*.

This movement is thus not like a journey, to leave from one place and arrive at another. This would not fit into Philo's view of God as omnipresent. Instead, this tonic movement (τονική κίνησις) "is a type of movement that is compatible with immovability."⁶¹

Concludingly, the rotation of the world and human intellect are central notions in Plato's *Timaeus*. The intellect, set in circular motion by the Demiurge, rests in one place. This paradoxical relationship between movement and rest is developed by Plotinus who explicitly acknowledges the paradox (κινεῖται ἅμα καὶ ἔσθηκεν, *Enn.* 2.2.3.). The two terms are also important for Philo. It seems from *de Post.* 28 that God is incapable of movement and only functions as a kind of Unmoved Mover, of which I speak in the following part of this paper. However, he at the same time in *de Sacr.* 68 says that God is able to move, albeit not in the way we as humans do. Ultimately, true rest can only be found by God.

4.4. Aristotle

A few scholars see parallels between Aristotelian kinetic theory and *GosThom* 50,3. Grosso briefly comments on *GosThom* 50,3 and makes a connection between Aristotle's Unmoved Mover and Genesis with the Father as Unmoved Mover, whose attributes are movement and rest, as can be seen in Genesis.⁶² Pokorný refers to *Metaphysics* 12.7.1072b,⁶³ one of the passages where Aristotle describes the role of the Unmoved mover:

εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν ὥστ' εἰ [ἡ] φορὰ πρώτη ἢ ἐνεργεῖα ἐστίν, ἢ κινεῖται ταύτη γ' ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν. ἐπεὶ δ' ἔστι τι κινεῖται αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἢ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἢ κύκλω· ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἅρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἢ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.

Now if a thing is moved, it can be otherwise than it is. Therefore if the actuality of "the heaven" is primary locomotion, then in so far as "the heaven" is moved, in this respect at least it is possible for it to be otherwise; i.e. in respect of place, even if not of substantiality. But since there is something—X—which moves while being itself

⁶¹ MIROSHNIKOV, 158, where he also shows that τονική κίνησις is a Stoic expression.

⁶² GROSSO, 184: "Il terzo segmento fornisce un'ulteriore caratterizzazione del Padre, indicandone quali attributi precipui il 'movimento' e il 'riposo.' Tale definizione discende dall'incrocio della tradizione di matrice aristotelica sul 'motore immobile' con l'esegesi guidaico-ellenistica del racconto della creazione, in riferimento al muoversi dello spirito di Dio sulle acque (Gen 1:2) e al riposo del settimo giorno (Gen 2:2-3)." On a connection between *GosThom* 50,3 and Aristotle's Unmoved Mover, cf. also GRANT and FREEMAN, 161; F. F. BRUCE, *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*, Hodder & Stoughton, London, 1984, 133 n. 38.

⁶³ POKORNÝ, 95.

unmoved, existing actually, X cannot be otherwise in any respect. For the primary kind of change is locomotion, and of locomotion circular locomotion; and this is the motion which X induces. Thus X is necessarily existent; and qua necessary it is good, and is in this sense a first principle.⁶⁴

The “something which moves while being itself unmoved” (τι κινουὺν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν), is the Unmoved Mover, an element in Aristotle’s kinetic theory. He distinguishes between two types of movement: circular and rectilinear. All other movements are a mix between these two. Of these types, the circular movement is more important because it can be eternal, without beginning and end. A good example of such movement is the movement of planets and stars. This movement has no beginning:

motion and change in the universe can have no beginning, because the occurrence of change presupposes a previous process of change. With this argument Aristotle can establish an eternal chain of motions and refute the claim that there could have been a previously stationary state of the universe. But the eternal presence of motion in the universe, Aristotle argues, needs to rely on an eternal cause that guarantees its persistence.⁶⁵

This eternal cause is the reason a moved object moves, because “everything moved is moved by a mover which is in immediate contact with what is moved.”⁶⁶ All movement is dependent on this mover, that can be either an internal or external force. In living beings, the mover is internal, and in inanimate objects the mover is external. This mover, without itself being moved – if it would be moved, this mover would need an external force for it to be moved, *ad infinitum* – Aristotle calls the Unmoved Mover, or ‘that which moves without being moved’ (ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ, *Meta.* 12.7.1072a).⁶⁷

⁶⁴ Taken from ARISTOTLE, *Metaphysics, Volume II: Books 10-14. Oeconomica. Magna Moralia*, H. TREDENNICK and G. C. ARMSTRONG (trans.) (Loeb Classical Library 287), Harvard University Press, Cambridge MA, 1935.

⁶⁵ I. BODNÁR and P. PELLEGRIN, “Aristotle’s Physics and Cosmology”, in M. L. GILL and P. PELLEGRIN (ed.), *A Companion to Ancient Philosophy* (Blackwell Companions to Philosophy), Blackwell, Oxford, 2006, 270–291, 282.

⁶⁶ BODNÁR and PELLEGRIN, 283.

⁶⁷ The descriptions in his works are not consistent: “[W]hat we hear in *Met.* A.6 is that the mover moves as an object of love and striving, which comes perilously close to abandoning the claims of *Physics* VIII about an unmoved mover which is an efficient cause of the motions of the cosmos,” BODNÁR and PELLEGRIN, 290. Cf. also on the Unmoved Mover L. JUDSON, “Heavenly motion and the unmoved mover”, in M. L. GILL and J. G. LENNOX (ed.), *Self-motion: From Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton, 1994, 155–171; M. GABRIEL, “God’s Transcendental Activity: Ontotheology in *Metaphysics* 12”, in *The Review of Metaphysics* 63.2

In the context of *GosThom* 50,3, this would mean that the sign of the Father is the movement that he gives to humanity as Unmoved Mover and first principle (ἀρχή, *Meta.* 12.7.1072b) of the universe.

5. Conclusion

It might be possible that Genesis played a role in the statement “it is movement and rest,” but then it is hard to explain why it should be the sign of the Father. I am not completely convinced by my suggestion that it should be found in the sign given to Cain in Genesis 4 because this sign is given by God to protect Cain after he committed a sin; killing his brother.

The other three traditions that I chose to include, Jewish hermetic tradition, Platonism, and Aristotle, are closer to what we find in *GosThom* 50,3. Two aspects make it hard to choose between these three. (1) The scholarly tendency to categorize should be taken into account. It is compelling to choose one category I mentioned above, but it might very well be a mix of several elements and traditions that led to the creation of *GosThom* 50,3. (2) This is then exactly what happens with Jewish Hermeticism, because that tradition uses language that we find in both Plato and Aristotle; it speaks of an Unmoved Mover, *à la* Aristotle, and at the same time bears many elements within itself resembling Platonism, e.g., everything that moves, moves in something at rest.

On the basis of this, it might be possible that the Jewish hermetic tradition functioned as mediator between Plato and Aristotle on the one hand and the *GosThom* on the other. This is of course extremely hard to solidify or to falsify. Other elements are easier to explain.

First, a direct connection between the *GosThom* and Aristotle seems unlikely to me because Aristotle’s Unmoved Mover can explain movement because it causes to move, but I do not think that it also grants rest: “movement is not something that can continue to exist by itself, since its existence depends on the persistence of the action of the mover. Rest, and most particularly, natural rest, on the contrary, is, according to Aristotle, a *state*.”⁶⁸ So Aristotle’s Unmoved Mover only grants movement to that which it moves. Rest is not something that can be actively given by it. In the *GosThom*, on the other hand, the sign of the Father entails both movement *and* rest.

Second, Plato speaks extensively on movement in his *Timaeus*, one of his most-read and well-known works. The human soul (ψυχή) rotates while staying at

(2009) 385–414; I. BODNÁR, “Aristotle’s Natural Philosophy”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/> (Accessed 2021–02–28).

⁶⁸ BODNÁR and PELLEGRIN, 284. Italics original.

rest. It is the immortal part of the human composition.⁶⁹ When compared to *GosThom* 50,3 “When they ask you (pl): ‘What is the sign of your (pl) Father which is in you?’, say to them: ‘it is movement and rest,’” I suspect that it very well might be the case that the sign of the Father is this ψυχή. Just as the Demiurge placed the ψυχή into (εἰς) the human head (Plato, *Timaeus* 44D), which moves in circles while staying in one place, so the Father gives the elect disciples movement and rest in (ἐτῶν) them as his sign. If this is the case, then I do not think that it is necessary to include Jewish hermetic tradition to explain *GosThom* 50,3.

Benjamin LENSINK
Faculty for Theology and Religious Studies
University of Groningen
The Netherlands

⁶⁹ S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, 84–114.

Bibliography

- AMBUEL, David, "Difference in Kind: Observations on the Distinction of the *Megista Gene*." Pages 247–267 in *Plato's 'Sophist' Revisited*. Edited by Beatriz BOSSI and Thomas M. ROBINSON. Trends in Classics – Supplementary Volumes 19. Berlin: de Gruyter, 2013.
- ARISTOTLE. *Metaphysics, Volume II: Books 10-14. Oeconomica. Magna Moralia*. Translated by Hugh TREDENICK and G. Cyril ARMSTRONG. Loeb Classical Library 287. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- ATTRIDGE, Harold W, "Appendix. The Greek Fragments." Pages 95–130 in *The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Codex II, 2–7*. Edited by Bentley LAYTON. Nag Hammadi Studies XX. Leiden: Brill, 1989.
- BODNÁR, István and Pierre PELLEGRIN, "Aristotle's Physics and Cosmology." Pages 270–291 in *A Companion to Ancient Philosophy*. Edited by Mary Louise GILL and Pierre PELLEGRIN. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Blackwell, 2006.
- BODNÁR, István, "Aristotle's Natural Philosophy." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/> (Accessed 2021–02–28).
- BROADIE, Sarah, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CRUM, W. E., *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- DAVIES, Stevan, "The Christology and Protology of the 'Gospel of Thomas'." *JBL* 111.4 (1992): 663–682.
- DECONICK, April D., *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Vigiliae Christianae Supplements 33. Leiden: Brill, 1996.
- DECONICK, April D., *The Original Gospel of Thomas in Translation. With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*. Library of New Testament Studies 287. New York: T&T Clark, 2006.
- DROGE, A. J., "Sabbath Work/Sabbath Rest: Genesis, Thomas, John." *History of Religions* 47.2/3 (2007): 112–141.
- DUNDERBERG, Ismo, "From Thomas to Valentinus: Genesis Exegesis in Fragment 4 of Valentinus and its Relationship to the *Gospel of Thomas*." Pages 221–237 in *Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*. Edited by Jon Ma. ASGEIRSSON, April D. DECONICK, and Risto URO. Nag Hammadi and Manichaean Studies 59. Leiden: Brill, 2006.
- FARID, Shafik, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II*. Leiden: Brill, 1974.
- FRÜCHTEL, Ludwig and Otto STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus, Bd. 2, Stromata Buch I–VI*. Berlin: Akademie Verlag, 1960.
- GABRIEL, Markus, "God's Transcendental Activity: Ontotheology in *Metaphysics* 12." *The Review of Metaphysics* 63.2 (2009): 385–414.
- GAGNÉ, André, *The Gospel According to Thomas. Translation, Introduction and Commentary*, Apocryphes, Collection de poche de L'AEALAC 16. Turnhout: Brepolis, 2019.

- GATHERCOLE, Simon, “*Quis et unde? Heavenly Obstacles in Gos. Thom. 50 and Related Literature.*” Pages 82–99 in *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*. Edited by Markus BOCKMUEHL and Guy G. STROUMSA. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GATHERCOLE, Simon, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*. Texts and Editions for New Testament Study 11. Leiden: Brill, 2018.
- GRANT, Robert M. and David N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus*. New York: Doubleday, 1960.
- GROSSO, Matteo, *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, Traduzione e Commento*. Rome: Carocci editore, 2011.
- HAENCHEN, Ernst, *Die Botschaft des Thomasevangeliums*. Berlin: Alfred Topelmann, 1961.
- HELDERMAN, Jan, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-agnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi Bibliothek*. Nag Hammadi Studies 18. Leiden: Brill, 1984.
- JUDSON, Lindsay, “Heavenly motion and the unmoved mover.” Pages 155–171 in *Self-motion: From Aristotle to Newton*. Edited by Mary Louise GILL and James G. LENNOX. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- KASSER, Rudolphe, *L’Évangile selon Thomas: Présentation et Commentaire Théologique*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1961.
- LAYTON, Bentley, *The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Codex II,2–7*. Nag Hammadi Studies XX Leiden: Brill, 1989.
- LELYVELD, Margaretha, *Les Logia de la Vie dans l’Évangile selon Thomas. A la Recherche d’une Tradition et une Rédaction*. Nag Hammadi Studies 34. Leiden: Brill, 1987.
- MARJANEN, Antti, “Is Thomas a Gnostic gospel?” Pages 107–139 in *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*. Edited by Risto URO. New York: T&T Clark, 1998.
- MARJANEN, Antti, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 40. Leiden: Brill, 1996.
- MÉNARD, Jacques-É., *L’Évangile selon Thomas*. Nag Hammadi Studies 5. Leiden: Brill, 1975.
- MIROSHNIKOV, Ivan, *The Gospel of Thomas and Plato. A study of the Impact of Platonism on the “Fifth Gospel.”* Nag Hammadi and Manichaean Studies 93. Leiden: Brill, 2018.
- MONTEFIORE, Hugh W. and H. E. W. TURNER, *Thomas and the Evangelists*. London: SCM Press, 1960.
- PAGELS, Elaine H., “Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John.” *JBL* 118.3 (1999): 477–496.
- PATTERSON, Stephen J., “Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism.” Pages 181–205 in *Das Thomasevangelium. Entstehung –*

- Rezeption – Theologie*. Edited by Jörg FREY, Enno E. POPKES, and Jens SCHRÖTER. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 157. Berlin: De Gruyter, 2008.
- PHILO. *On Abraham. On Joseph. On Moses*. Translated by F. H. COLSON. Loeb Classical Library 289. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- PHILO. *On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants*. Translated by F. H. COLSON and G. H. WHITAKER. Loeb Classical Library 227. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
- PLATO. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Translated by R.G. BURY. Loeb Classical Library 234. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
- PLOTINUS. *Ennead, Volume II*. Translated by A. H. ARMSTRONG. Loeb Classical Library 441. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- POKORNÝ, Petr, *Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted*. Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 5. New York: T&T Clark, 2009.
- RUNIA, David T., “Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited.” *Studia Philonica Annual* 5 (1993): 112–140.
- SATTLER, Barbara M., *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought. Foundations in Logic, Method, and Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- TORNAU, Christian, “Die neuplatonische Kritik an den Gnostikern und das theologische Profil des Thomasevangeliums.” Pages 327–359 in *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*. Edited by Jörg FREY, Enno E. POPKES, and Jens SCHRÖTER. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 157. Berlin: De Gruyter, 2008.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón, “La Reconversión De La Escatología En Protología (Evtom Log. 18, 19, 24, 49 Y 50).” *Salmanticensis* 40, no. 2 (1993): 133–163.
- VALANTASIS, Richard, *The Gospel of Thomas*. London: Routledge, 1997.
- VIELHAUER, Philipp, “ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums.” Pages 281–299 in *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem 70. Geburtstag*. Edited by Walther ELTESTER and Franz H. KEBTTLER. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 30. Berlin: De Gruyter, 1964.
- WILSON, R. McL., “Thomas and the Synoptic Gospels.” *Expository Times* 72 (1960): 36–39.

ETHIK ALS VERMITTLUNG ZWISCHEN GENERATIONEN IN DEN PASTORALBRIEFEN

ROMEO POPA

Abstract. In the Pastoral Letters the problem of the relationship between age groups is most clearly expressed in early Christian literature. In the course of the reorganization of church structures resistance against younger leaders is attested (1Tim 4:12-15). New “false doctrines” further fuel the tension between generations because especially “young widows” (1Tim 5:11-15; 2Tim 3,6) show interest in such theological offers. Consequently, they are also given special attention in the *paraenesis*, whereby the paternalistic tendencies are radicalized. The theological confrontation with the opponents and the development of age-appropriate ethic discourses are illuminated on the background of the relations between generations.

Keywords: pastoral letters; leadership; ethic; old and young; the status of women in communities; heresy.

Die rege eschatologische Naherwartung der ersten christlichen Generation war kein fruchtbarer Nährboden für die Problematisierung der Beziehungen zwischen Jung und Alt in der christlichen Paränese. Die Taufe als entscheidender Akt der Bekehrung zur neuen religiösen Bewegung hatte nicht nur gleich direkte soziale Konsequenzen, indem sie einen intensiven Sozialisierungsprozess einleitete, sondern bedeutete zugleich in gewisser Weise ein Entkommen aus den historischen und chronologischen Konditionierungen. Allein das baldige Treffen mit dem erhöhten Christus im *Eschaton* bestimmte den Rhythmus der christlichen Existenz: „Das neue Leben in Christus und der neutestamentliche Auferstehungs Glaube haben für den Christen dem Lebensalter seine existenzielle Bedeutung und Problematik weitgehend genommen“.¹ Umso relevanter ist aus diesem Grund die Beschäftigung mit dem angemessenen Verhältnis zwischen den verschiedenen Altersstufen in den späteren Schriften, von denen im Folgenden vor allem die Pastoralbriefe in Betracht gezogen werden.

¹ J. SCHARBERT, „Das Alter und die alten in der Bibel“, in: *Saeculum* 30 (1979) 338-354, 353; J.M.G. BARCLAY, “There is Neither Old Nor Young? Early Christianity and Ancient Ideologies of Age”, *NTS* 53 (2007) 225-241, 240: „[C]harismatic features could break with the traditional structures of authority associated with age“.

In den folgenden Generationen kehrt eine Denkweise zurück, wodurch das soziale und ethische Verhältnis zwischen verschiedenen Altersstufen erneut an Bedeutung gewinnt. Es geht nicht primär darum, dass die Gemeinden eine in Bezug auf Alter heterogenere Struktur aufwiesen, die solche Überlegungen veranlasst hätte. Christen unterschiedlichen Alters und verschiedenen Generationen angehörig gab es schon von Anfang an. Erst die historische Perspektive steigert die Bedeutung der Altersunterschiede. Ein Generationenbewusstsein hält nun Einzug in die christliche Denk- und Handlungsweise; die christliche paränetische Konstruktion versucht mit einem Blick auf die ethischen Normen der Umwelt mit der neuentstandenen Situation gerecht zu werden.²

Überhaupt werden Alterskategorien als anthropologisches Grundmerkmal und als Basis für Reflexionen über das angemessene Verhalten in späteren Schriften sehr präsent. Die Pastoralbriefe, die als „hortatory bequest to the next generation“³ fungieren, thematisieren besonders diesen bislang vernachlässigten Aspekt (vgl. 1Tim 4,12.14; 5,1-2.17.19; Tit 2,2-8, aber auch 1Pt 5,1-11) und zeigen exemplarisch, wie ein verbreiteter *Topos* der antiken Ethik in die christlichen Denkstrukturen übernommen wird. Die Gefahr einer zu deutlichen Anpassung an die „weltlichen“ Gewohnheiten war den neutestamentlichen Autoren bewusst und die Bemühung um eine christliche Plausibilitätsstruktur des ethischen Diskurses hat Spuren in der Art der Argumentation hinterlassen. Noch mehr sind die Altersbezeichnungen auch mit Machtpositionen verbunden. Der Titel *πρεσβύτερος* ist z.B. für die Leiter der Jerusalemer Gemeinde verwendet (Apg 15,2) oder die Ältesten werden als führende Persönlichkeiten in neugegründeten Gemeinden eingesetzt (Apg 14,23; Jak 5,14). Dazu kommt auch die Tatsache, dass ausgerechnet im Rahmen der Auseinandersetzung mit abweichenden Gruppierungen Indizien vorkommen, die für eine gewisse Spannung zwischen Generationen sprechen (vgl. 1Tim 5; 2Tim 3; Tit 2).

Vom Fall zum Fall wird im Folgenden die soziale Einbettung der christlichen Diskurse über das Alter mit einem Fokus auf den Pastoralbriefen analysiert und verdeutlicht. Unabhängig von der Debatte, ob die drei Briefe eine literarische oder theologische Einheit bilden,⁴ stehen in dieser Studie soziale Phänomene rund ums Alter und Beziehungen zwischen Generationen im Fokus.

² T. LAFOSSE, *Age Matters: Age, Aging and Intergenerational Relationship in early Christian Communities, With a Focus on 1 Timothy 5*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 2011, 403.

³ W.A. MEEKS, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven, CT/London 1993, 80.

⁴ Für einen Überblick, vgl. J. HERZER, „Rearranging the ‚House of God‘. A New Perspective on the Pastoral Epistles“, in: A. HOUTMAN u.a. (Hg.), *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (AJEC 73), Leiden/Boston 2008, 547-566.

Darum werden gelegentlich auch andere frühchristliche Schriften herangezogen, in denen ähnliche Verhältnisse zu beobachten sind.

1. Anlaufschwierigkeiten der jungen Aufseher in den Gemeinden (1Tim 4,12-15; Tit 2,7-8.15; IgnMagn 3,1)

Nach Ausführungen über die grundlegenden Bestandteile der christlichen Lehre und des Gemeindeethos in Kap. 1–2 konzentriert sich 1Tim 3 auf die Qualitäten der Amtsträger, indessen Kap. 4 das Thema variiert weiterführt. Mit 1Tim 4,1 wird ein Gedanke über Irrlehrer aus 1,3-7 aufgenommen, sodass der Eindruck entsteht, dass die apostolische Weisung und die Funktionen der Gemeindeleiter nicht nur für sich selbst dargelegt werden, sondern auch angesichts der formierten Gegenfront, als Mittel zu ihrer Bekämpfung. Der polemische Charakter der Pastoralbriefe wurde in der Forschung schon immer behauptet, aber die Identität der Gegner bleibt umstritten.⁵ Die theologischen Formulierungen wie auch die Aussagen zum angemessenen Verhalten der Gläubigen werden mehr oder weniger explizit mit der Beschäftigung verschränkt, die Andersdenkenden zu delegitimieren, wie an der Struktur von Kap. 4 exemplarisch zu beobachten ist.

Drei Verse, die Timotheus in Bezug auf die Lehre und das Tun direkt in die Pflicht nehmen, gliedern das Kapitel in drei eng verwobene Untereinheiten. V. 6 schließt einen ersten Passus über die verschiedenen Äußerungen der Gegner mit der Aufforderung ab, die „Brüder“ entsprechend zu lehren, um ein guter Diener Christi zu sein. Die Frömmigkeit, als wichtiger Bestandteil des „wahren“ Glaubens, wird dann zu der lügenhaften Lehre der Kontrahenten in Kontrast gesetzt (V. 7-9) und in der Hoffnung auf „den Retter aller Menschen“ (4,10) begründet. Abschließend wird Timotheus erneut aufgefordert, diesmal imperativisch, in diesem Sinne zu gebieten und zu lehren (V. 11). Ein letzter Passus endet wiederum mit einer Unterbrechung des Argumentationsganges und einer Zuwendung zum Adressaten: V. 16: τοῦτο γὰρ ποιῶν. Die Verse 6; 11 und 16 binden also Timotheus besonders in das Gespräch ein und unterstreichen die Verantwortung besonders in Bezug auf die Unterweisung, die ihm als eingesetzter Vorsteher der Gemeinde in der Abwesenheit des Apostels zukommt.

⁵ Für einen forschungsgeschichtlichen Überblick, vgl. L.K. PIETERSEN, *The Polemic of the Pastorals. A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity* (JSNT.S 264), London/New York 2004, 3-26. Neulich differenziert J. HERZER, „Was ist falsch an der ‚fälschlich so genannten Gnosis‘? Zur Paulusrezeption des Ersten Timotheusbriefes im Kontext seiner Gegnerpolemik“, in: *EC* 5 (2014) 68-96, starker zwischen den Gegnern im Hintergrund der drei Briefe und verteidigt die Gnosis-Hypothese für 1Tim; s. auch G. HÄFNER, „Nützlich zur Belehrung“ (2Tim 3,16). *Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption* (HBS 25), Freiburg u.a. 2000, 18-41.

Somit steht die zentrale Aussage über das junge Alter von Timotheus (*1Tim 4,12-15*) an der Kreuzung verschiedener argumentativer Stränge und spricht einerseits den Adressaten direkt an, aber mit Blick auf die (möglichen) Reaktionen der Gemeinde,⁶ ohne die theologische Kultur und die laufende Auseinandersetzung mit den Irrlehrern auszublenden. Die verwendete Begrifflichkeit verdeutlicht diese multiplen Verbindungen.

Ein wichtiges Merkmal der Theologie von *1Tim* ist die Bezeichnung Gottes als „Retter“ (σωτήρ: 1,1; 2,3; 4,10; vgl. auch *2Tim 1,10*; *Tit 1,3.4*; *2,10.13*; *3,4.6*; σώζω: 1,15; 2,4; vgl. ferner auch *2Tim 1,9*; *4,18*).⁷ Diese Qualität Gottes, der mit seinem Einwirken in die Geschichte den Menschen von der Sünde gerettet hat, wird in *4,16*fin auf Timotheus selbst übertragen. Dies steigert seine Verantwortung dermaßen, dass von seinem Handeln in den Dienst der Kirche auf konkreter Gemeindeebene sogar die Durchsetzung der „universalen Heilswilligkeit“⁸ Gottes abhängt. Timotheus muss sich zwar individuell bemühen, dass sein geistig-sittlicher Fortschritt (*4,15*: προκοπή) für alle offenbar wird, seine Vorrangstellung in der Gemeinde überfrachtet aber sein Handeln mit einer vorbildhaften Bedeutung.

In Hinblick auf die theologische Konfrontation entspricht einerseits die Jugend von Timotheus (*4,12*: νεότης) der Charakterisierung der konkurrierenden Lehre als „Altweiberfabeln“ (*V. 7*: γραῶδεις μύθους). Andererseits will der Autor somit keineswegs den Wert und die Vorzüge eines hohen Alters in Abrede stellen, denn selbst die Gabe, die Timotheus besitzt, ist durch die Handauflegung der Ältesten (*4,14*) verliehen worden. Da der Begriff πρεσβύτεριον beides – Autorität und Alter – vereint, wirkt diese Anhäufung an Alterstermini mit unterschiedlichen Bewertungen wie ein Sprachspiel mit dem Zweck, die Gemeinde an einer differenzierten und frischen Auffassung von Alter zu gewöhnen, weg von alltäglichen Altersstereotypen und starren Denkmustern.

Die Relativierung des Alters kann in beide Richtungen gehen: Hohes Alter ist keine Garantie für Weisheit und die Jugend bedeutet nicht automatisch das Fehlen jeder Einsicht; trotzdem dürfte Timotheus eher eine Ausnahme sein.⁹ Der

⁶ J. BECKER, *Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum*, Tübingen 2012, 175; W. THIESSEN, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (TANZ 12), Tübingen/Basel 1995, 261; N. BROX, „Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments“, in: *Kairos* 11 (1969) 81-94, 89 („plurale Adressatenschaft“).

⁷ Dazu B. MUTSCHLER, *Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz* (WUNT 256), Tübingen 2010, 179-186.

⁸ L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief* (HThK XI/2), Freiburg/Basel/Wien 1994, 212.

⁹ J.K. GOODRICH, „Overseers as Stewards and the Qualifications for Leadership in the Pastoral Epistles“, in: *ZNW* 104 (2013) 77-97, 96.

Autor kann geschickt theologische und ethische Mittel einsetzen, um gegen verfestigte Stereotypen zu steuern. Einerseits wirkt der eschatologische Horizont, der in 4,8 vor Augen geführt wird, als Korrektiv für eine Altersdifferenzierung, die angesichts des kommenden ewigen Lebens jeder Relevanz entbehrt. Diese wartende Haltung manifestiert sich jetzt in der Hoffnung „auf den lebendigen Gott“ (4,10). Ähnlich wirkt auch am Ende von 4,10 das eingeschränkte Kriterium der Rettung aller Menschen: Das universalistische Heilsversprechen wird durch die Einschränkung auf die Glaubenden nicht relativiert,¹⁰ nur wird der Glaube als Tugend besonders hervorgehoben. Überhaupt spielt der Glaube in diesem Passus auch sonst eine besondere Rolle (V. 9, 10, 12²). Wer zum Glauben kommt, entgeht der weltlichen Lebensweise und orientiert sich in seinem Verhalten einzig und allein an der Verheißung. Rückblickend auf 4,8 steht der Glaube an der Seite der Frömmigkeit, die im Gegensatz zu den leiblichen Übungen, die auf die Praktiken der Gegner aus V. 3 hinweisen (vgl. auch 2Tim 3,5),¹¹ als den richtigen Weg zum Heil empfohlen wird. Da das Alter eine Kategorie des vergänglichen Lebens darstellt, ist die imperativische Formulierung in 4,12a: μηδεὶς σου τῆς νεότητος καταφρονεῖτω als Weiterführung dieser Argumentationslinie anzusehen. Angesprochen werden zwar Belange aus der Gemeinde und mögliche Spannungen zwischen Generationen,¹² der Seitenblick auf die theologischen Kontroversen geht aber dabei nicht verloren.

Im Verhältnis zu „Paulus“, der ihn τέκνον nennt (1,2.18), und in der Wahrnehmung der Gemeindemitglieder gilt Timotheus in der fiktionalen Geschichte als jung. Die Aufforderung aus 4,12a wird an Timotheus selbst adressiert; diejenigen, die ihn aufgrund seiner Jugend verachten könnten, fungieren nicht als direkte Briefadressaten. Dass die Gemeinde als Ganze in Betracht gezogen wird, ist aus der Kommunikationssituation ersichtlich. Diese punktuelle Aufforderung richtet sich deshalb zugleich objektiv implizit gegen die (absehbare/vorhandene) Tendenz in der Gemeinde, den jungen Amtsträger nicht ernst zu nehmen, aber auch subjektiv an ihn selbst, damit er sich so verhält, sodass alle seine Kritiker angesichts seiner tadellosen Lebensweise verstummen oder es gar nicht zu den Beschwerden kommt. Als Gegenmittel soll Timotheus zum Vorbild (4,12b: τύπος) werden; er soll die gemeinsamen Werte – verdeutlicht durch

¹⁰ Von einem „Zwei-Stufen-Schema“ spricht MUTSCHLER, *Glaube*, 293-294.

¹¹ J.N.D. KELLY, *The Pastoral Epistles* (BNTC), Peabody, MA 1963, 100; H. VON LIPS, *Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen 1979, 165-166.

¹² A.J. MALHERBE, “How to Treat Old Women and Old Men: The Use of Philosophical Tradition and Scripture in 1 Timothy 5”, in: P. GRAY/G.R. O’DAY (Hg.), *Scripture and Tradition. Essays on Early Judaism and Christianity*, FS C.R. Holladay (NT.S 129), Leiden/Boston 2008, 263-290, 267 („[p]ossible intergenerational tension“).

Wort, persönlichen Wandel, Liebe und Glauben – für jeden Betrachter unverkennbar verkörpern. Die Vorbildfunktion war aber in der Antike im Haushalt sozial verankert und gehörte gewöhnlich nicht zum Verhaltensrepertoire der jungen Leute. Schien es anfangs, dass der Autor starre soziale Strukturen mit seinen neuen Impulsen durchbrechen will, ergibt sich schließlich, dass die Aufwertung der Jugend nur durch die Übernahme von typischen sozialen Rollen von Alten erfolgen kann: „Timotheus soll seine Jugendlichkeit, die möglicherweise seine Autorität in der Gemeinde relativieren könnte, durch die speziell zu den Eigenschaften älterer Menschen zählende Vorbildlichkeit im Lebenswandel kompensieren“.¹³

Die ihm verliehene Gabe bezieht ihre soziale Wirksamkeit vom Gremium der Ältesten¹⁴ (4,14), die ihrerseits für die ganze Gemeinde steht. Durch „Prophetie“ – „bei der Ordination gesprochene, als geistgewirkt verstandene Worte“¹⁵ – und die rituelle „Handauflegung“ wird Timotheus in den Kreis derer aufgenommen, die eine vermittelnde Funktion im Leben der Kirche ausüben. Die Tatsache, dass ihm diese Gabe von den Ältesten der Gemeinde gegeben wurde (ἐδόθη) stellt ihn zugleich in eine temporale und soziale Kontinuität zur vorangehenden Generation: „Die Ausführlichkeit dieser Beschreibung (...) weist auf die Wichtigkeit, die dieser Rekurs in die Vergangenheit für den Verfasser hat“.¹⁶ Sein Wirken in der Gemeinde (4,13: πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ) verdeutlicht den ihm zugesprochenen Lehrauftrag.¹⁷ Verfolgt die erste Tätigkeit besonders das Ziel, den Sinn der heiligen Schriften für alle öffentlich weiter zu tradieren (vgl. auch 2Kor 3,14; Apg 13,15; ferner Hermas, Vis. 1.4.2), dürfen durch den zweiten Begriff primär die ethischen Anweisungen zur richtigen Lebensgestaltung zum Ausdruck gebracht werden.¹⁸ Der Begriff „Lehre“

¹³ M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Göttingen 1988, 192; auch BARCLAY, „Old“, 238 („examples are normally expected in the older generation“); M.Y. MACDONALD, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (MSSNTS 60), Cambridge 1988, 222 („Timothy himself presented as a prototype of the elder“).

¹⁴ Zur wissenschaftlichen Diskussion s. J.P. MEIER, „Presbyteros in the Pastoral Epistles“, in: *CBQ* 35 (1973) 323-345; zum Interesse der Pastoralen für die Presbytertraditionen vgl. M. KARRER, „Das urchristliche Ältestenamt“, in: *NT* 32 (1990) 152-188, 176-178.

¹⁵ VON LIPS, *Glaube*, 246; vgl. auch J. ROLOFF, *Der Erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Neukirchen-Vluyn/Zürich 1988, 258.

¹⁶ VON LIPS, *Glaube*, 163.

¹⁷ Zur „betonten Lehrfunktion“ der Leitungsgämter in den Pastoralbriefen vgl. D. ZELLER, „Konsolidierung in der zweiten und dritten Generation“, in: DERS. (Hg.), *Christentum I: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende* (RM 28), Stuttgart 2002, 124-222, 190, 195.

¹⁸ Vgl. auch I.H. MARSHALL, *The Pastoral Epistles* (ICC), Edinburgh 1999, 563.

hat schließlich in 1Tim häufig „einen apologetischen Unterton“¹⁹ (vgl. 1,10; 4,1; 6,1.3), sodass mit dem letzten Glied der Trias möglicherweise auf die nötige Standhaftigkeit gegen den Einfluss der Irrlehrer hingewiesen wird.

Eine auffällige thematische Nähe zum besprochenen Textzusammenhang weist *Tit* 2,7-8.15 auf, in dem Titus unmittelbar nach den „jüngeren Männern“ (2,6: τοὺς νεωτέρους) ermahnt wird,²⁰ sich als „Vorbild (τύπος) guter Werke“ vorzuführen, und die Lehre (διδασκαλία) unverfälscht durch unanfechtbare Reden (2,8a: λόγος) zu verbreiten. Deutlicher als in 1Tim 4,12 ist hier die Verbindung dieser Aufforderung mit der erlebten Konfliktsituation (2,8b: ἵνα) hervorgehoben. Das vorzügliche Verhalten von Titus soll den Gegnern keinen Anlass zu abschätzenden Bemerkungen geben, die schließlich nicht nur ihn persönlich, sondern auch die Gemeinde treffen würden. Nach einem kurzen Einschub zum Verhältnis der Sklaven zu ihren Herren (2,9-10) und einer Zusammenfassung der Heilsbotschaft für alle Menschen (2,11-14), folgt mit 2,15 ein Pendant zu 1Tim 4,11-12. Darin wird wie auch in 1Tim 4,12 eine gewisse Erwartung sichtbar, dass Titus in der Gemeinde auf Widerstand stoßen könnte, jedoch ohne dass sein junges Alter als Grund genannt wird. Dieser parallele Aufbau und ein Rückblick auf *Tit* 2,7b-8 berechtigen die Annahme, dass im Gesamtzusammenhang eine ähnliche Gefahr im Hintergrund steht und „diese indirekte Mahnung an die Gemeinde einen jugendlichen Titus voraussetzt“.²¹

1Tim 4,11-12	Tit 2,15
¹¹ Παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε.	¹⁵ Ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει καὶ ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς·
¹² Μηδεὶς σου <u>τῆς νεότητος</u> καταφρονεῖτω.	μηδεὶς σου περιφρονεῖτω.

¹⁹ OBERLINNER, *1Tim*, 207; auch A. SAND, „Am Bewährten festhalten“. Zur Theologie der Pastoralbriefe“, in: J. HAINZ (Hg.), *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, Paderborn u.a. 1992, 351-396, 356.

²⁰ Zur Relevanz dieser Reihenfolge für die Darstellung Titus als „jungen Amtsträger“ vgl. N. BROX, *Die Pastoralbriefe* (RNT 7), Regensburg 1969, 295-296.

²¹ BROX, *Past.*, 302; N. BROX, „Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe“, in: DERS. (Hg.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Darmstadt 1977, 272-294, 289; BROX, „Probleme“, 93; D.C. VERNER, *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles* (SBL.DS 71), Chico, CA 1983, 173; in Bezug speziell auf *Tit* 2.15, vgl. auch MARSHALL, *Past.*, 296; A. SCHENK-ZIEGLER, *Correctio fraterna im Neuen Testament. Die „brüderliche Zurechtweisung“ in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften* (FzB 84), Würzburg 1997, 399.

Die paradigmatische Problematik hat die Überlegung veranlasst, ob eine „typische Autoritäts-Krise gerade bei jungen Amtsträgern in seiner Kirche“ dahinterstehen könnte.²² Unterstützung bekommt diese These auch von einer Stelle aus den Apostolischen Vätern (*IgnMagn 3,1*). Dort werden die Magnesier aufgefordert, ihren Bischof wegen seines (jugendlichen) Alters (ἡλικία) sich nicht „zunutze zu machen“, sondern ihm alle Achtung zu erweisen; so tun auch ihre „heiligen Presbyter“ und haben seine äußerliche Jugend (τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν) nicht missbraucht. Denn sich dem Bischof zu fügen, bedeutet schließlich, sich dem Gott Vater – dem Bischof aller – zu unterordnen. Der Passus spart nicht an Argumenten: Erstens ist das vorbildliche Verhalten der Presbyter angeführt, dann ist mit Blick auf die Qualitäten des Bischofs sein junges Alter als *äußerlich* charakterisiert, d.h. „dass er die für gewöhnlich mit dem Alter verbundenen Tugenden besitzt“.²³ Der Begriff φαινόμενον veranlasst gleich in 3,2 eine Ausführung über sichtbare, fleischliche, betrügerische Werte im Gegensatz zu den unsichtbaren, verborgenen, die Gott kennt. Diese Gegenüberstellung erinnert an den Kontrast zwischen den leiblichen Übungen und der wahren Frömmigkeit in 1Tim 4,8, die ebenfalls als Hintergrund für die Relativierung des jungen Alters von Timotheus diene. Schließlich wird die vermittelnde Stellung des Bischofs in der Gemeinde veranschaulicht, die zum Gott Vater führt (zu Gott als Bischof vgl. IgnRöm 9,1; IgnPoly 8,3).²⁴ Dieser aufgenommene *Topos* und die gezielte und ausführliche Argumentationsweise antwortet möglicherweise auf eine „aktuelle Autoritätskrise junger Amtsträger in der Kirche des Verfassers“.²⁵

2. Altersgerechte Paränese (1Tim 5,1-2.17-22; Tit 2,2-6; 2Tim 2,22; 1Pt 5,1-5)

Mit den Briefen wird nicht nur den jungen Amtsträger bei ihren Anlaufschwierigkeiten in den Gemeinden Abhilfe geleistet, eine besondere Aufmerksamkeit gilt auch den Beziehungen *zu* und *zwischen* verschiedenen Altersgruppen. Zugleich fließen auch paränetische Elemente ein, die einer bestimmten Erwartungshaltung entsprechen, wobei auch eine stereotype Denkweise dabei am Werke ist. Die Anweisungen versuchen in dieser Weise, auf

²² BROX, *Past.*, 296; MARSHALL, *Past.*, 235; im Konkurrieren zweier Leitmodelle der Gemeinde (vom Ältestenamt zum Monepiskopat) sieht H. MERKEL, *Die Pastoralbriefe* (NTD 9/1), Göttingen/Zürich 1991, 97, den Grund für den „typisierenden Zug der Jugendlichkeit von Timotheus und Titus“.

²³ W.R. SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München 1990, 190.

²⁴ Dazu E. DASSMANN, „Zur Entstehung des Monepiskopats“, in: *JbAC* 17 (1974) 74-90, 78.

²⁵ N. BROX, „Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius. Einige Topoi altchristlicher Pseudepigraphie“, in: *VigChr* 30 (1976) 181-188, 183.

die unterschiedlichen Tendenzen und Gefahren Rücksicht zu nehmen, die mit den jeweiligen Altersgruppen verbunden sind.²⁶

In *1Tim 5,1-2* verläuft diese Differenzierung parallel zu der Unterscheidung zwischen den Geschlechtern: *1Tim 5,1* nimmt die Männer ins Visier – zuerst die Älteren dann die Jüngeren. Der folgende Vers gilt wiederum den älteren und jüngeren Frauen, wobei überall Komparativformen von *πρεσβύτερος/νέος* als feste Altersgruppen verwendet werden.²⁷ Die Handlungsanweisungen werden nur ein einziges Mal am Anfang mit zwei adversativ verbundenen Verben – *ἐπιπλήσσω/παρακαλέω* – angegeben. Aus dem Kontext ist zu entnehmen, dass *ἐπιπλήσσω* („tadeln, schelten“; vgl. auch *πλήκτης* in *1Tim 3,3*; *Tit 1,7*) primär auf die alten Männer bezogen wird,²⁸ die weiteren Glieder stehen gleich nach *παρακαλέω* und werden mit dem komparativen *ὡς* fortgeführt. Das grobe Verhalten wird also vor allem aber nicht exklusiv gegenüber älteren Menschen untersagt, stattdessen wird ein freundliches Ermahnen wie für einen Hausgenossen empfohlen.²⁹ Als einzige Singularform in der Reihe in *1Tim 5,1-2* (*πρεσβυτέρω*) unterstreicht diese Verwendung den paradigmatischen Charakter der Aussage: „The author’s exhortation (...) alludes to the need for proper behaviour between adults in the public realm, but also between generations“.³⁰ Der Richtschnur sollen jeweils die Verhältnisse zwischen Familienmitgliedern – *πατήρ, ἀδελφός, μήτηρ* und *ἀδελφή* – gelten, die alle einen als bekannt vorausgesetzten Beziehungstypus zum Ausdruck bringen. Nur in Bezug auf die Schwester verleiht der Zusatz *ἐν πάσῃ ἀγνείᾳ* der Aussage besonders Nachdruck und erfolgt unter Berücksichtigung des jungen Alters, denn auch die Idee der sexuellen Reinheit ist hier inbegriffen.³¹

In *1Tim 5,19-20* wird Timotheus wiederum über seine Haltung zu den Ältesten unterrichtet, die eine besondere lehrende Funktion in der Gemeinde erfüllen.³² Die Zeugenregel (vgl. *Dtn 19,15*) und das Zurechtweisen (*ἐλέγχω*) im

²⁶ Zum negativen Bild der Jugend im antiken Rom, das mit „shallowness, foolishness, and ineptitude“ assoziiert war, vgl. M. REINHOLD, „The Generation Gap in Antiquity“, in: *PAPS* 114 (1970) 347-365, 363-365.

²⁷ W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Pastoral Epistles* (NTC), Grand Rapids, MI 1957, 165.

²⁸ LAFOSSE, *Age*, 236: „The directive of *1Tim 5,1* may imply that some younger people in the Christian community were not treating their elders appropriately“.

²⁹ H. KÜLLING, *Mann und Frau, Eltern und Kinder als Bewohner ihres Hauses in den Pastoralbriefen*, Zürich 2017, 145; SCHENK-ZIEGLER, *Correctio*, 392; BARCLAY, „Old“, 237.

³⁰ LAFOSSE, *Age*, 237.

³¹ HENDRIKSEN, *Past.*, 167; M. ENGELMANN, *Unzertrennlche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe* (BZNW 192), Berlin 2012, 230.

³² ROLOFF, *1Tim*, 310-311; SCHENK-ZIEGLER, *Correctio*, 393 („amtliches Verständnis der Presbyter“). Ob hier tatsächlich ein Amt oder eine Ehrenbezeichnung der Älteren Männer gemeint ist, ist umstritten. Neulich argumentiert ENGELMANN, *Drillinge?*, 252, für eine „Altersbezeichnung“; vgl. auch MALHERBE, „Old Women“, 282. R.A. CAMPBELL, *The Elders:*

Beisein der anderen Presbyter sollen ein Fehlverhalten, auch des Timotheus (vgl. 1Tim 5,1), abwenden bzw. korrigieren. Gekoppelt mit dem sanften Umgang mit alten Menschen ist auch die Pflicht der neuen Generation, innerhalb der Familien für die Eltern zu sorgen (1Tim 5,4.8), eine Pflicht, die in den antiken Quellen kaum in Frage gestellt wird (vgl. 2Makk 8,28; Sir 35,14; Philo, SpecLeg I 310; für die frühe Kirche vgl. Mk 12,40; Apg 6,1-2; Jak 1,27).³³ Die Gefahr einer unangemessenen Handlungsweise allen Altersgruppen, aber besonders den älteren Männern und jüngeren Frauen gegenüber, ist real und wurzelt ebenfalls im jungen Alter von Timotheus. Zum Vergleich macht 2Tim 2,22 dies mit τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε deutlich (vgl. auch Josephus, Ant XVI 399; TestRub 2,2; IgnMagn 3,1). Beides – die Unterdrückung der aggressiven und unbedachten Impulse wie auch der sexuellen Triebe – könnten in der Mahnung stereotyperweise anvisiert werden (für eine weitere mögliche Auslegung vgl. Abschn. 4).³⁴

Als junger Amtsträger soll Timotheus also differenziert mit verschiedenen Altersgruppen umgehen. Nichtsdestotrotz wird auch den Gemeindemitgliedern ein bestimmtes Verhaltensrepertoire nahegelegt. In einer anderen Reihenfolge als in 1Tim werden mehr oder weniger altersspezifische Anweisungen auch in *Tit 2,2-6* übermittelt – gängige Vorstellungen und vergangene Gemeindeerfahrungen dürften dabei aufeinandertreffen. Bemerkenswert sind wie auch in 1Tim 5,1-2 die Abweichungen und Verschiebungen von den „natürlichen Ständen“ in einer üblichen Haustafel (vgl. z.B. Eph 5,22-6,9; Kol 3,18-4,1; 1Pt 2,18-3,7) mit dem Ergebnis, dass dem Alter eine besondere Relevanz zugemessen wird.³⁵ Nicht so sehr die Machtposition oder das Geschlecht in einem funktionierenden Haushalt stehen im Vordergrund, das eigentliche Kriterium ist das Alter. Angesprochen werden:

Seniority within Earliest Christianity, Edinburgh 1994, 202, geht zwar von einer Altersbezeichnung aus, aber wegen καλῶς προσετώτες sieht hier die neueingeführten Aufseher gemeint: „1Tim 5,17ff refers to those who will occupy the new post of ‘monepiscopos’ in the various churches“.

³³ Zum antiken Kontext der Sorge um die Eltern und besonders der Witwen vgl. MALHERBE, „Old Women“, 275-281; für die Papyri vgl. H.-A. RUPPRECHT, „Die Sorge für die Älteren nach den Papyri“, in: M. STOL/S.P. VLEEMING (Hg.), *The Care of the Elderly in the Ancient Near East* (SHCANE 14), Boston u.a. 1998, 223-237.

³⁴ So die meisten Exegeten, vgl. P.C. SPICQ, *Les Épitres Pastorales* (EtB), Paris 1947, 359 („toutes les impulsions irréfléchies et déréglées“); BROX, *Past.*, 251; G. HOLTZ, *Die Pastoralbriefe* (ThHK 13), Berlin 1965, 175-176; MERKEL, *Past.*, 70.

³⁵ HOLTZ, *Past.*, 216. Die Alterskategorie in einer Haustafel kommt in 1Klem 21,6 (vgl. auch 1Klem 1,3); Polyk 5,3.

- die *alten* Männer (V. 2)
 - die *alten* Frauen (V. 3-4a)
 - die *jungen* Frauen (V. 4b-5)
- die *jungen* Männer (V. 6)

Der Reihe nach werden zuerst die Alten, dann die Jungen beider Geschlechter mit der Besonderheit aufgelistet, dass in der zweiten Hälfte, veranlasst durch die Einbettung der Anweisung für die jüngeren Frauen in die Ratschläge an die alten³⁶ (V. 4: ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας), ein Übergang entsteht und die Reihenfolge dadurch geändert wird; die *inclusio* lässt die Männer die Reihe beginnen und abschließen.

Die verschiedenen den alten Männern angemahnten Verhaltensweisen sind nicht immer auf ihren Stand abgestimmt und haben eher einen allgemeinen Charakter:³⁷ „nüchtern“ (V. 2: νηφάλιος) steht auch für die Bischöfe (vgl. 1Tim 3,2) und Frauen im Amt des Diakons (vgl. 1Tim 3,11); „anständig“ (V. 2: σεμνός) gilt auch für DiakonInnen (vgl. 1Tim 3,8.11); „besonnen“ (V. 2: σώφρων) müssen auch die Bischöfe (Tit 1,8) oder die jungen Frauen (Tit 2,5) sein. Jedoch ist diese letzte Tugend nicht rein im Sinne der hellenistischen Ethik zu verstehen. Nach Tit 2,11-12 ist ein besonnenes Leben erst durch das Erscheinen Christi möglich geworden und nach 2Tim 1,7 „a by-product of the gift of the Spirit at conversion“.³⁸ Nicht nur verleiht die Trias (V. 2: πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή; vgl. auch 1Tim 6,11; 2Tim 3,10; IgnPolyc 6,2) eine zusätzliche christliche Note diesen allgemeinen Charakteristiken, mit der Ersetzung der „Hoffnung“ durch die „Geduld“ macht sich auch eine Tendenz in der späteren christlichen Texte bemerkbar, zunehmend der Geduld eine besondere Rolle in der Paränese zuzuschreiben.³⁹ In Bezug auf den unmittelbaren Kontext vermutet E.F. Scott hier auch eine Verbindung mit dem Alter: „Or perhaps he sets patience in the place of hope because he is thinking specially of old men, whose attitude to life is now one of resignation“.⁴⁰

Die alten Frauen sollen durch ihre ganze Haltung ehrbar, ja sogar „heiligmässig“ (V. 3) wirken; die nächste Anweisung spielt in einem ganz anderen

³⁶ Vgl. M. DIBELIUS/H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe* (HNT 13), Tübingen⁴1966, 105.

³⁷ MARSHALL, *Past.*, 238 („nothing particularly applicable to older people“).

³⁸ P.H. TOWNER, *The Goal of Our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNT.S 34), Sheffield 1989, 161.

³⁹ S. auch MARSHALL, *Past.*, 241: „[T]he reason may be the need to stress the ingredient of patient perseverance in the face of opposition to the faith“. Diesem Phänomen widmet sich die Studie von R. POPA, „Der Aufstieg der Geduld. Ethik als Problemlösung in Schriften der späteren christlichen Generationen (Hebr, Jak, Offb)“, in: *SNTU.A* 43 (2018) 151-185.

⁴⁰ E.F. SCOTT, *The Pastoral Epistles* (MNTC), London 1957, 163.

Register und warnt zuerst vor verleumderischen Äußerungen (μὴ διαβόλους, vgl. auch 1Tim 3,11 an die Diakoninnen oder 2Tim 3,3 als „eine den Irrlehrern nachgesagte Untugend“⁴¹) dann vor übermäßigem Weingenuss (vgl. auch Tit 1,7 und 1Tim 3,3 in Bezug auf dem Aufseher). Ob diese Tendenzen auf konkrete Umstände in den Gemeinden rekurrieren, ist schwer zu sagen.⁴² Sie sind aber zusammenzulesen, denn besonders unter dem Einfluss von Alkohol kommt es zu unkontrolliertem Gerede. Zudem entspricht diese Beschreibung dem typischen Bild der Frauen in der Antike.⁴³ Vielmehr müssen die Christinnen durch ihr Verhalten einen Gesamteindruck abgeben, der für die jüngeren Frauen belehrend wirkt.⁴⁴ Denn ihnen gilt in den nächsten zwei Versen (V. 4-5) und damit eigentlich im ganzen Passus das besondere Augenmerk.⁴⁵ Die aufgelisteten Tugenden zielen im Grunde genommen auf dieselbe Lebensweise, wie die der alten Frauen; die Frauenparänese strebt wie auch in 1Tim 5,14 eine Altersnivellierung im Sinne einer Reduzierung der Alterscharakteristika der jungen Frauen.⁴⁶

Die „Besonnenheit“ (V. 4 als Vb. σωφρονίζω) hält sich hier noch auf einer allgemeinen Ebene, dann werden aber einige für die antike junge Frau sehr typische Qualitäten in einem „vergleichsweise sehr speziellen und detaillierten Pflichtenkatalog“⁴⁷ aufgelistet: φίλανδρος und φιλότεκνος, beide Hapaxlegomena (zur Kindesliebe vgl. 4Makk 15,4-12), gelten als Basis für eine ideale Ehe.⁴⁸ V. 5 führt erneut mit σώφρων fort, doch ist die Wiederholung ein Signal dafür, dass es dieses Mal um Spezifischeres geht: Angemahnt wird die Selbstkontrolle im Gegensatz zur „Leidenschaftlichkeit und Unbeherrschtheit (...), welche jungen

⁴¹ MERKEL, *Past.*, 96.

⁴² HOLTZ, *Past.*, 219, sieht darin einen Hinweis auf ein bestimmtes kulturelles Milieu („Seitenblick auf Bacchantinnen?“); BROX, *Past.*, 293, hält aber „einen besonderen Anlass“ für unrealistisch.

⁴³ VERNER, *Household*, 172; B.W. WINTER, *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapid, MI/Cambridge 2003, 152-154; MARSHALL, *Past.*, 245, mit den angegebenen Stellen: *The Greek Anthology*, hg. von W.R. PATON, London 1919, 7,329.353.384; Aristophanes, *Wolken*, 555; Juvenal, *Satiren*, 6,304.315 usw.

⁴⁴ Ein Kontrast von καλοδιδάσκαλοι mit „dem zerstörerischen Wirken gewinnsüchtiger διδάσκοντες (Tit 1,11) ist an der Stelle möglich (A. WEISER, „Titus 2 als Gemeindepäränese“, in: H. MERKLEIN (Hg.), *Neues Testament und Ethik*, FS R. SCHNACKENBURG, Freiburg/Basel/Wien 1989, 397-414, 406).

⁴⁵ Vgl. auch HOLTZ, *Past.*, 220: „Der äußere und innere Umfang der Frauenermahnung fällt auf“.

⁴⁶ G. BEATTIE, *Women and Marriage in Paul and His Early Interpreters* (LNTS 296), London 2005, 104.

⁴⁷ BROX, *Past.*, 293.

⁴⁸ VERNER, *Household*, 134; WINTER, *Wives*, 159-160; φίλανδρος wird von Philo, *Praem* 139 mit σώφρων und οίκουρός: assoziiert; s. auch Josephus, *Ant.* XVIII 159; zu φιλότεκνος vgl. Herodotus II 66; 4Makk 14,13; 15,4-6; Philo, *Abr* 179.

Frauen schnell zur Gefahr wird“.⁴⁹ Darauf folgend nennt die nächste Qualität (ἀγνός, vgl. auch 1Tim 5,22) einen dem kultischen Bereich entnommenen Begriff, die sittliche Reinheit, erzielt durch die vollkommene Kontrolle der Affekte. Denn die Frauen werden wie z.B. in 1Tim 5,11; 2Tim 3,6 als von Leidenschaften bestimmt⁵⁰ und ständig in Gefahr, von ihnen in Besitz genommen zu werden. Damit paart sich gut οἰκουργός (vgl. auch 1Tim 5,14) neben dem allgemeinen ἀγαθός, als Bezeichnung für die häusliche Tüchtigkeit (vgl. als Vb. 1Klem 1,3), der Ort, wo die „gesunde Lehre“ (Tit 1,9; 2,1; vgl. 1Tim 1,10; 6,3; 2Tim 1,13; 4,3) und die Traditionen gepflegt werden, im Unterschied zu den „Hauszerstörern“ in Tit 1,11.⁵¹ Mit dem Gebot der Unterordnung (ὑποτάσσω; vgl. auch 1Pt 3,1.5) den Männern gegenüber wird eine für die antike Frau typische Tugend aufgenommen (vgl. Plutarch, *Moralia* 142E; Pseudo-Kallisthenes I 22,4),⁵² die kontextgemäß einerseits auf die ungehorsamen (Tit 1,10: ἀνυπότακτοι) Gegner zurückverweist, andererseits einen zusätzlichen Übergang zum letzten knappen Teil (V. 6) schafft. Die Begründung (V. 8: ἵνα μὴ) enthält wiederum einen Hinweis auf die Gegner. Ihre mögliche Lästerung zu entkräften,⁵³ scheint der eigentliche Grund für die ethische Ermahnung zu sein (Tit 2,8.10; vgl. auch 1Tim 3,7; 5,14; 6,1). Die Paränese entspricht also dem Bedürfnis zugleich nach Abgrenzung von häretischen Tendenzen, aber auch als Modell und Anziehungskraft für die nicht-christliche Umwelt. Nur ganz knapp werden schließlich auch die jungen Männer ermahnt, und zwar nicht indirekt von den Älteren, sondern von Titus selbst, wobei dieselbe „Besonnenheit“, die für alte Männer (2,2) und junge Frauen (2,4.5) galt, vor altersspezifischen Gefahren bewahren kann: „Wo könnte Jugend sie jemals entbehren!“⁵⁴

Auch dem Autor von 1Pt sind die Differenzen zwischen Generationen ganz bewusst, wenn er in *1Pt* 5,1-5 den paränetischen Teil differenziert adressiert – an die Ältesten (vgl. V. 1: πρεσβύτεροι) und an die Jüngeren (vgl. V. 5: νεώτεροι). Jedoch ist hier eine Verschiebung anzumerken, denn mit den Älteren sind primär

⁴⁹ HOLTZ, *Past.*, 219; auch SCOTT, *Past.*, 164; VERNER, *Household*, 135.

⁵⁰ P. VON GEMÜNDE, *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums* (NTOA 73), Göttingen 2009, 154-155.

⁵¹ HOLTZ, *Past.*, 220; BROX, *Past.*, 294 („Rücksicht auf die Gegner“); OBERLINNER, *1Tim*, 112.

⁵² E. KAMLAH, „ὑποτάσσεσθαι in den neutestamentlichen »Haustafeln«“, in: O. BÖCHER/K. HAACKER (Hg.), *Verborum Veritas*, FS G. STÄHLIN, Wuppertal 1970, 237-243, 239. In Bezug auf Ehefrauen (Tit 2,5; Eph 5,21; Col 3,18; 1 Pt 3,1.5); auf Sklaven (Tit 2,9; 1Pt 2,18); als Haltung der weltlichen Macht gegenüber (Tit 3,1; Röm 13,1.5; 1Pt 2,13); ὑποταγή ist in 1 Tim 2,11 für die Frauen und in 3,4 auf Kinder verwendet.

⁵³ MERKEL, *Past.*, 97; MARSHALL, *Past.*, 252.

⁵⁴ HOLTZ, *Past.*, 220. Die Gottesfurcht müssen die Jungen schon früh lernen, vgl. Prov 1,7-8; 15,33; 1Klem 21,6; Barn 19,5; Did 4,9.

die Amtsträger erwähnt. In diesem Begriff schwingt aber zugleich die Amts- und Alterswürde, deswegen dürfte der Übergang von einer Amtsbezeichnung zu einer Altersbezeichnung in V. 5 (νεώτεροι können hier nur als Altersstufe gemeint sein⁵⁵) nicht sehr steil ausfallen.

Als sozialen Hintergrund kann man annehmen, dass der Nachdruck, mit dem altersspezifische Anweisungen den beiden Kategorien gegeben werden – einerseits den Ältesten, sich nicht als Herrscher aufzuführen (in 5,3: μηδ' ὡς κατακυριεύοντες), andererseits den Jüngeren, sich ihnen demütig unterzuordnen (5,5: ὑποτάγητε πρεσβύτεροις) – wie auch an verschiedenen Stellen in den Pastoralen ein bestehendes Konfliktpotenzial voraussetzt: „Aufgrund ihrer Altersstufe waren sie vielleicht besonders versucht, gegen die Gemeindeleitung aufzubegehren“.⁵⁶ Möglicherweise erklärt sich der nicht ganz logische Übergang von den Amtsträgern direkt zu den jungen Gemeindemitgliedern am besten gerade durch die Annahme solcher Spannungen zwischen Generationen, die im Rahmen der Gemeindepäranese verarbeitet werden sollten (vgl. ähnlich auch in PolykPhil 5,3). Der erste Klemensbrief bezeugt möglicherweise einen solchen Konflikt zwischen Jungen und Alten, ohne dass die beschilderten Umstände sehr deutlich sind.⁵⁷ In einer Reihe von Begriffspaaren werden οἱ νέοι und οἱ πρεσβύτεροι entgegengesetzt (1Klem 3,3) und eine gesonderte Paränese für alte und junge Leute regelt das angemessene Verhältnis zwischen ihnen (1Klem 1,3; 21,6).

3. Häresie und Genderfragen (1Tim 2,9-15; 5,11-15; 2Tim 3,5-6)

Der polemische Charakter der Pastoralen wurde oft unterstrichen,⁵⁸ auch die Bandbreite der möglichen Richtungen, denen die Gegnergruppen angehören könnten, ist groß. Ein Konsens der älteren und teilweise neuen Forschung im Sinne einer christlichen Frühform der Gnosis⁵⁹ ist vielfältig relativiert oder komplett in

⁵⁵ K.H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK XIII/2), Freiburg/Basel/Wien 1976, 130; N. BROX, *Der Erste Petrusbrief* (EKK XXI), Neukirchen-Vluyn/Zürich 1979, 233; vgl. Apg 5,6; 1Tim 5,1; Tit 2,6.

⁵⁶ K.M. SCHMIDT, *Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe* (HBS 38), Freiburg u.a. 2003, 282; ähnlich auch SCHEKLE, *1-2Pt*, 130; O. KNOCH, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief* (RNT), Regensburg 1990, 134.

⁵⁷ Vgl. BARCLAY, „Old“, 235-236.

⁵⁸ G. HÄFNER, „Polemik in den Pastoralbriefen. Formen, Funktionen, Folgerungen“, in: O. WISCHMEYER/L. SCORNAIENCHI (Hg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur* (BZNW 170), Berlin 2011, 295-329, 319.

⁵⁹ ROLOFF, *1Tim*, 228-239; auch W. PRATSCHER, „Die Auseinandersetzung mit Gegnern in den Pastoralbriefen“, in: *SNTU.A* 33 (2008) 5-24. A.Y. COLLINS, „The Female Body as Social Space in 1 Timothy“, in: *NTS* 57 (2011) 155-175, 168 („early gnostic teachings“). HERZER, „Paulusrezeption“, verteidigt die Gnosis-Hypothese für 1Tim; HÄFNER, *Belehrung*, 18-41, unterstreicht trotz der

Frage gestellt worden.⁶⁰ Die Identifizierung der Gegner und möglicherweise nötige Differenzierung zwischen den Gegnern wird mich an dieser Stelle nicht beschäftigen; besonders ein Aspekt aus der weit aufgeächerten Auseinandersetzung mit häretischen Ideen verdient hier als Weiterführung der Untersuchung über Generationen Aufmerksamkeit.

Ausgerechnet in diesen polemischen Teilen liefern die Briefe weitere Indizien für Spannungen zwischen unterschiedlichen Altersgruppen. Hinzu kommt aber ein weiterer Aspekt, es geht um eine vermeintliche Anfälligkeit besonders der Frauen aus der Gemeinde gegenüber verschiedenen Versuchen, die Kongregation zu destabilisieren und zu spalten.⁶¹ Anscheinend sind besonders „junge Witwen“ (1Tim 5,14-15; vgl. auch 2Tim 3,5-6) für die „falsche“ Lehre sehr empfänglich und stehen deswegen in der Gefahr, vom rechten Weg abzukommen.⁶² Die Sorge um die Ordnung im „Haushalt Gottes“, die Verteidigung der „gesunden Lehre“ gegen Häretiker und die Bemühungen, die Frauen unter Kontrolle zu halten, weisen gewisse Überschneidungen auf. Einige eingebürgerte soziale Rollen, die auch die Position der Frau in der Gesellschaft betreffen, werden durch die abwegige Lehre in Frage gestellt. Der Autor will dagegen steuern, wobei eine verstärkte soziale Kontrolle besonders den Frauen gegenüber angestrebt wird. Deswegen ist von einer polemischer Ausrichtung seiner Ethik auszugehen: „[I]t appears the author forges and articulates his ethic contra a specific and historical faction in his church.

typischen Erscheinungsformen den *realen* Hintergrund der Auseinandersetzung (vgl. auch R.J. KARRIS, „The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles“, in: *JBL* 92 (1973) 549-564, 563, Anm. 58).

⁶⁰ M. LABAHN, „Die multikausale Konstruktion neo-konservativer Frauenrollen durch den »Paulus der Pastoralbriefe«. Religionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Erinnerungen anhand von 1Tim 2,9-3,1a“, in: M. LANG (Hg.), *Paulus und Paulusbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation* (ABIG 31), Leipzig 2013, 277-318, 307; K. ZAMFIR, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles* (NTOA 103), Göttingen 2013, 187, rät vor einer vorschnellen Identifizierung der sehr verzerrt („biased“) dargestellten Doktrin der Gegner als „Gnosis“ ab. Asketische Interpretationen der paulinischen Theologie, wie sie später in *Acta Pauli et Teclae* aufgenommen worden, könnten dabei eine Rolle gespielt haben (vgl. auch VERNER, *Household*, 177-178; MACDONALD, *Churches*, 181-183; L. FATUM, „Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy“, in: J. ÅDNA (Hg.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 183), Tübingen 2005, 175-207, 200-201).

⁶¹ ZAMFIR, *Men*, 33 („polemics that include a gender-dimension“); J.M. BASSLER, „The Widows’ Tale: A Fresh Look at 1Tim 5,3-16“, in: *JBL* 103 (1984) 23-41, 37.

⁶² J. BARENSTEIN, *Emerging Leadership in the Pauline Mission. A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus* (PTMS 168), Eugene, OR 2011, 246; ZAMFIR, *Men*, 194: „Some women were more than likely among the opponents contested by the PE, at least as adherents“.

(...) A major goal of his ethic (...) is to promulgate an ethic and a view of Christian salvation in distinction from that promulgated by these opponents“.⁶³

Nach 1Tim 4,3 verhindern die Gegner die Leute daran zu heiraten, was den Bestand der Familien in Gefahr bringt. Nach Tit 1,11 können die abweichenden Lehren sogar „ganze Häuser zu zerrütten“ (vgl. auch 2Tim 2,18). Ein ähnliches Bild finden wir in 2Tim 3,6 (γυναικάρια), demnach die Abweichler sich gezielt in die Häuser einschleichen und „Frauenzimmer“ verführen, die schon „von Sünden beladen sind“. In 1Tim 5,14-15 wird den Gegnern ein gewisser Einfluss auf „junge Witwen“ schon bescheinigt: „It seems likely that the young widows (...) have taken this prohibition against marriage seriously“.⁶⁴ Einige Querbezüge sind in diesem Zusammenhang für die Fragestellung wichtig: 1Tim 5,11-15 bringt das Thema „Heirat“ aus 4,3 in Verbindung mit den *jungen* Witwen.⁶⁵ Es ist deswegen nicht ausgeschlossen, sogar sehr wahrscheinlich, dass in 1Tim 4,3 (vgl. 2Tim 3,6) die anvisierten Frauen dem jüngeren Stand der Gemeindemitglieder angehören. Die Möglichkeit, dass sie dem „Gegner“ (sg. in 1Tim 5,14) Anlass zu Beschimpfungen geben, impliziert, dass der Gegenspieler, der auch Eva verführt hat (1Tim 2,14), am Werke ist, dessen Arbeit die aktuellen Gegner oder Kritiker der Gemeinde weiterführen. Unter Verdacht, Opfer der Verführer zu werden, stehen also vor allem die jungen Frauen der Gemeinde. Weitere Anhaltspunkte liefert ihre Charakterisierung in 1Tim 5,13, die einige „sprachliche und inhaltliche“ Parallelen mit der Tätigkeit der Opponenten aufweist.⁶⁶ Dass die jungen Frauen tatsächlich auch übernommene häretische Lehren verbreitet haben, wird an der Stelle vermutet.⁶⁷ Sicher ist, dass manche von Ihnen der abweichenden Lehre nahe stehen.

⁶³ DONELSON, *Pseudepigraphy*, 117; auch OBERLINNER, *1Tim*, 98; A. WEISER, *Der Zweite Brief an Timotheus* (EKK XVI/1), Neukirchen-Vluyn/Zürich 2003, 254.

⁶⁴ MACDONALD, *Churches*, 180.

⁶⁵ Trotz der komparativischen Form ist in V. 11 νεωτέρας „kein Vergleichsbegriff“, sondern „eine feste Bezeichnung für eine Altersgruppe“ (U. WAGENER, *Die Ordnung des »Hauses Gottes«. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT II/65), Tübingen 1994, 201).

⁶⁶ WAGENER, *Ordnung*, 206.

⁶⁷ A. MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), Göttingen 2004, 285: „Dass mit λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα nicht harmloses Geschwätz gemeint ist, sondern Verbreitung von unerwünschten Lehren ist aufgrund der offensichtlichen Parallele zur Gegnerpolemik von Tit 1,11 (διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ) weiterhin anerkannt“; ROLOFF, *1Tim*, 298; KÜLLING, *Mann*, 157; F. YOUNG, *The Theology of the Pastoral Letters* (New Testament Theology), Cambridge 1994, 120; COLLINS, „Body“, 161; vgl. aber LABAHN, „Konstruktion“, 307: „Ein Zusammenhang zwischen Irrlehre und den Lehren der Frauen ist nur indirekt erschließbar“. ZAMFIR, *Men*, 187, schlägt einen literarischen, von der theologischen Auseinandersetzung unabhängigen Ansatz vor: „The similarity between the two texts rather suggests that 1Tim most likely voices the same stereotypes about women as

Zu fragen ist im Folgendem, einerseits ob der besondere Nachdruck, mit dem die Tätigkeit und die Stellung der Frauen reglementiert wird,⁶⁸ auch als Reflex der Umstände zu betrachten ist, andererseits ob die Affinität der (jungen) Frauen für die neue Lehre in einem kausalen Verhältnis zu ihrem aktuellen oder angestrebten sozialen Status stehen kann.

Die Rolle der Frauen weist nach dem idealen Bild der Pastoralen eindeutige patriarchalische Züge auf und steht in einem Kontinuitätsverhältnis zu den ethischen Diskursen der antiken Umwelt.⁶⁹ Die spezielle Problematik in der Auseinandersetzung mit den Kontrahenten legt aber auch eine spezifische Note nahe, die sich als Folge interner theologischer Spannungen herauskristallisiert. *Einzig der Wunsch nach Anpassung an die gesellschaftlichen Gepflogenheiten kann die intensive Beschäftigung der Pastoralen mit der Stellung der Frau nicht erklären*; die internen Kontroversen färben den ethischen Kodex der Gemeinde ebenfalls ab. Die schroffen Äußerungen, die nicht selten als frauenfeindlich bezeichnet wurden, sind polemisch bedingt und müssen auch entsprechend interpretiert werden. Denn zwischen der Tätigkeit der Gegner und dem ermahnten Verhalten der Frauen gibt es eindeutige Korrespondenzen.

Die Tätigkeit der Gegner wird als eine Attacke auf die Harmonie des „Haushalts Gottes“ und eine Quelle von Streit und Unordnung dargestellt (vgl. 1Tim 1,4; 2,8; 6,4-5; 2Tim 2,14.16.23; Tit 3,9-11). Dementsprechend wird als Reaktion darauf⁷⁰ auch die Sorge um die Familie mit einem besonderen Akzent auf die Rolle der Frauen paränetisch verarbeitet (vgl. 1Tim 2,15; 3,4-5.12; 5,4.8.16; Tit 1,6-7; 2,1-8). Nach der knappen Aufforderung an die Männer folgt in 1Tim 2,9-15 eine „überproportional lang[e]“ Liste mit Pflichten und richtigen Verhaltensweisen der Frauen.⁷¹ Von den äußerlichen Aspekten (V. 9: Haartracht, Schmuck etc.) mit einer Andeutung der sexuellen Moderation durch *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης*,⁷² geht der Autor gleich in die innerlichen über. Die „guten Werke“ (V. 10) bilden den Oberbegriff, der in den folgenden Versen verdeutlicht wird. Einige Wiederholungen sind

Theophrast – women are talkative, idle, gossipers and busybodies“; auch J. M. BASSLER, “Limits and Differentiation: The Calculus of Widows in 1Tim 5,3-16”, in: A.-J. LEVINE (Hg.), *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*, London/New York 2003, 122-146, 140.

⁶⁸ L. R. DONELSON, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (HUTh 22), Tübingen 1984, 178.

⁶⁹ MERKEL, *Past.*, 97.

⁷⁰ TOWNER, *Goal*, 42 („the result of [...] the disparaging view of marriage taken by the heretics“).

⁷¹ MERZ, *Selbstausslegung*, 271; SCHOLER, “Timothy 2,9-15 and the Place of Women in the Church Ministry”, in: A.-J. LEVINE (Hg.), *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*, London/New York 2003, 98-121, 103.

⁷² VERNER, *Household*, 168; BEATTIE, *Women*, 92-93; TOWNER, *Goal*, 208 („sexual tone“); WAGENER, *Ordnung*, 82; vgl. dazu Philo, *SpecLeg* I 120; III 51; Praem 49; Somn II 68.

auffällig: Die Frau hat sich in ihrer Lerntätigkeit vollständig zu unterordnen (V. 11; vgl. auch 2Tim 3,7); ihr ist nicht gestattet zu lehren und dadurch über den Mann zu herrschen.⁷³ Bei näherer Betrachtung wiederholt V. 11 die Aussagen von V. 10 „antithetisch“.⁷⁴ Zwei Wortpaare leisten diesen Parallelismus: *μανθάνω/διδάσκω*; *ὑποταγή/ἀυθιεντέω*; den beiden Versen gemeinsam ist das sinnverstärkende Stichwort *ἐν ἡσυχίᾳ*.⁷⁵ Der Rekurs auf den Schöpfungsbericht (V. 13-14) verfolgt dieselben zwei Linien: Die Notwendigkeit der Unterordnung wird als kreatürliches Charakteristikum der Frauen durch Gen 2,7.22 begründet; aus Gen 3,6 ist kontextgemäß besonders „die Schwäche“ der unbeaufsichtigten Frau herauszuhören, die ein offenes Ohr für böse Einflüsse hat. Der Rückbezug auf die Pflicht, sich in Unterordnung belehren zu lassen, ist eindeutig⁷⁶ und somit „schöpfungstheologisch“ abgesichert.⁷⁷ Ein Hinweis auf den Einfluss der Gegner ist möglicherweise auch vorhanden.⁷⁸

Als Antwort auf diese wesenhaften Gefahren tritt überraschend die Pflicht in den Vordergrund, Kinder in die Welt zu bringen (V. 15; vgl. Gen 3,16). Kinder aufzuziehen ist auch eine wesentliche Bedingung, um in den Stand der Witwen aufgenommen zu werden (1Tim 5,10), was auch den jungen Witwen nahegelegt wird (1Tim 5,14). Vor dem Hintergrund des sexualen Asketismus, der von den Gegnern gepredigt wurde, ist aber dieses plötzliche Drängen auf Heirat und Gebären von Kindern durchaus verständlich.⁷⁹ Häusliche Aktivitäten allgemein und ein besonnenes Leben in der Familie sollten die Kernkompetenzen der Frauen nach dem Autor von Pastoralen bilden (vgl. 1Tim 5,14-15; vgl. Tit 2,5). Ein gescheitertes Familienleben kann den Erfolg der Gegner begünstigen, mit der Konsequenz für die Gemeindeparänese, dass eine besondere Sorge um die Gestaltung der familiären

⁷³ MERZ, *Selbstausslegung*, 295.

⁷⁴ MERZ, *Selbstausslegung*, 279; auch B. WITHERINGTON III, *Women in the Early Churches* (MSSNTS 59), Cambridge 1988, 120.

⁷⁵ HÄFNER, *Belehrung*, 142; MERZ, *Selbstausslegung*, 281 („demonstratives Sicheinfügen in eine hierarchisch strukturierte Lehr-Situation“); WAGENER, *Ordnung*, 99.

⁷⁶ VERNER, *Household*, 170; HÄFNER, *Belehrung*, 141; ZAMFIR, *Men*, 243 („to confer a theological justification for teaching being an exclusive male role“); M. KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum* (NTOA 1), Fribourg/Göttingen 1986, 35.

⁷⁷ HÄFNER, *Belehrung*, 151; BEATTIE, *Women*, 96.

⁷⁸ J.E. CROUCH, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (FRLANT 109), Göttingen 1972, 139; TOWNER, *Goal*, 216; HÄFNER, *Belehrung*, 157; MERZ, *Selbstausslegung*, 288 („implizite antihäretische Zielrichtung“); WITHERINGTON III, *Women*, 126.

⁷⁹ K. WEGENAST, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT 8), Neukirchen-Vluyn 1962, 136-137; P. TRUMMER, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* (BET 8), Frankfurt/Main 1978, 150; MERZ, *Selbstausslegung*, 302; BASSLER, „Limits“, 145.

Verhältnisse diese Gefahr verringert. Die Ethik der Pastoralen nimmt also Rücksicht auf die konkreten sozialen Umstände und wächst an den Konfliktlinien zwischen den Repräsentanten der „gesunden Lehre“ und den Verderbern der christlichen Familien heran. Der paulinische egalitäre Impuls, den eine Aussage wie Gal 3,28 (οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θήλυ) ausstrahlt, hat in den Grundzügen der Ethik in den Pastoralen kaum nachgewirkt. An der Schwelle zwischen der ersten Christengeneration, charakterisiert durch ein starkes Hervortreten der Frauen in der Gemeinde, und der zweiten und dritten Generation, mit der „Verfestigung der patriarchalischen Rollen- und Rangverteilung“ lässt sich eine unglückliche Entwicklung ablesen.⁸⁰

Im Folgenden bleibt noch zu fragen, ob der soziale Status der Frauen in den christlichen Gemeinden und ihre Bereitschaft, sich mit der Verkündigung der Gegner anzufreunden, *in einem kausalen Verhältnis stehen können*. Die Erwägung ist nicht neu, dass verschiedene Aspekte in der bekämpften Lehre aus sozialen Gründen besonders auf die Frauen eine gewisse Anziehungskraft ausüben konnten. Vielleicht wird etwas vom originären verlorengegangenen Impetus in der „fremden“ Lehre wiederentdeckt: „[T]he author’s opponents had apparently encouraged toward more freedom“.⁸¹ Der Status der Frau war am besten durch „Unterordnung“ in allen Belangen aufzufassen (ὑποταγή: 1Tim 2,11; 3,4; ὑποτάσσω: Tit 2,5, wie die Sklaven Tit 2,9). Demgegenüber enthielten möglicherweise die neuen Lehren emanzipatorische Elemente, die ihrerseits die Strenge der antihäretischen Reaktion in der Gemeinde steigern.⁸² Ob das Bedürfnis mancher Frauen nach einer Lockerung der sozialen Konditionierungen zu häretischen Tendenzen erst geführt hat, oder ob sie darin einen Ausweg aus ihren schon niedrigen sozialen Status erblickt haben,⁸³ bleiben attraktive aber spekulative Gedanken. Festzuhalten ist, dass dieser Umstand nicht in einer vermeintlich ontologischen Schwäche zu verorten ist, wie der Autor unter Rekurs auf Genesis darlegt, sondern auf konkrete soziale Missstände zurückgeht. Patriarchalische Ethik, Häresie und emanzipatorische

⁸⁰ G. DAUZENBERG, „Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden“, in: DERS. u.a. (Hg.), *Die Frau im Urchristentum* (QD 95), Freiburg/Basel/Wien 1983, 182-224, 206.

⁸¹ DONELSON, *Pseudepigraphy*, 178; BASSLER, „Widows’ Tale“, 39.

⁸² CROUCH, *Origin*, 144; HÄFNER, *Belehrung*, 20; KARRIS, „Background“, 560, 563; zu diesem „loop“ zwischen verstärkten patriarchalischen Tendenzen und zunehmender Neigung zur Häresie vgl. BASSLER, „Widows’ Tale“, 39.

⁸³ Dass die Frauen der Gemeinde in der „Häresie“ ein Versprechen auf Emanzipation gesehen haben, haben auch viele andere Exegeten schon vermutet: MACDONALD, *Churches*, 227; erwägend mit Bezug auf die breiteren Entwicklung im postpaulinischen Christentum auch P. LAMPE/U. LUZ, „Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft“, in: J. BECKER u.a., *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart u.a. 1987, 185-216, 191-192; SCOTT, *Past.*, 164-165; VON GEMÜNDEN, *Affekt*, 154-155; MARSHALL, *Past.*, 51 („a greater degree of emancipation from married life and domestic duties“); HERZER, „Paulusrezeption“, 81.

Tendenzen der Frauen über die erste christliche Generation hinaus stehen hier in einem sehr engen Verhältnis.

4. Schlussfolgerungen

Die Tradition nimmt in allen ihren Formen in der Einschätzung der Pastoralen einen besonderen Stellenwert ein. Sie wird als „unverletzliches Gut“⁸⁴ übernommen und im Innenleben der Gemeinde bewahrt und gepflegt (vgl. 1Tim 6,20; 2Tim 1,14: τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον).⁸⁵ Der von den Vorgängern tradierte Lehrschatz garantiert die Kontinuität mit dem paulinischen theologischen Erbe (vgl. 2Tim 3,14). „Lehren“ und „lernen“ beschreiben deswegen Grundprozesse in der Innendynamik der Gruppierung. Ähnliche Tätigkeiten der abweichenden Mitglieder oder der Gegner gelten aber als parasitäre Versuche, mit der Tradition zu brechen. Diese wird deswegen durch strenge Normierung der Inhalte und des Zugangs zum Lehramt⁸⁶ geschützt. Nur „zum Lehren fähige Menschen“⁸⁷ sollen mit dieser Aufgabe betraut werden (vgl. 2Tim 2,2) oder einschränkende Rituale werden eingeführt (vgl. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6) und verdächtige Tendenzen werden im Keim erstickt (vgl. die Fernhaltung der Frauen vom Lehren in 1Tim 2,12).

Dabei geht es aber nur um *eine* mögliche Auslegung, d.h. eine Einengung der komplexen und multiplen paulinischen Impulse der ersten Generation.⁸⁸ Die Anziehungskraft der Gegenentwürfe in den Gemeinden lässt den Schluss zu, dass es dabei um Ausrichtungen gehen konnte, die vom selben paulinischen Kern ausgingen. Die Pastoralen reden der traditionalistischen und patriarchalischen Entwicklungslinie das Wort. Das Bemühen der dritten Generation, die Errungenschaften der Vorgänger zu kodieren und abzusichern, ist verständlich. Im Laufe dieses Prozesses sind aber wesentliche Elemente der theologischen Diversität des Anfangs verloren gegangen. Die natürliche Multivalenz der Beziehungen zwischen Geschlechtern und Generationen wird stark reduziert. Darum gelten die Notizen über die trotzige Tendenz besonders mancher junger

⁸⁴ WEGENAST, *Verständnis*, 155.

⁸⁵ Der Verfasser überträgt mit παραθήκη einen *terminus technicus* aus dem Sachrecht „auf die gesamte paulinische Verkündigung, die wie ein Depositum gegenüber allen Versuchen der Verfälschung bewahrt werden muss“ (WEGENAST, *Verständnis*, 152), vgl. auch TRUMMER, *Paulustradition*, 220 („Sukzession der Lehre“); vgl. Philo, SpecLeg 4,71; Det 65.

⁸⁶ VON LIPS, *Glaube*, 270 (das Amt als „ausdrückliche Verpflichtung zur Wahrung der Tradition“).

⁸⁷ VON LIPS, *Glaube*, 270 („Weitergabe an verantwortliche Personen der jeweils nächsten Generation“).

⁸⁸ DAUZENBERG, „Stellung“, 222; auch MACDONALD, *Churches*, 183; SAND, „Bewährten“, 364; WITHERINGTON III, *Women*, 126 („only a development of one side of the tension that Paul maintains between freedom and tradition“).

Frauen paradoxerweise als Zeugnisse einer (noch) gesunden und lebendigen Streitkultur. Diese Lage illustriert einen typischen Prozess aus Beziehungen zwischen Generationen: „Wenngleich es einheitsstiftende Themen innerhalb des Generationszusammenhangs gibt, besteht die Möglichkeit konfligierender *Generationseinheiten*, zum Beispiel zwischen konservativer und progressiver Gesinnung“.⁸⁹

Der Ton der Pastoralen ist umso auffälliger, weil die intergenerationellen Unstimmigkeiten mit echten theologischen Konflikten verschränkt sind. Auch wenn man nur selten auf inhaltliche Spuren der theologischen Konfrontationen und eher auf „Lifestyle“-Debatten trifft, ist davon auszugehen, dass im Hintergrund auch Gruppen mit grundverschiedenen doktrinären Richtungen miteinander konkurrieren. In 2Tim 2,22 wird Timotheus dazu ermahnt, den jugendlichen Begierden standzuhalten, was im Allgemeinen als Hinweis auf die Versuchungen verstanden worden, die mit seinem jungen Alter einhergehen. Wegen der Platzierung dieser Mahnung mitten in einer Instruktion über das Verhalten den Irrlehrern gegenüber ist auch eine weitere Überlegung möglich. Mit dem Begriff νεωτερικὸς könnte auch eine „Neuheit“ ausgedrückt werden, sodass hier die „Neuerungssucht der Häretiker“⁹⁰ gemeint werden kann, die mit ihren neuen Lehren die traditionelle Struktur der Gemeinden zerstören und die neue Generation verwirren. Dementsprechend wird auch die „Bewahrung des Alten“ in den Briefen besonders hervorgehoben. Spannungen zwischen Generationen und theologischer Konflikt treffen aufeinander und sollten in ihrer Komplexität zusammenbetrachtet werden, ohne unbedingt kausal dem einen oder anderen Phänomen den Vorzug zu geben.

Die Paränese zielt auf einen möglichst reibungslosen Tagesablauf im Haushalt Gottes auf und nimmt besonders auf die Altersunterschiede Bezug. Eine mögliche Verschränkung mit den Häresien in den Gemeinden wurde hier ins Gespräch gebracht. Bemerkenswert ist die Übernahme verschiedener Stereotype über das Alter. Die wiederholte Verwendung von τύπος (vgl. 1Tim 4,12; Tit 2,7;

⁸⁹ O. DIMBATH, *Soziologische Zeitdiagnostik. Generation – Gesellschaft – Prozess*, Paderborn 2016, 153.

⁹⁰ So W. METZGER, „Die νεωτερικὰ ἐπιθυμῖαι in 2.Tim. 2,22“, in: *ThZ* 33 (1977) 129-136, 134-135; L. T. JOHNSON, „2Timothy and the Polemic Against False Teachers: a Re-Examination“, in: DERS., *Contested Issues in Christian origins and the New Testament. Collected Essays* (NT.S 164), Leiden/Boston 2013, 331-361, 342; U. LUZ, „Erwägungen zur Entstehung des »Frühkatholizismus«. Eine Skizze“, in: *ZNW* 65 (1974) 88-111, 91 („Irrlehre ist Neuerung“). P.Oxy. XII 1449, 56 belegt die Bedeutung „new style“; νεωτερισμός kommt z.B. in einem Lasterkatalog in 1Klem 30,1 vor, wo er mit „Umsturz“ widergegeben wird, vgl. A. LINDEMANN, *Die Apostolischen Väter I. Die Clemensbriefe* (HNT 17), Tübingen 1991, 96; in dieselbe Richtung EpArist 101; Philo, Flacc 93; LegGai 208; VitMos I 216; Josephus, Bell I 4; 4Makk 3,21 usw.

1Pt 5,3; ὑποτύπωσης: 1Tim 1,16; 2Tim 1,3) mit einem „erbaulichen Charakter“⁹¹ ist symptomatisch für die Angleichung im Verhalten und die Aufhebung der Unterschiede zwischen Altersgruppen.

Die Pastoralen sind der wachsenden Spannungen zwischen Generationen in den christlichen Gemeinden bewusst und setzen die Ethik als soziales Regulierungsinstrument ein.⁹² Weder die vehemente Reaktion auf die abweichenden Meinungen in der Verteidigung der „gesunden Lehre“ und Praktiken, noch die innergemeindliche Paränese ist von den sozialen und demographischen Entwicklungen innerhalb und außerhalb der verschiedenen Gemeinden abzukoppeln. Bedingt durch dringende soziale Faktoren entfaltet sich hier zum ersten Mal in der christlichen Ethik die vielfältige Beschäftigung mit der Relevanz des Alters als wichtige soziale Kategorie im spezifischen Ausleben des Glaubens in den Grenzen der Gemeinschaft und über sie hinaus.

Romeo POPA
Paris–Lodron–Universität Salzburg
Österreich

⁹¹ DIBELIUS/CONZELMANN, *Past.*, 55-56; für einen Überblick zu den entsprechenden Stellen in den Pastoralen vgl. B. FIORE, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105), Rome 1986, 198-216.

⁹² LAFOSSE, *Age*, 406-407: „The author’s conservative stance (...) promoted the generational stability that undergirds Mediterranean cultural responses to social change“.

Bibliographie

- BARCLAY, John M.G., "There is Neither Old Nor Young? Early Christianity and Ancient Ideologies of Age", *NTS* 53 (2007), 225-241.
- BARENSTEIN, Jack, *Emerging Leadership in the Pauline Mission. A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus*, PTMS 168 (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011).
- BASSLER, Jouette M., "Limits and Differentiation: The Calculus of Widows in 1Tim 5,3-16", in *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*, hg. v. A.-J. LEVINE (London / New York: T&T Clark International, 2003), 122-146.
- BASSLER, Jouette M., "The Widows' Tale: A Fresh Look at 1Tim 5,3-16", *JBL* 103 (1984), 23-41.
- BEATTIE, Gillian, *Women and Marriage in Paul and His Early Interpreters*, LNTS 296 (London: T&T Clark, 2005).
- BECKER, Jürgen, *Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).
- BROX, Norbert, *Der Erste Petrusbrief*, EKK XXI (Neukirchen-Vluyn / Zürich: Neukirchener / Benziger, 1979).
- BROX, Norbert, *Die Pastoralbriefe*, RNT 7 (Regensburg: Pustet, 1969).
- BROX, Norbert, „Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments“, *Kairos* 11 (1969), 81-94.
- BROX, Norbert, „Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius. Einige Topoi altchristlicher Pseudepigraphie“, *VigChr* 30 (1976), 181-188.
- BROX, Norbert, „Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe“, in *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, hg. v. N. BROX, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 272-294.
- CAMPBELL, R. Alastair, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).
- COLLINS, Adela Yarbro, "The Female Body as Social Space in 1 Timothy", *NTS* 57 (2011), 155-175.
- CROUCH, James E., *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, FRLANT 109 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).
- DASSMANN, Ernst, „Zur Entstehung des Monepiskopats“, *JbAC* 17 (1974), 74-90.
- DAUZENBERG, Gerhard, „Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden“, in *Die Frau im Urchristentum*, hg. v. G. DAUZENBERG u.a., QD 95 (Freiburg / Basel / Wien: Herder 1983), 182-224.
- DIBELIUS, Martin / CONZELMANN, Hans, *Die Pastoralbriefe*, HNT 13 (4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 1966).
- DIMBATH, Oliver, *Soziologische Zeitdiagnostik. Generation – Gesellschaft – Prozess* (Paderborn: Fink, 2016).
- DONELSON, Lewis R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984).

- ENGELMANN, Michaela, *Unzertrennlliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe*, BZNW 192 (Berlin: De Gruyter, 2012).
- FATUM, Lone, "Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy", in *The Formation of the Early Church*, hg. v. J. ÅDNA, WUNT 183 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 175-207.
- FIGLIO, Benjamin, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*, AnBib 105 (Rome: Biblical Institute Press, 1986).
- GOODRICH, John K., "Overseers as Stewards and the Qualifications for Leadership in the Pastoral Epistles", *ZNW* 104 (2013), 77-97.
- HÄFNER, Gerd, „Nützlich zur Belehrung“ (2Tim 3,16). *Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption*, HBS 25 (Freiburg u.a.: Herder, 2000).
- HÄFNER, Gerd, „Polemik in den Pastoralbriefen. Formen, Funktionen, Folgerungen“, in *Polemik in der frühchristlichen Literatur*, hg. v. O. WISCHMEYER und L. SCORNAIENCHI, BZNW 170 (Berlin: De Gruyter, 2011), 295-329.
- HENDRIKSEN, William, *Exposition of the Pastoral Epistles*, NTC (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1957).
- HERZER, Jens, "Rearranging the 'House of God'. A New Perspective on the Pastoral Epistles", in *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, hg. v. A. HOUTMAN u.a., AJEC 73 (Leiden / Boston: Brill 2008), 547-566.
- HERZER, Jens, „Was ist falsch an der „fälschlich so genannten Gnosis“? Zur Paulusrezeption des Ersten Timotheusbriefes im Kontext seiner Gegnerpolemik“, *EC* 5 (2014), 68-96.
- HOLTZ, Gottfried, *Die Pastoralbriefe*, ThHK 13 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965).
- JOHNSON, Luke Timothy, "2Timothy and the Polemic Against False Teachers: a Re-Examination", in DERS., *Contested Issues in Christian origins and the New Testament. Collected Essays*, NT.S 164 (Leiden / Boston: Brill 2013), 331-361.
- KAMLAH, Ehrhard, „Υποτάσσεισθαι in den neutestamentlichen »Haustafeln«“, in *Verborum Veritas*, FS G. STÄHLIN, hg. v. O. BÖCHER und K. HAACKER (Wuppertal: Rolf Brockhaus, 1970), 237-243.
- KARRER, Martin, „Das urchristliche Ältestenamt“, *NT* 32 (1990), 152-188.
- KARRIS, Robert J., "The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles", *JBL* 92 (1973), 549-564.
- KELLY, J.N.D., *The Pastoral Epistles*, BNTC (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1963).
- KNOCH, Otto, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, RNT (Regensburg: Pustet, 1990).
- KÜCHLER, Max, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, NTOA 1 (Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).

- KÜLLING, Heinz, *Mann und Frau, Eltern und Kinder als Bewohner ihres Hauses in den Pastoralbriefen* (Zürich: Theologischer Verlag, 2017).
- LABAHN, Michael, „Die multikausale Konstruktion neo-konservativer Frauenrollen durch den »Paulus der Pastoralbriefe«. Religionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Erinnerungen anhand von 1 Tim 2,9-3,1a“, in *Paulus und Paulusbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation*, hg. v. M. LANG, ABIG 31 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013), 277-318.
- LAFOSSE, Tokarek, *Age Matters: Age, Aging and Intergenerational Relationship in early Christian Communities, With a Focus on 1 Timothy 5*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 2011.
- LAMPE, Peter / LUZ, Ulrich, „Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft“, in *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, hg. v. J. BECKER u.a. (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1987), 185-216.
- LINDEMANN, Andreas, *Die Apostolischen Väter I. Die Clemensbriefe*, HNT 17 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991).
- LUZ, Ulrich, „Erwägungen zur Entstehung des »Frühkatholizismus«. Eine Skizze“, *ZNW* 65 (1974), 88-111.
- MACDONALD, Margaret Y., *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, MSSNTS 60 (Cambridge: University Press, 1988).
- MALHERBE, Abraham J., „How to Treat Old Women and Old Men: The Use of Philosophical Tradition and Scripture in 1 Timothy 5“, in *Scripture and Tradition. Essays on Early Judaism and Christianity*, FS C.R. HOLLADAY, hg. v. P. GRAY und G.R. O'DAY, NT.S 129 (Leiden / Boston: Brill, 2008), 263-290.
- MARSHALL, I. Howard, *The Pastoral Epistles*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1999).
- MEEKS, Wayne A., *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries* (New Haven, CT / London: Yale University Press, 1993).
- MEIER, John P., „Presbyteros in the Pastoral Epistles“, *CBQ* 35 (1973), 323-345.
- MERKEL, Helmut, *Die Pastoralbriefe*, NTD 9/1 (Göttingen / Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991).
- MERZ, Annette, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, NTOA 52 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004).
- METZGER, Wolfgang, „Die νεωτερικαὶ ἐπιθυμῖαι in 2.Tim. 2,22“, *ThZ* 33 (1977), 129-136.
- MUTSCHLER, Bernhard, *Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz*, WUNT 256 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).
- OBERLINNER, Lorenz, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief*, HThK XI/2 (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1994).
- PIETERSEN, Lloyd K., *The Polemic of the Pastorals. A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity*, JSNT.S 264 (London / New York: T&T Clark International, 2004), 3-26.

- POPA, Romeo, „Der Aufstieg der Geduld. Ethik als Problemlösung in Schriften der späteren christlichen Generationen (Hebr, Jak, Offb)“, *SNTU.A* 43 (2018), 151-185.
- PRATSCHER, Wilhelm, „Die Auseinandersetzung mit Gegnern in den Pastoralbriefen“, *SNTU.A* 33 (2008), 5-24.
- REINHOLD, Meyer, „The Generation Gap in Antiquity“, *PAPS* 114 (1970), 347-365.
- ROLOFF, Jürgen, *Der Erste Brief an Timotheus*, EKK XV (Neukirchen-Vluyn / Zürich: Neukirchener / Benziger, 1988).
- RUPPRECHT, Hans-Albert, „Die Sorge für die Älteren nach den Papyri“, in *The Care of the Elderly in the Ancient Near East*, hg. v. M. STOL und S.P. VLEEMING, SHCANE 14 (Boston u.a.: Brill, 1998), 223-237.
- SAND, Alexander, „Am Bewährten festhalten“. Zur Theologie der Pastoralbriefe“, in *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, hg. v. J. HAINZ (Paderborn u.a.: Schöningh, 1992), 351-396.
- SCHARBERT, Josef, „Das Alter und die alten in der Bibel“, *Saeculum* 30 (1979), 338-354.
- SCHELKLE, Karl Hermann, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, HThK XIII/2 (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1976).
- SCHENK-ZIEGLER, Alois, *Correctio fraterna im Neuen Testament. Die „brüderliche Zurechtweisung“ in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften*, FzB 84 (Würzburg: Echter, 1997).
- SCHMIDT, Karl Matthias, *Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe*, HBS 38 (Freiburg u.a.: Herder, 2003).
- SCHOEDEL, William R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar* (München: Chr. Kaiser, 1990).
- SCHOLER, David M., „1Timothy 2,9-15 and the Place of Women in the Church Ministry“, in *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*, hg. v. A.-J. LEVINE (London / New York: T&T Clark International, 2003), 98-121 .
- SCOTT, E.F., *The Pastoral Epistles*, MNTC (London: Hodder and Stoughton, 1957).
- SPICQ, P.C., *Les Épitres Pastorales*, EtB (Paris: Gabalda, 1947).
- THIESSEN, Werner, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, TANZ 12 (Tübingen / Basel: Francke Verlag, 1995).
- TOWNER, Philip H., *The Goal of Our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, JSNT.S 34 (Sheffield: Academic Press, 1989).
- TRUMMER, Peter, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, BET 8 (Frankfurt / Main: Peter Lang, 1978).
- VERNER, David C., *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*, SBL.DS 71 (Chico, CA: Scholars Press, 1983).
- VON GEMÜNDE, Petra, *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums*, NTOA 73 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).

- VON LIPS, Hermann, *Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen*, FRLANT 122 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).
- WAGENER, Ulrike, *Die Ordnung des »Hauses Gottes«. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, WUNT II/65 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994).
- WEGENAST, Klaus, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, WMANT 8 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1962).
- WEISER, Alfons, *Der Zweite Brief an Timotheus*, EKK XVI/1 (Neukirchen-Vluyn / Zürich: Neukirchener / Benziger, 2003).
- WEISER, Alfons, „Titus 2 als Gemeindeparänese“, in *Neues Testament und Ethik*, FS R. SCHNACKENBURG, hg. v. H. MERKLEIN (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1989), 397-414.
- WINTER, Bruce W., *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities* (Grand Rapid, MI / Cambridge: Eerdmans, 2003).
- WITHERINGTON III, Ben, *Women in the Early Churches*, MSSNTS 59 (Cambridge: University Press, 1988).
- WOLTER, Michael, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988).
- YOUNG, Frances, *The Theology of the Pastoral Letters*, New Testament Theology (Cambridge: University Press, 1994).
- ZAMFIR, Korinna, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, NTOA 103 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).
- ZELLER, Dieter, „Konsolidierung in der zweiten und dritten Generation“, in *Christentum I: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende*, hg. v. D. ZELLER, RM 28 (Stuttgart: Kohlhammer 2002), 124-222.

“WHOM ARE YOU SEEKING?” IN THE FOURTH GOSPEL

ALEXANDER R. DIMAS PELE ALU

Abstract. Of the four Gospels, the fourth Gospel uses the word “ζητέω” most often. The question “Whom are you seeking?” which is typical of the Evangelist, is addressed to various interlocutors: once to the two disciples of John the Baptist (Τί ζητεῖτε 1:38) and Mary Magdalene (τίνα ζητεῖς 20:15), and twice to the people who were going to arrest Jesus (Τίνα ζητεῖτε 18:4,7). The purpose of this research is to study a hypothesis: The seeking of Jesus by the two disciples in the call narrative (1:35-42) and Mary in the resurrection narrative (20:1-18) frame the failure of the Jews in the arrestation narrative (18:1-11).

Keywords: Seeking; the call narrative; resurrection; arrestation; the two disciples; Mary Magdalene; Judas; failure; the Jews.

Introduction

Of the four Gospels, the fourth Gospel uses the word “ζητέω” most often. The question “Whom are you seeking?” (Τί ζητεῖτε 1:38, Τίνα ζητεῖτε 18:4,7, τίνα ζητεῖς 20:15) is typical of the Evangelist.¹ Luke has a similar but different question because Jesus refers to himself as the object of the question (Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με, Luke 2:49). This question is repeated four times by Jesus throughout the fourth Gospel. This question is addressed to various interlocutors: once to the two disciples of John the Baptist (Andrew and the unknown disciple) and Mary Magdalene, and twice to the people who were going to arrest Jesus (the captors). The Evangelist uses the question “whom do you seek?” to mark the beginning of a new chapter in Jesus’ life: his public appearance, passion, and resurrection. The fact that this question becomes the first sentence of Jesus in the fourth Gospel (1:38), his passion (18:4,7), and after his resurrection (20:15), one can surmise that the Evangelist has a particular motive behind this question.

This paper will focus on the main conversations between Jesus and his interlocutors in the three narratives. Some questions that will be examined in this

¹ In this paper, John the Baptist will be called “the Baptist;” John the Evangelist, “the Evangelist;” the other disciple “the beloved disciple;” The Baptist’s disciples, “the two disciples/ the potential disciples;” Mary Magdalene, “Mary;” Those who come with Judas to arrest Jesus, “the captors;” And the Gospel of John, “the Fourth Gospel.”

paper are: what does Jesus' question mean? What is the motive of seeking Jesus? The purpose of this research is to study a hypothesis: The seeking of Jesus by the two disciples in the call narrative (1:35-42) and Mary in the resurrection narrative (20:1-18) frame the failure of the Jews in the arrestation narrative (18:1-11).² To achieve this purpose, I will divide the following discussion into three sections: Jesus' motive for asking the question, the motive of seeking Jesus, and the faith transformation of the disciples. In each section, besides some clues that help support my argumentations, I will also compare the three narratives in this order: the call narrative, the resurrection narrative, and the arrestation narrative.

Overview

The call narrative (1:25-42)

This passage begins with the Baptist's exclamation when he saw Jesus walking: "Behold the Lamb of God" (v. 36). Two disciples who previously were standing with the Baptist (v. 35) follow Jesus after hearing their teacher (v. 37).

Jesus (turned and saw them following) - (v. 38)

Jesus: "Whom are you seeking?" (v. 38)

The two disciples: "Rabbi, where are you staying?" (v. 38)

Jesus: "Come and you will see" (v. 39)

The two disciples (came and saw where he was staying) - (v. 39)

The two then live with Jesus (v. 39). The next day, after Andrew found Peter and said that they had found the Messiah, he brings Peter to Jesus (vv. 40-42). This narrative concludes with Jesus' words to Peter: "You are Simon, the son of John? You shall be called Cephas." (v. 42)

² The presence of a band of soldiers -την σπειραν- among the captors suggests that not only the Jews were responsible for Jesus' arrest, but "the world." In a broader context, this idea can be implemented. However, in the context of our discussion, this idea does not serve prominently, as Brown states. "the presence of the soldiers is not emphasized even as constituting the presence of Rome – it is only by deduction that we realize that Pilate and thus the Roman authority must have been consulted." Raymond Edward BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 1st ed., ABRL, (New York: Doubleday, 1994), 816.

The arrestation narrative (18:1-11)

This passage begins with the report “after Jesus spoke these words, he and his disciples went to a park across from the brook Kidron” (v. 1). Judas, who previously knew the place (v. 2), comes to the place with a band of soldiers and some officers from the chief priests and Pharisees carrying lanterns, torches, and weapons (v. 3).

Jesus (knowing all that would happen to him) - (v. 4)

Jesus: “Whom are you seeking?” (v. 4)

The persecutors: “Jesus of Nazareth.” (v. 5)

Jesus: “I AM.” (v. 5)

The persecutors (drew back and fell to the ground) - (v. 6)

Jesus: “Whom are you seeking?” (v. 7)

The persecutors: “Jesus of Nazareth.” (v. 7)

Jesus: “I told you that I AM. So, if you seek me, let these men go.” (v. 8)

After the Evangelist quoted one of Jesus’ sayings, “of those whom you gave me I have lost not one” (v. 9), Simon Peter cut off Malchus’ right ear (v. 10). This passage concludes with Jesus’ words to Simon Peter: “Put your sword into its sheath; shall I not drink the cup that the father has given me?” (v. 11)

The resurrection narrative (20:1-11)

This passage begins with a lengthy introduction concerning the discovery of the empty tomb. Briefly, it can be described as follows: Mary came to the tomb and saw the stone that had been taken away from the tomb (v. 1); Mary ran and said to Simon Peter and the disciple whom Jesus loved: “They have taken the Lord out of the tomb, and we do not know where they have laid him” (v. 2); the two disciples fled to the tomb (v. 4). Another disciple, who arrived first but did not enter the tomb, saw the linen cloths (vv. 4-5) and believed (v. 8). while Simon Peter, who came later and went into the tomb, saw the linen cloths (v. 6) and the face cloths which had been neatly folded (v. 7). This introduction ends with the Evangelist’s statement that they did not understand scripture (v. 9) and report that they returned to their homes.

The central scene begins with Mary crying outside the grave (v. 11). Then there was a brief conversation between the angels and Mary and shift to Jesus and Mary.

Mary (saw two angels in white) - (v. 12)

Two angels: “Woman, why are you weeping?” (v. 13)

Mary: “They have taken away my Lord, and I do not know where they have laid him.” (v. 13)

Mary (turned around and saw Jesus standing, but she did not know that it was Jesus) - (v. 14)

Jesus: “Woman, why are you weeping? Whom are you seeking?” (v. 15)

Mary (supposing him to be the gardener): “Sir, if you have carried him away, tell me where you have laid him, and I will take him away.” (v. 15)

Jesus: “Mary.” (v. 16)

Mary: “Rabboni.” (v. 16)

Jesus: “Do not cling to me, for I have not yet ascended to the Father; but go to my brothers and say to them, ‘I am ascending to my father and your father, to my God and your God.’” (v. 17)

This passage closes with Mary's proclamation to the disciples: “I have seen the Lord” (v. 18).

I. Jesus’ motive for asking the question

	The call narrative	The resurrection narrative	The arrestation narrative
Jesus’ motives	Jesus’ initiative to disclose himself to the potential disciples.	Jesus’ initiative to reveal himself to Mary.	Jesus’ control over his arrestation.
Clue I: Jesus’ gesture	Jesus turned and saw.	Mary turned and saw, then Jesus called her name.	Jesus knowing, came forward and said.
Clue II: The character’s position	Jesus and the two disciples were standing.	Jesus and Mary were standing.	Jesus was standing, but the captors drew back and fell to the ground.
Clue III: The two-times pattern	Twice the Baptist proclaims, “Behold the Lamb of God.”	Twice the question “why are you weeping?” are asked (by the two angels and Jesus).	Twice Jesus asks, “whom are you seeking?”

Jesus’ motive for asking the same question to the varied interlocutors was undoubtedly different. In the call narrative, he acted as the initiator when asked two potential disciples, “whom are you seeking?” This question became the starting point for the two potential disciples to become his disciples. Furthermore, in the resurrection narrative, he also acted as the initiator when he revealed himself to Mary. In the arrestation narrative, through his question to the captor, the Evangelist does not only depict Jesus as the initiator but, more profoundly, Jesus as the controller of his arrestation.

Three indicators explain this dynamic, which are Jesus’ gesture, the figures’ position, and the two-times pattern. Jesus showed different gestures when speaking with the interlocutors (the potential disciples, Mary, and the captors). In the call narrative, Jesus “turned and saw” a moment before asking the two potential

disciples. In the resurrection narrative, even though Mary is the one who “turned and saw,” it is Jesus who starts the conversation. Meanwhile, in the arrestation narrative, Jesus came forward to the captors because he already knows what will happen to him.

The position of Jesus and his interlocutors when having a conversation is also different. In all three narratives, Jesus was standing when he began to ask the question. The two disciples and Mary were standing as well. In contrast, the captors “drew back and fell to the ground,” responding to Jesus’ words, “I AM.” The captors’ position is in great contrast both with Jesus and his interlocutors (the potential disciples and Mary).

“The two-times pattern” describes statements that are repeated twice in each narrative. In the call narrative, the Baptist repeats the same exclamation when he sees Jesus “behold the lamb of God.” the question in the resurrection narrative, “woman, why are you weeping?” is also asked twice, by two angels and Jesus. This two-times pattern culminates in the arrestation narrative, where it is Jesus Himself who repeats “whom are you seeking?” twice. The answer “Jesus of Nazareth” is also given twice by the captors.

Comment on Jesus’ motive of asking the question

The theme of following Jesus is undeniable in both the call narrative (vv. 37, 38, 40, 43) and throughout the Fourth Gospel (8:22; 10:4,27; 12:26; 13:36; 21:19,22). In the context of the call narrative, Jesus’ question to the two potential disciples shows his initiative to offer answers to their hopes and questions.³ Ramsey Michaels proposes to understand Jesus’ initiative (1:51) as self-disclosure. This question marked Jesus’ disclosure to his potential disciples, starting with the Baptist’s former disciples, followed by the other disciples’ call (Peter, Philip, Nathanael). Jesus’ disclosure to his disciples will culminate in the event when Jesus transforms water into wine. The Evangelist’s testimony that Jesus “manifested his glory, and his disciples believed in him” (2:11) is the zenith of the call narrative.⁴

If in the call narrative Jesus is the one who “was turning and seeing” -στραφεις και θεασαμενος-, in the resurrection narrative, Mary makes the similar gesture, “she turned and sees” -εστραφη και θεωρει-. This gesture is the culmination of her search for Jesus. Three times Mary saw the resurrection signs:

³ F. J. MOLONEY, *Belief in the Word: Reading John 1-4*, (Minneapolis: Fortress, 1993), 67. Although the fourth Gospel’s call narrative is different in many ways from the Synoptics (In the Synoptic -Matt 4:18-22; Mark 1:16-20; Luke 5:1-11-, Peter, Andrew, John and James were fishing in the shore of the sea of Galilea), the four gospels agree that Jesus is the initiator of the disciples’ commission.

⁴ J. Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*, NICNT, (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 119.

an empty tomb, the two angels, and Jesus, whom she thought was a gardener. Mary “turned and saw” right before witnessing the third sign, not long before realizing that it was Jesus who called her. In contrast with the unnamed disciple who “saw and believed” (20:8), Mary “sees” but not believed (v. 14). In the resurrection narrative, the word “see” occurs several times in three variants: “she/he sees” -βλέπει- (vv. 1,5), “he/she sees/observes” -θεωρεῖ- (vv. 6,12,14), and “he saw/perceived” -εἶδεν- (v. 8). Same with Mary who “sees” -βλέπει- the stone had been taken from the tomb, the beloved disciple also “sees” -βλέπει- the wrapping (v. 5). Peter “sees/observes” -θεωρεῖ- the linen cloths (v. 6) and Mary does the same twice: she “sees/observes” -θεωρεῖ- the angel (v. 12) and Jesus as a gardener (v. 14). On the one hand, Mary acts Peter, whose θεωρεῖ without faith; on the other hand, the beloved disciple “perceived and came to faith” -εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν- (v. 8).⁵

Although the Evangelist described Mary’s gesture is similar with Jesus in the call narrative, the initiative remains from Jesus because Mary became aware of Jesus’ presence when he called her name.⁶ Jesus’ call by mentioning Mary’s name is like the breaking of a spell.⁷ Mary, who suddenly knew Jesus’ identity, proved Jesus’ previous promise true “his sheep hear his voice as he calls by name those who belong to him” (10:3) and “I know my own, and my own know me” (10:14). According to Michaels, this calling by the name indicates that Mary can also be listed as one of Jesus’ disciples.⁸ This event also shows that Jesus took the initiative to reveal himself to Mary, just like the call narrative.

⁵ For Brown, εἶδεν is used “where sight is accompanied by faith.” BROWN, *The Death of the Messiah*, 986. Cf. Reimund BIERINGER, “‘They have taken away my Lord’ Text-Immanent Repetitions and Variations in John 20:1-18,” in *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*, eds. Gilbert VAN BELLE, Michael LABAHN, and P. MARITZ, BETL 223, Leuven: Peeters (2009), 609-630, here 617-618.

⁶ What happened to Mary is the opposite of Lazarus’ rising narrative. Jesus called Lazarus, who was dead from outside the tomb. As a result, Lazarus rose from the dead and moved toward Jesus. Meanwhile, in the resurrection narrative, the resurrected Jesus called Mary from the grave. As a result, Mary rose from her death of faith and moved toward Jesus to touch him. Cf. MICHAELS, *The Gospel of John*, 999.

⁷ Paul DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, (Atlanta: John Knox Press, 1985), 105. MICHAELS, *The Gospel of John*, 999.

⁸ Further, Michaels states “Jesus later told to his male disciples, ‘You call me teacher and Lord, and you say well, for I am’ (13:13), and there is every evidence that his female disciples spoke to him in the same way. At Bethany, Martha ‘summoned Mary her sister, and told her privately, The teacher is here, and is summoning you’ (11:28). Mary Magdalene, like Mary of Bethany, and like the sheep in 1-3, has also been ‘summoned’ (although the word is not used), and she responds accordingly.” MICHAELS, *The Gospel of John*, 1000. Corresponding with Michaels, Brook states “In this gospel (John), she is single-handedly responsible for sharing the resurrection news with the others, a role that later earns her the title, *apostola apostolorum* (“apostle of the apostles”).”

In the arrestation narrative, Jesus does not only take the initiative, but more than that, he takes control of the situation. Moloney states, “Jesus is not betrayed, led out, or questioned. He knows, comes forward, and initiated the encounter.”⁹ The Evangelist describes Jesus’s control through the positioning of the characters in the three narratives. When asking the question “whom are you seeking?” to the Baptist’s former disciples, Jesus stopped from walking, as the two disciples did. At that time, the two disciples were behind Jesus, as it is said Jesus turned and saw them following him. In the resurrection narrative, Jesus and Mary were also standing. Although it does not say whether Jesus was standing behind or in front of Mary, her gesture in v. 14 (she turned) gives the impression that Jesus was standing behind her.

The captors’ position in the arrestation narrative was in contrast to the two narratives. While Jesus was in the garden together with his disciples, he saw the captors coming (which means that no one “turned and saw”). Jesus was not standing passively, but he came forward to meet them (supposing that he was standing). Until this point, the position of both Jesus and the captors are equal (even Judas was also standing with them -v. 5-).¹⁰ However, it did not last long because after Jesus said “I AM” -Εγώ εἰμι-, they drew back and fell to the ground. While in the Synoptics, Jesus is the one who prostrates in the dust of Gethsemane, here, the captors fell on the ground while Jesus was standing.¹¹ Their position was significantly inversely proportional to Jesus’ and in contrast with the two potential disciples’ and Mary’s. While the two disciples and Mary moved toward Jesus, the captors drew back. Even their falling emphasizes this contrast more.

The reason for the captors’ fall has something to do with Jesus’ affirmation for their answers. By saying “I AM,” he declared himself to be “the incarnate Logos of God.”¹² Some scholars suggest that the captors’ reaction reinforces this meaning because theologically, their falling to the ground is an expression of their powerlessness before the power of God (cf. Psa. 27:2; 56:9; Dan 2:46; 8:18; Rev

Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority*, HTS 51 (Cambridge, Mass: Harvard Divinity School, 2003), 60.

⁹ F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, SP 4, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), 485.

¹⁰ In the synoptic, Judas takes a direct action to arrest Jesus (Matt 26:47-50; Mark 14:43-46; cf. Luke 22:47-48). In contrast, in the Fourth Gospel, Judas only presents passively among the captors. Gail R. O’DAY, *The Gospel of John*, NIB 9, (Nashville: Abingdon, 1995), 493-865, here 802.

¹¹ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 109.

¹² Charles H. TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Reading the New Testament Series, (New York: Crossroad, 1992), 233-4.

1:17).¹³ Differently than these scholars, Heil argues that their gesture of drawing back and falling is an expression of their unbelief.¹⁴

If one translates 18:3 literally, the number of Jesus' captors seems exaggerated and is historically improbable.¹⁵ However, one can surmise that the Evangelist has a motive behind why he included the information in this narrative. A great number of the captors who are falling before Jesus might create a very dramatic picture.¹⁶ Duke sees this depiction as an "ironic testimony to the enemy's fear of Jesus."¹⁷ Even later in this narrative, Jesus still gave orders to them to let his disciples go. These facts prove that their goal of arresting Jesus was unsuccessful because Jesus was the one doing their job. Duke states, "the scene is, therefore, a comic enactment of the impotence of 'the ruler of this world to take the life of Jesus (14:30; 10:18). When an army of the ruler's minions comes hoping to seize Jesus, he must do their work for them and conduct his own arrest."¹⁸ Several times the Jews tried to arrest Jesus before, but they were unsuccessful (7:30,44; 8:20,59; 10:39; 12:36; compare Luke 4:29-30). Even the chief priests and Pharisees sent the temple officers earlier in 7:32. They returned empty-handed, saying, "No one ever spoke like this man" (7:46). The captors' powerlessness confirms that Jesus took control of his arrestation.¹⁹

Apart from that, another form indicating that Jesus was in control of his arrestation is related to the betrayal of Judas, his former disciple. There are six times previously the Evangelist identified Judas as the one giving Jesus over (6:64,71; 12:4; 13:2,11,21). Now, it is the time for Judas to fulfil his intention to

¹³ O'DAY, *The Gospel of John*, 802; BROWN, *The Death of the Messiah*, 261, 818; F. J. MOLONEY, *Glory not Dishonor: Reading John 13-21*, (Minneapolis: Fortress, 1998),130; Rudolf K. BULTMANN, *The Gospel of John: A Commentary* (Oxford: Blackwell, 1971), 639-40.

¹⁴ John Paul HEIL, *Blood and Water: The Death and Resurrection of Jesus in John 18-21*, CBQMS 27, (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1995), 22.

¹⁵ Many scholars argue that this is not historically probable. See BULTMANN, *The Gospel of John*, 637-8; Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, HThKNT, (New York: Herder and Herder, 1968), 93; BROWN, *The Death of the Messiah*, 246-252, MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 130.

¹⁶ Compare with transforming more than 100 gallons of water to be wine (ch. 2), feeding 5000 people (ch. 6), having a whole pint perfume pours on his feet (ch. 12), being embalmed with seventy-five pounds of spices (ch. 19), bringing 153 large fish (ch. 21). MICHAELS, *The Gospel of John*, 887.

¹⁷ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 109. Instead comic, I more chose term ironic to describe this situation.

¹⁸ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 109-110.

¹⁹ „Jesus ist der Herr der Situation.“ Anton DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium; eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh. 18, 1-19, 30*, SUNT 30, (München: Kösel-Verlag, 1972), 40; cf. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 80.

betray Jesus. According to Brown, “Jesus had given Judas permission to leave the last supper to betray him (13:27); now he will permit Judas and his forces to arrest him. For John, the passion is not an inevitable fate that overtakes Jesus; he is the master of his own fate.”²⁰

It is also necessary to take into account the two-times pattern in these three narratives. Twice the Baptist said, “Behold the Lamb of God” before the two disciples left him and follow Jesus. For Barrett, this repetition serves “in order to furnish a motif for the action of the two disciples.”²¹ At this point, the Baptist functions as a (human) messenger. In the resurrection narrative, the question “why are you weeping?” was asked the first time by the two angels (heaven messengers) and repeated by Jesus. This pattern will culminate in the arrestation narrative because Jesus himself raised the main question, “whom are you seeking?” twice.

II. The motive of seeking Jesus

	The call narrative	The resurrection narrative	The arrestation narrative
The motives	Positive: seeking a new teacher.	Positive: seeking Jesus’ corpse	Negative: seeking a criminal
Clue I: response to Jesus’ question	The two disciples: “Where are you staying?”	Mary: “... where you have laid him, and I will take him away?”	The captors: “Jesus of Nazareth.”
Clue II: physical contact	The two disciples stay with Jesus: No physical contact.	Mary has desire to touch Jesus.	The captors seized Jesus and bound him (v. 12)
Clue III: time setting	At four in the afternoon-The tenth hour.	Early in the morning while it was still dark.	At night and they brought lanterns, torches and weapons.

The motives for seeking Jesus by the characters in each narrative differ from one another. While the motive of the two potential disciples is to be Jesus’ disciples, Mary’s motive is to seek the missing body of Jesus. Although these are slightly different, both motives have positive nuances. In contrast, the motive of seeking Jesus in the third narrative is negative because the captors were seeking Jesus to arrest him.

Three indicators explain this dynamic: their responses to Jesus’ question, the physical contact with Jesus, and the time settings. There are variant responses to Jesus’ question, “whom are you seeking?” The two potential disciples’ answer, “Rabbi, where are you staying?” has a similar nuance with Mary’s “Sir, if you have

²⁰ Six times BROWN, *The Death of the Messiah*, 818.

²¹ C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2nd ed., (Philadelphia: Westminster, 1978), 180.

carried him away, tell me where you have laid him, and I will take him away.” Both were seeking the place of Jesus. In the arrestation narrative, the captors did not have the same interest with the two disciples and Mary in seeking Jesus. They looked for Jesus not to follow him, but to arrest him. Therefore, they address Jesus’ name and origin in order to respond to his question.

Physical contact is also expressed variously. The tendency of touching Jesus was not demonstrated by the two potential disciples, although the Evangelist reports that they were staying with him. Mary shows the tendency to touch Jesus when she recognized his presence. The climax of this tendency is when the captors arrest Jesus (20:19), there was unpleasant physical contact.

The time setting also plays a role in showing the motive of seeking Jesus. Of these three narratives, two events happened at a time of darkness: Mary went to the tomb in the early morning, and the captors went to the garden late at night. The thing that distinguishes the two narratives is a report that the captors came to the garden with lanterns and torches (and weapons) carried by the captors, but Mary did not carry anything.

Comment on the motive of seeking Jesus

In the call narrative, the motive for the Baptist’s disciples following Jesus is to become his disciples. The Baptist’s exclamation “behold the lamb of God” apparently served as a guide and command to his disciples to follow Jesus. Because of this exclamation, they left the Baptist, then followed Jesus. This exclamation becomes the sign by which the Baptist handed over his disciples to Jesus.²² The report of the Evangelist that Jesus was walking away from the Baptist (v. 36) supports the Baptist’s intention because when the two disciples followed Jesus, it also meant that they were walking away from the Baptist.²³ Besides that, their answers to Jesus’ questions expressed their desire to become Jesus’ disciples. However, there is a negative side to the two disciples’ answer. Their answer, “Rabbi” to reply to Jesus’ question, shows that both disciples failed to apprehend the Baptist’s message, who introduced Jesus as the lamb of God (v. 36).²⁴ For them, Jesus is only a teacher, and they want to attend his class.²⁵ Although they failed, their failure becomes a part of their process of becoming Jesus’ disciples.

²² TALBERT, *Reading John*, 82.

²³ MOLONEY, *Belief in the Word*, 67.

²⁴ Cf. Ruben ZIMMERMANN, “Jesus – the Lamb of God (John 1:29 and 1:36): Metaphorical Christology in the Fourth Gospel,” in *The Opening of John’s Narrative (John 1:19-2:22), Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, eds. R. Alan CULPEPPER and Jörg FREY, Tübingen: Mohr Siebeck, (2017), 79-98, here 95-6.

²⁵ MOLONEY, *Belief in the Word*, 68; MOLONEY, *The Gospel of John*, 54.

The question “where are you staying?” more supports the two disciples’ intention to follow Jesus. Concerning this question, Moloney, states “it is often read in a symbolic way, but it is the logical question that follows on the recognition of a newly found teacher. Rabbis do not wander. They have living quarters where they sit and teach and gather students.”²⁶ It is not clear whether they previously lived with the Baptist or not. One thing for sure is they knew where the Baptist was, in the wilderness across the Jordan River. Based on this, one can also surmise that the two disciples at least wanted to know where Jesus was. The Evangelist confirms that their expectation is more than to know where Jesus usually is because they stayed with Jesus all that day. In this passage, the word “staying” -μένειν- occurs three times in verses 38-39. In general, μένειν can mean “to Lodge” (Mark 6:10; Luke 19:5). In this context, Brown proposes that the term has a theological tone.²⁷ Besides, by answering Jesus, “where do you live?” they are not shying away from Jesus’ question, but they tell him what they are looking for from him. Their question is not only based on curiosity, but rather as the potential disciples who are looking for a new teacher, because many times the Evangelist portrayed Jesus who “stayed” -μένειν- (2:12; 4:40; 10:40; 11:6,54), or “spent time” (διέτριβεν, 3:22), or “sat” -ἐκάθητο- (6:3), or “gathered together” -συνήχθη,- (18:2) with the disciples or potential disciples.²⁸

In response to the two disciples’ questions, Jesus said, “Come and you will see.” Philip will later raise this invitation in response to Nathanael’s question, “Can anything good come out of Nazareth?” In the context of the conversation between Jesus and the two disciples, this invitation is Jesus’ response to the curiosity of the new disciples, as Duke states, “In the fourth gospel one can rightly ‘search and see’ in the scriptures only when one will ‘come and see’ Jesus (cf. 1:39, 47).”²⁹ In these two texts, by answering “come and you will see,” the fourth Gospel does not try to hide the origin of Jesus. This invitation is implicit in all the ensuing silences of this beckoning gospel.³⁰ These facts reinforce their motive for seeking Jesus, namely, to become his disciples.

In the resurrection narrative, Mary’s initial motive of seeking Jesus is to seek his corpse. When Jesus asks Mary, “Whom are you seeking?” Mary replies, “Sir, if you have carried him away, tell me where you have laid him, and I will take him away” (v. 15). Even though Mary’s reply implies that Mary’s motive was to seek God’s body, one should be open to the possibility that Mary does not look for the

²⁶ MOLONEY, *Belief in the Word*, 68.

²⁷ BROWN, *The Death of the Messiah*, 75.

²⁸ MICHAELS, *The Gospel of John*, 120-1.

²⁹ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 68.

³⁰ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 55.

corpse but the living person. According to Ramsey, regardless of whether she realizes it or not, “Mary is looking for a living person, not a dead body, as she has already intimated in speaking of ‘the Lord’ (v. 2) and ‘my lord’ (v. 13).”³¹ This is reinforced by Mary’s next answer (v. 15b), which always uses “him” instead of “it.”

Mary’s statement, “Where did you put God? I will take him away,” is the culmination of her two similar statements earlier. Three times Mary saw the signs of Jesus’ resurrection: the stone that had been taken, the appearance of the two angels, and Jesus’ revelation, whom she thought to be a gardener. Her announcement to Peter and the beloved disciple, and her answers to the angel and Jesus, hints that Mary is not taking into account the possibility that the Lord has risen. Moreover, her answer to Jesus, who she thought was a gardener, shows irony. Moloney states, “The readers sense the irony as the one whom she seeks asks her whom she is seeking, but her lack of faith is intensified as she mistakenly identifies Jesus as the gardener.”³²

In the call narrative, the two disciples respond to Jesus’ invitation to “come and you will see” by staying with Him. There is no physical contact reported by the Evangelist. On the other hand, in the resurrection narrative, the Evangelist gives the impression that there is a desire from Mary to touch Jesus. Jesus said, “Do not cling to me, for I have not yet ascended to the father” (v. 17). Jesus’ statement does not imply that Mary has embraced Jesus, but only that he has perceived her intention to do so.³³ According to Moloney, this commandment “Instruct her that she must desist from her attempt to reestablish the relationship she once had with him.”³⁴

The reason that Jesus gave was that he had not yet met the Father, “I am ascending to my Father...” (v. 17). There are several times the Evangelist mentions that Jesus would go to the Father (ὑπάγω at 7:33; 16:5,10; πορεύομαι at 14:12,28; 16:28). However, the word that is used here is *Ἀναβαίω* (20:17).³⁵ This word supports the idea that Jesus has “not yet” -οὔπω- fulfilled his promise to the disciples (14:12,28; 16:10,28) because he has to return to his Father first.³⁶ From this understanding, one can see that Mary’s desire to touch Jesus was actually a

³¹ MICHAELS, *The Gospel of John*, 998.

³² MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 165.

³³ O’DAY, *The Gospel of John*, 842.

³⁴ MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 166.

³⁵ BROWN, *The Death of the Messiah*, 994.

³⁶ MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 167.

form of respecting Jesus.³⁷ This prohibition is strictly preliminary to the main thing Jesus wants to say to Mary, namely the proclamation mission to the other disciples.

In the arrestation narrative, the captors' motive of seeking Jesus is to arrest and kill him. If in the two other narratives Jesus is approached by two potential disciples and a female disciple of Jesus (Mary), in the arrestation narrative, Jesus is approached by Judas, his former disciple. At this point, Judas is not only not interested in becoming a disciple of Jesus but in becoming the one who tries to arrest him. Judas was no longer with the group of at disciples but with the entourage of the Jew. Previously there were many verses that indicated that people were looking to kill Jesus, but they were unsuccessful.³⁸ The incident in the garden became the culmination of their efforts to find Jesus to kill him. The question “whom are you seeking?” in the events in the garden became the zenith of the Jews' efforts to seek Jesus to kill him. The contrast between Judas' role in the arrestation narrative with the disciples in the other narrative that is Judas becomes the counter figure of the two disciples and Mary. Judas fail to be Jesus' disciple.³⁹

In the call narrative, the time setting when Jesus meets the two disciples is at four in the afternoon, that is, the tenth hour. In the resurrection narrative, Mary went to the tomb alone early in the morning while it was still dark.⁴⁰ “Darkness” in this narrative can be interpreted in two ways: literally and symbolically. Literally, it was still early in the morning; and symbolically, Duke states “for the moment (while it was dark), Mary is in the night of unrelenting grief, and she knows it. The symbol fits the facts and her feelings, however briefly.”⁴¹ This darkness is not only for Mary, but for Peter and the other disciple as well. Moloney states, “the *stand*

³⁷ Mary's motive is very different from Thomas, who is allowed to touch Jesus. Michaels states, “Mary and Thomas situations are not comparable, because of different motives: Mary as an act of devotion or worship, Thomas - for verification (v. 25).” MICHAELS, *The Gospel of John*, 1003.

³⁸ In the synoptic gospels, the description that people were seeking Jesus to arrest or destroy him is in the passages close to Jesus' passion narrative (Matt 21:46; Mark 11:18; Luke 19:47). But the fourth Gospel states that since chapter 5, the Jews (Ἰουδαῖοι) had started looking for Jesus to kill him (5:18). This Jewish effort will be emphasized several times by the Evangelist on many occasions (7:1,11,20,25,30; 8:37,40; 10:39; 11:6). Cf. John DENNIS, “Seeking Jesus: Observation on John's Vocabulary of Death,” In *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*, eds. Gilbert VAN BELLE, Michael LABAHN, and P. MARITZ, BETL 223, Leuven: Peeters (2009), 157-170, here 161-166.

³⁹ MICHAELS, *The Gospel of John*, 885. Brown states, “Those disciples had followed him looking for life; Judas' party has come looking for Jesus' death.” BROWN, *The Death of the Messiah*, 818.

⁴⁰ Differing with the Synoptic, the Evangelist does not report the reason why Mary went to the tomb. However, the custom to mourn at the grave that is mentioned in 11:31 implies that Mary has the same intention when she came to visit Jesus' tomb. BROWN, *The Death of the Messiah*, 981.

⁴¹ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 107.

still in vv. 1-2 is one discussion and no faith, as the group of Mary, Simon Peter, and the other disciple stand still in the darkness.”⁴² The situation of darkness in the resurrection narrative is in stark contrast to the arrestation narrative. Despite leaving for the garden (grave) early in the morning, Mary is not depicted as carrying anything, while the captors came to the Garden of Olives with a lantern and torch.

The venue for the arrestation event is in the garden at night. It is not clear why Jesus chooses “the garden” as a place for spending nights (Mark 16:32 and Matt 26:36: Gethsemane, in Luke it is just “the place”).⁴³ According to Moloney, the Jews symbolize “the world” which came to seek out “the light of the world” by artificial light.⁴⁴ This is an irony because they cannot see the light of the world (cf. 3:19; 8:12; 9:5).⁴⁵

The symbol of the darkness of the night in the garden parallels the night when Judas left Jesus to deliver him up. The Evangelist’s emphasis in 13:30 that it was night was a theological symbol such as “Judas went over to the realm of darkness (1:5; 3:20; 12:35,46).”⁴⁶ Duke also agrees with Moloney with the statement “night stands in incongruous contrast with the sacred meal just shared, the morsel from the hand of Jesus, the positive expectation of the disciples, and the sobering fact that Judas’ journey into darkness is launched from the very presence of the light of the world... Judas is chosen by the light, lives with the light, yet in that brilliance can be possessed of Satan and ‘immediately’ be plunged into night.”⁴⁷ This situation, which is in complete contrast to the resurrection narrative, clearly shows “John’s constant play with light and darkness provides some instances of ironic imagery.”⁴⁸

⁴² MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 159.

⁴³ Brown suggested it because it had something to do with the Passover celebration that would take place. Towards the Passover celebration, many pilgrims come from various places to the city of Jerusalem. Because Jerusalem was too small to accommodate all pilgrims, the district was expanded to a Bethphage on the hill of olives. BROWN, *The Death of the Messiah*, 806. The lantern and torches that they brought strengthen the description that it was dark.

⁴⁴ MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 130.

⁴⁵ BROWN, *The Death of the Messiah*, 250.

⁴⁶ BROWN, *The Death of the Messiah*, 250; cf. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 79.

⁴⁷ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 108.

⁴⁸ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 7-8.

III. The faith transformation of the disciples

	The call narrative	The resurrection narrative	The arrestation narrative
Transformation	Positive	Positive	Negative
Clue I: Jesus' titles	From Rabbi to Messiah. Andrew said, “We have found Messiah” (1:41)	From Rabboni to The Lord Mary said, “I have seen the Lord” (20:20)	Jesus of Nazareth (stagnant)
Clue II: discipleship	From the potential disciples to disciples	From the disciples to brothers	Disciple to enemy
Clue III: role play	From the witness, to messenger, to apostle	From the witness to messenger	From the witness to betrayer

This table shows the transformations shown by the characters in the three narrations after dialogue with Jesus. While the two disciples (especially Andrew) and Mary showed a positive transformation, Judas (and the captors) actually showed a transformation in the opposite direction. The three clues were a sign of their faith transformation.

Comment on the disciples' transformation

In the call narrative, there is a positive faith transformation. One of the clues of the transformation is the knowledge of the two disciples about Jesus. In the beginning, based on the Baptist's proclamation to Jesus, the two potential disciples know Jesus as the Lamb of God. On this basis, one can presume that the basic knowledge of the two potential disciples prior to talking to Jesus was Jesus as the lamb of God. When Jesus asks the question “whom are you seeking,” the two potential disciples greet him as a respected teacher, “Rabbi.” Παῖσι literally means “my great one/Lord/master.” The Evangelist's translation of the word as “teacher” is not a literal translation but is in accordance with the use of the word in the time of Jesus.⁴⁹ Although the two disciples seem to have failed to grasp the Baptist's message introducing Jesus as the Lamb of God, their knowledge of Jesus as a teacher cannot be interpreted as superficial because their answer reflects their longing to be disciples. Moreover, in the following passages, the Evangelist himself introduces Jesus as a teacher (1:49; 3:2) who learns from his father (8:28). Duke emphasizes the role of Jesus as a teacher by stating “He (Jesus) has been with God from the beginning. He is therefore more than learned, and even more than teacher. He is according to John the subject, the very substance and end of all true learning.”⁵⁰ Furthermore, by responding to Jesus' invitation to “come and see” by

⁴⁹ BROWN, *The Death of the Messiah*, 74.

⁵⁰ DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 72.

staying with Jesus, the two potential disciples changed their status, becoming disciples of Jesus. At this stage, the two disciples began to be witnesses to the life of Jesus.

Their transformation did not stop there. The next day Andrew will be a messenger who bring news about Jesus to his brother Peter. He testified to Peter, “we have found the Messiah.”⁵¹ According to the Evangelist’s theology, when they stay with Jesus, they get a deep insight into who Jesus is.⁵² Ramsey also suggested a similar opinion. For him, Andrew’s proclamation “shows no awareness of this dimension of the Messiah’s work, yet later, when Simon Peter’s turn comes to speak for himself, he confesses Jesus as the Holy One of God.”⁵³ Andrew’s task ends with the statement that he brought Peter to Jesus (v. 42). At this stage, Brown inserts that Andrew has acted not only as a witness but also as an apostle who brings others to Jesus.⁵⁴

In the resurrection narrative, Mary shows a positive transformation of faith as well as the two disciples in the call narrative. Mary’s basic knowledge about Jesus at that time is that Jesus died on the cross as she, with the disciple who was loved by Jesus, Jesus’ mother, and other women, witnesses Jesus’ death. Therefore, for Mary, from the crucifixion until Jesus reveals himself to her, Jesus is dead. That is why the motive of seeking Jesus is finding Jesus’ corpse. Mary uses the term τὸν κῶπιον to honor the body of the person she has been following (vv. 2,13,15). Mary, who is crying in front of the tomb, is asked by the two Angels and Jesus, but she failed to recognize them. The fact that she spoke to Jesus and about him, without realizing his identity, portrays Mary just as the blind man from birth whom Jesus healed who failed to recognize Jesus who healed him (v. 9:36,38).⁵⁵ Gail also adds that Mary is like the Samaritan woman at the well who “is ignorant of who is

⁵¹ Messiah is the transliteration of Aramaic.

⁵² BROWN, *The Death of the Messiah*, 79.

⁵³ MICHAELS, *The Gospel of John*, 123. Mark put Peter’s confession about Jesus’ messianic title in the middle of his Gospel (Mark 8:29). In contrast to Mark, the Evangelist introduces Jesus as the Messiah from the very beginning. According to Brown, the reason for this difference is that the Evangelist “has used the occasion of the call of the disciples to summarize discipleship in its whole development.” BROWN, *The Death of the Messiah*, 78. Apart from that, what is different from the character speaking (Andrew vs Peter) is, on the one hand, Jesus’ responses to Peter’s confession; on the other hand, Jesus does not react to Andrew’s proclamation.

⁵⁴ BROWN, *The Death of the Messiah*, 79; cf. Johannes BEUTLER, “Die Berufung Des Andreas Und Des Philippus Nach Dem Johannesevangelium (Joh 1.35–46),” *NTS* 65 (2019), 461–76, here 466–7. Andrew’s actions will be followed by the story of the other disciple’s summons and will climax at 2:11 when Jesus reveals his glory, and the disciples believe in him.

⁵⁵ MICHAELS, *The Gospel of John*, 999. Cf. MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 164.

speaking to her,” so that she does not understand the implication of her own question (cf. 4:10).⁵⁶

The mention of τὸν κύριον in Mary’s words to Peter and the other disciples (v. 2), to the two angels (v.13), and to Jesus (v.15) will culminate when she recognizes Jesus after he calls her name. Mary answered: Rabboni "teacher" (v.17). Even though Ῥαββουνεί is in Aramaic, its function is same with Ῥαββεί in 1:38. According to Moloney, by saying this, Mary made “a partial confession of faith.”⁵⁷ Her faith reached its fullness when she delivered the resurrection news to the disciples “I have seen the lord” τὸν κύριον.⁵⁸ Mary, who previously was unable to understand the words of the two angels - δύο ἀγγέλους- (vv. 12-13), now takes over the role of the two angels when announcing - ἀγγέλουσα- God’s words to the disciples.⁵⁹ She has been moved from a partial confession of faith into perfect belief.⁶⁰ Mary’s task in bringing Jesus’ message to the disciples can be seen as an effort to gather the disciples back together after Jesus let them go when he was arrested.

The transformation of Mary’s faith can also be seen from the change in her status from being a female disciple to be a sister of Jesus. Although Jesus did not directly make this statement, one can surmise that the changing status of Mary to be Jesus’ sister can be inferred from Jesus’ command. Jesus gave orders to Mary “go to my brothers and say to them, ‘I am ascending to my father and your father, to my God and your God.’” According to Schneider, the plural of brother - ἀδελφούς- means siblings (of both sexes), whom Mary understands to mean the “disciples” (18).⁶¹ Regardless of whether Mary is included in the category of τοὺς ἀδελφούς μου or not, there is a transformation when Jesus gave his mother to a beloved disciple and vice versa. This incident signifies the change of the status of disciples: from disciples to brothers.⁶² Gail asserts, “[Jesus’] ascension is the

⁵⁶ O’DAY, *The Gospel of John*, 842.

⁵⁷ MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 166.

⁵⁸ MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 168. Further, Duke argues “There is a steady ascendancy of *kurios* in chapter 20 (vvs. 2, 13, 15, 18, 20, 25) until finally in verse 28, Thomas takes it to its zenith.” DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 184.

⁵⁹ MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 168.

⁶⁰ Cf. the faith transformation of the beloved disciple. “the model of Johannine discipleship has moved from no faith (vv. 1-2) through partial faith (vv. 4-5) into the fullness of resurrection faith by seeing that God had overcome Jesus’ death (vv. 7-8).” MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 162.

⁶¹ S. M. SCHNEIDERS, “Women in the Fourth Gospel,” in *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspective*, Ed. Mark W.G. STIBBE, Brill: Leiden, (1993), 123-143, here 140.

⁶² M. L. COLOE, *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MI: Liturgical Press, 2001), 187-88; BROWN, *The Death of the Messiah*, 1021. Jesus also mentions the transformation of the disciple status in the Farewell Discourse (John 14-17) when he

confirmation that the believing community now knows God as Jesus knows God, that Jesus has opened up the possibility of a new and full relationship with God.”⁶³

In the arrestation narrative, the faith transformation experienced by Judas and the captors is inversely proportional to the faith experience of the two disciples and Mary. Judas, who was previously a disciple of Jesus, is now an enemy of Jesus.⁶⁴ As in the call narrative the Baptist’s disciples move to follow Jesus, in the arrestation narrative Judas leaves Jesus. After Andrew lived with Jesus, He brought Peter to Jesus. But in this passage, Judas brings companions, not with the same intentions, but so that Jesus may follow them.

Judas should have basic knowledge about who Jesus is. At least he should know that Jesus is a teacher whom he has followed. But in the arrestation narrative, Jesus is recognized by Judas and the captors only as a Nazarene. Nazareth, as quoted by the Evangelist, has a meaning in both geography and theology.⁶⁵ From the point of view of regulations in arrest, the practice of mentioning the name and origin of the person to be arrested is common.⁶⁶ “Jesus” is a common name, so the mention of the place-name explains more who is the Jesus they are looking for. Ramsey added, “The identification is evidently for the benefit of ‘the band of soldiers,’ Romans who may not have recognized him.”⁶⁷ But for Brown, the moniker, “the Nazarene” has a Christological value because “it will appear again on the cross triumphantly (19:19).”⁶⁸

These facts show how far the quality of knowing Jesus between the disciples (the two disciples and Mary) and the enemy (Judas Iscariot and the captors). Andrew and Mary, who initially addressed Jesus as teacher (Ῥαββεί and Ῥαββουνεί), later introduced Jesus as Messiah (Andrew to Peter: Εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν 1:41) and Lord (Mary to the disciples: Εὐώρακα τὸν κύριον 20:18). Meanwhile, until the end of Jesus’ life, the Jews (represented by Jesus’ captors)

differentiated between servants and friends. Interestingly, the Evangelist emphasizes that the disciples’ transformation after Jesus’ resurrection is more than becoming the friends of Jesus but, more significant than that, become the brothers of Jesus.

⁶³ O’DAY, *The Gospel of John*, 845.

⁶⁴ For Brownson, “Judas’ betrayal of Jesus is the treachery of a disciple and insider who should know better, but who nonetheless refuses to accept the true identity of his master.” James V. BROWNSON, “Neutralizing the Intimate Enemy: The Portrayal of Judas in the Fourth Gospel,” *SBLSP* (1992), 49-61, here 51; Cf. HEIL, *Blood and Water*, 24.

⁶⁵ BROWN, *The Death of the Messiah*, 260.

⁶⁶ For Brown, “It is perfectly logical that a party sent to arrest a man would wish to identify him fully by name and locale.” BROWN, *The Death of the Messiah*, 810.

⁶⁷ MICHAELS, *The Gospel of John*, 889.

⁶⁸ BROWN, *The Death of the Messiah*, 260.

only knew Jesus as a Nazarene. With respect to Pilate’s overhead inscription of Jesus ΙΗΣΟΥΣ Ο ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ (19:19), the Jews protest to Pilate that Jesus is not their king (19:21). However, they did not question Jesus’ identity as a Nazarene.⁶⁹

Conclusion

Based on the discussion and analysis on the main conversations between Jesus and his interlocutors in the three narratives, there are some conclusions:

Concerning the division of the sections:

1. The motives of seeking Jesus determine Jesus’ motive of asking the question, “whom are you seeking?” Before asking the question, Jesus already knew his interlocutors’ motive of seeking him. Their motives become apparent in their responses to Jesus’ question.
2. The motives of seeking Jesus will determine the transformation of Jesus’ interlocutors. The two disciples and Mary achieve a positive transformation because their motive of seeking Jesus is Positive. On the other hand, Judas (and the captors) experience a negative transformation because his motive of seeking Jesus is negative (to arrest him).

Concerning the comparison of the three narratives:

1. There is some irony which is shown by Judas and the captors when they try to arrest Jesus.⁷⁰ This irony becomes clearer when we compare them with the experience of the two disciples and Mary.
2. The irony which is happened in the arrestation narrative supports the hypothesis that the seeking of Jesus by the two disciples in the call narrative (1: 35-42) and Mary in the resurrection narrative (20: 1-18) frame the failure of the Jews in the arrestation narrative (18: 1-11).

⁶⁹ HEIL, *Blood and Water*, 85.

⁷⁰ Cf. MacRae, who states “Johannine irony is born out of a conflict in situation. The conflict is one that takes place on a variety of levels simultaneously: it is the conflict between Jesus and ‘the world’ or ‘the Jews.’” G.W. MACRAE, “Theology and Irony in the fourth Gospel,” in *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspective*, ed. Mark W.G. STIBBE, 103-113, Brill: Leiden (1993), 103-113, here 108.

Concerning the question “Whom are you seeking”:

Jesus' question to his interlocutors in the three narratives is ironic because he knows that he is the one they are seeking, but instead, he keeps asking, "whom are you seeking." The responses from the two disciples and Mary, both in the form of their answers and their actions in proclaiming Jesus to the other disciples, show that they succeeded in perceiving Jesus' motive for asking the question. They got the clue that he gave them the opportunity to become his disciples, messengers, and apostles. On the other hand, by answering "Jesus of Nazareth," Judas and the captors fail to understand Jesus's motive. This failure prompted their answer "Jesus of Nazareth" to become ironic because even though they knew Jesus as a man of Nazareth, their position that fell before Jesus was as if they were dealing with God. One might suspect that perhaps the reason Jesus repeated the question “whom are you seeking” is because he knew their lack of understanding, and he provided them one more opportunity to give the correct answer. However, by giving the same answer, they confirmed their failure.

Alexander Romualdus Dimas PELE ALU
The Catholic University of America
(Washington DC), USA

Bibliography

- BARRETT, C. K., *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1978.
- BEUTLER, Johannes, “Die Berufung Des Andreas Und Des Philippus Nach Dem Johannesevangelium (Joh 1.35–46).” *NTS* 65. Cambridge, UK: Cambridge University Press (2019): 461–76.
- BIERINGER, Reimund, “‘They have taken away my Lord’ Text-Immanent Repetitions and Variations in John 20:1-18.” In *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*. Eds. Gilbert VAN BELLE, Michael LABAHN, and P. MARITZ, 609-630. BETL 223. Leuven: Peeters, 2009.
- BROCK, Ann Graham, *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority*. HTS 51. Cambridge, Mass: Harvard Divinity School, 2003.
- BROWN, Raymond Edward, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. 1st ed. ABRL. New York: Doubleday, 1994.
- BROWNSON, James V., “Neutralizing the Intimate Enemy: The Portrayal of Judas in the Fourth Gospel,” *SBLSP* (1992): 49-61.
- BULTMANN, Rudolf K., *The Gospel of John; a Commentary*. Oxford: Blackwell, 1971.
- COLOE, M. L., *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel*. Collegeville, MI: Liturgical Press, 2001.
- DENNIS, John, “Seeking Jesus: Observation on John’s Vocabulary of Death.” In *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*. Eds. Gilbert VAN BELLE, Michael LABAHN, and P. MARITZ, 157-170. BETL 223. Leuven: Peeters, 2009.
- DUKE, Paul, *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta: John Knox Press, 1985.
- HEIL, John Paul, *Blood and Water: The Death and Resurrection of Jesus in John 18-21*. CBQMS 27. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1995.
- MACRAE, G.W., “Theology and Irony in the fourth Gospel.” In *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspective*. Ed. Mark W.G. STIBBE, 103-113. Brill: Leiden, 1993.
- MICHAELS, J. Ramsey, *The Gospel of John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- MOLONEY, F. J., *Belief in the Word: Reading John 1-4*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- MOLONEY, F. J., *Glory not Dishonor: Reading John 13-21*. Minneapolis: Fortress, 1998.
- MOLONEY, F. J., *The Gospel of John*. SP 4. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998.
- O’DAY, Gail R., “The Gospel of John.” *NIB* 9. Nashville: Abingdon, (1995): 493-865.
- TALBERT, Charles H., *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*. Reading the New Testament Series. New York: Crossroad, 1992.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *The Gospel According to St. John*. HThKNT. New York: Herder and Herder, 1968.

SCHNEIDERS, S. M., "Women in the fourth gospel." In *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspective*. Ed. Mark W.G. STIBBE, 123-143. Brill: Leiden, 1993.

ZIMMERMANN, Ruben, "Jesus – the Lamb of God (John 1:29 and 1:36): Metaphorical Christology in the Fourth Gospel." In *The Opening of John's Narrative (John 1:19-2:22). Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*. Eds. R. Alan CULPEPPER and Jörg FREY, 79-98. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

BOOK REVIEWS

Samuel VOLLENWEIDER, *Antike und Urchristentum. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und ihren Kontexten und Rezeptionen*, WUNT 436, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 725 Seiten.

Das hier vorzustellende Buch enthält weit mehr als der Titel vermuten lässt. Es umfasst 35 Aufsätze aus den letzten zwanzig Jahren, die in verschiedenen thematischen Sammelbänden und in Zeitschriften erschienen sind, und die zum Teil Themen der neutestamentlichen Theologie bearbeiten. Eine beachtenswerte Anzahl geht darüber hinaus in die Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Texte und bespricht auch Themen der frühen Kirchengeschichte. Das zeichnet das Buch in besonderer Weise aus. V. weist sich dadurch als ein profunder Kenner der frühen Dogmengeschichte wie der Auslegungsgeschichte der Bibel überhaupt aus. Es ist ihm gegeben, die großen Linien zu zentralen und auch peripheren Themen der Theologie des Neuen Testaments und damit auch die Entwicklung des Denkens vom Urchristentum zur frühen Kirchengeschichte hin darzustellen. Die publizierten Aufsätze sind unter den Themen: Zur neutestamentlichen Theologie; Paulus und seine Briefe; Frühchristliche Texte und ihre antiken Kontexte; Rezeptionen biblischer Texte, und ein persönliches Postscript gegliedert. In dem Postscript bringt V. unter der Überschrift: „Wider die Lageweile. Neutestamentliche Wissenschaft in neutestamentlichen Kontexten“ (S. 671-679), eine Darstellung seines Lebensweges, die auch Aufschluss darüber gibt, wie er zu dem enormen Wissen kam, das ihm zur Verfügung steht.

V. kam auf Umwegen von der Erforschung der Antike und des frühen Christentums zur Erforschung des Neuen Testaments und hat den Auftrag übernommen für den Evangelisch-Katholischen Kommentar den Philipperbrief auszulegen. Von daher lag es nahe, sich der Wirkungsgeschichte dieser Texte anzunehmen, aber auch die Voraussetzungen der Sprache, der Methode und der Begriffsbestimmung in den philosophischen Texten der Antike sorgfältig zu bedenken. Die Leser*innen werden auf diese Weise in das Denken der Antike und in das theologische Ringen der frühen Kirche hineingenommen, das immer in Rückbindung an die Texte der damaligen Bibel, besonders der Aussagen des Neuen Testaments geschah. Es ist erstaunlich, welche Kenntnis V. von Platon, der Stoa (bes. Epiktet) und Plotin, von Philo von Alexandrien und den Kirchenvätern bis hin zu Augustin zur Verfügung steht.

Die Sammlung beginnt mit „Ein achter Tag. Jesu Auferstehung als ein Kristallisationspunkt neutestamentlicher Gotteslehre (S. 3-20). V. zeigt auf, dass die Auferstehung Jesu, die in der Alten Kirche als achter Tag gefeiert wurde, Jesu Erhöhung zur Rechten Gottes verkündigt, wodurch Jesus immer näher an Gott gerückt wird. Der Geist kommt hinzu. Das führt zur Lehre von der Dreieinigkeit.

Der achte Tag ist allein Gottes Werk. Die „Kinder des achten Tages“ sollten nicht neue Lebewesen, einen neuen Menschen schaffen wollen.

Es folgt das Nachdenken über: „Vom israelitischen zum christologischen Monotheismus. Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Glauben an den einen Gott und dem an Jesus Christus (S. 21-31). Hier betont V. dass die Einzigkeit Gottes eine selbstverständliche Voraussetzung für Jesus und die frühen Christen ist.

Diesem angeschlossen ist: „Christozentrisch oder theozentrisch? Christologie im Neuen Testament (S. 33-52). V. geht von der Trinitätslehre aus, wie sie Gregor von Nazianz beschreibt, geht dann dem Verhältnis von Gott und Christus bei Paulus, im Hebräerbrief, in der Johannesapokalypse und im Johannesevangelium nach und schließt mit dem Hinweis auf den Geist in den Parakletensprüchen des Johannesevangeliums.

4. Einen gewissen Höhepunkt stellt der Aufsatz: „Der Erstgeborene von aller Schöpfung (Kol 1,15-20). Überlegungen zum Stellenwert der kosmischen Christologie für das Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und moderner Kosmologie“ (S. 53-71) dar. Nach einer sorgfältigen stilistischen Untersuchung und Einzeichnung der Aussagen des „Christuslobes“ in den Kontext antiker Kosmologie streckt V. die Hand zu den Naturwissenschaftlern aus und zeigt ihnen, die die „Entstehung des Universums aus einer Fluktuation im präkosmischen Vakuum“ beim Urknall erklären, wie diese Sicht mit der Botschaft, dass Christus in Kreuz und Auferstehung das All versöhnt hat, zusammengesehen werden kann.

Diesem ist angeschlossen ist: „Der Namen, der über alle Namen ist“. Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament (S. 73-85). Hier wird aufgrund von Apk 1,4; Hebr 1-2 und Phil 2,9-11) aufgezeigt, wie der Auferstandene an Gott herangerückt wird.

In „Ganzheitlich oder doch dualistisch. Über wenig attraktive Alternativen in der neutestamentlichen Anthropologie“ (S. 88-108) wird an der Einheit von Körper und Seele festgehalten und gleichzeitig im Anschluss an Röm 7,7ff an die Wandlung des Menschen vom Glauben her Gewicht gelegt.

„Leben aus dem Tod. Neutestamentliche Perspektiven auf Lebensfülle und Lebensminderungen“ (S. 109-120) schließt sinnvoll an. Lebensfülle gibt es nach dem AT durch die Erfüllung der Gottesgebote, nach Jesus auf dem Weg der Nachfolge, nach Paulus im Glauben an Christus, nach Johannes in der Gemeinschaft mit Christus, nach seinem Weggang durch den Parakleten.

Der Beitrag: „Das Urchristentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung“ (S. 121-138) beschreibt ausgehend von Eph 2,14-18 und Gal 3,28 die Überwindung der sozialen, kulturellen und geschlechtlichen Grenzen im Urchristentum aufgrund der Heilstat Christi und auf seine Wiederkunft hin.

Die „Wahrnehmung der Schöpfung im Neuen Testament“ (S. 139-147) skizziert zunächst Jesu Sicht der Schöpfung und des Schöpfers, macht auf die Stellung des Erhöhten als Mitschöpfer bei Paulus und Johannes aufmerksam und bedenkt die Neuschöpfung in Christus.

Über „Weltdistanz und Weltwahrnehmung im Urchristentum“ (S. 149-165) wird anschließend nachgedacht. Ausgehend von den Aussagen im so genannten Diognetbrief über die Christen als Bürger zweier Welten, zeigt V. wie Jesus sich der Welt zuwendet und gleichzeitig die Gottesherrschaft proklamiert, dass Paulus zu einem Leben ohne Bindung an die Welt rät und Johannes die Christen beschreibt als solche, die in der Welt leben, aber nicht von der Welt sind.

Die nächste Studie, betitelt: „Göttliche Einwohnung. Die Schekina-Motivik in der paulinischen Theologie“ (S. 169-183) handelt von der Einwohnung Christi, die Distanzierung des Subjekts betreibt. Im Bekehrungsgeschehen erfolgt eigenes Sterben. Im Raum der Gemeinde geschieht die Formung des Christusembryos.

Es folgt „Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1Kor 1 und 2“ (S. 185-199). Darin wird hervorgehoben, dass das den Menschen erneuernde „Wort vom Kreuz“ gegenüber der Weisheit der Griechen und der Zeichenforderung der Juden anders geartet ist. V. formuliert zugespitzt: „Suchen die Griechen die Epiphanie des Göttlichen im Raum, so die Juden in der Zeit, in der Geschichte (S. 190). Es ist Wort, das erheben kann und doch auch das Gericht Gottes bedenken lässt.

In „Kreuzfeuer. Paulus und seine Konflikte mit Rivalen, Feinden und Gegnern“ (S. 201-226) unterscheidet V. zwischen den Gegnern des Paulus, die eine andere Grundbotschaft haben, wo es also um Inhalte geht (Gal) und solchen, die das Verhältnis Gemeinde-Apostel gefährden (Korr.). V. möchte diese „Gegner“ zusammen sehen und auf Entwicklungen in Jerusalem zurückführen, wo sich Absetzbewegungen von Paulus verstärken.

In „Politische Theologie im Philipperbrief“ (S. 227-238) stellt V. heraus, dass nach den Aussagen des Phil die christliche Gemeinde in ihrer Struktur der Polis vergleichbar ist, die Christen aber ein anderes Bürgerrecht haben (Phil 3,20). Dort herrscht der Einheit stiftende Kyrios.

In „Lob am jüngsten Tag. Zum Hintergrund der Gerichtserwartung im Philipperbrief“ (S. 239-248). geht V. davon aus, dass es in der hellenistischen Welt kaum Beispiele von Lob an Menschen der unteren Klassen gibt, solche aber aus dem hellenistischen Judentum bekannt sind. Dort werden Menschen für ihren Erfolg gelobt. Paulus ist dieser Tradition verpflichtet, wenn er vom Gotteslob am Tage Christi spricht.

Der Beitrag „Sich freuen auf Einheit. Ein ökumenischer Impuls aus Philippi“ (S. 239-254) legt die Aussage in Phil 1,27 aus, geht aber auch auf das Streitkapitel 3 ein. Er wäre überzeugender, wenn V. Phil 3 mit vielen Auslegern einem späteren Brief zuweisen könnte.

In „Einer ist der Mittler (1Tim 2,5). Mittlernaussagen der neutestamentlichen Briefliteratur in ihren frühjüdischen und hellenistischen Kontexten“ (S. 257-274) vergleicht V. die Aussagen über den Mittler Jesus im Neuen Testament mit den außerbiblichen Aussagen über Mittlerkräfte zwischen dem erdachten „Gott“ der Philosophen und den Manifestationen desselben in der Welt.

In „Hymnus, Eukomion oder Psalm? Schattengefächte in der neutestamentlichen Wissenschaft“ (S. 275-297) analysiert V. sehr sorgfältig die genannten Begriffe

besonders auf Phil 2,6-11 hin, ein Text, den er als „in feierlicher Sprache gehaltene Erzählung vom Handeln und Ergehen eines göttlichen Wesens“ bezeichnet. Paulus sei ein „hervorragender Stilist“ gewesen und habe „den Text selber verfasst, wenn auch nicht unbedingt eigens für sein Schreiben an die Philipper“ (S. 290f). Das letztere ist m.E. wahrscheinlich, weil Paulus damit die Demutsforderung in 2,3 begründet.

In „Auferstehung und Verwandlung. Die paulinische Eschatologie von 1Kor 15 im Vergleich mit der syrischen Baruchapokypse (2Bar)“ (S. 299-320) hebt V. die Eigenart der paulinischen Vorstellung von der Auferstehung gegenüber der in vieler Hinsicht ähnlichen von 2Bar 49-52 hervor, nach der im Unterschied zu 2Bar die Verwandlung der Christen schon in diesem Leben durch den Geist einsetzt und in der Vollendung zum Ziel kommt.

Die Studie „Mitten auf dem Areopag. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament“ (S. 320-342) geht auf verschiedene Stellen des NT ein, die u.a. Themen der Ethik behandeln, die in der Philosophie wichtig sind, bespricht den Gegensatz von Weisheit“ und „Wort vom Kreuz“ bei Paulus und zeigt auf, wie mit dem Ablauf der Zeit das Gespräch mit der Philosophie im 2. und 3. Jahrhundert zunimmt.

In „Barbarenweisheit. Zur Stellung der Philosophie in der frühchristlichen Theologie“ (S. 343-355) stellt V. heraus, dass die christliche Abwehr von der damals weltweiten griechischen Philosophie sich dennoch deren Argumentationsweise bedient.

In „Toren und Weise. Berührungen zwischen dem Äsoproman und dem 1. Korintherbrief“ (S. 359-374) hebt V. hervor, dass der Äsoproman den Fabeldichter als einen Weisen darstellt, der eine Weisheit von unten (sozial) und von außen (fremd) vertritt. Das ist vergleichbar der Entgegensetzung des Paulus von „Wort vom Kreuz“ und Weisheit dieser Welt in 1Kor 1. Der Aufbau des Romans enthält viele Parallelen zum Markusevangelium.

In „Bildungsfreunde oder Bildungsverächter. Überlegungen zum Stellenwert der Bildung im frühen Christentum“ (S. 375-394) stellt V. sich der Frage, ob das Christentum eine Bildungsreligion ist und kommt zum Ergebnis, dass es dies zwar nicht ist, aber eine Reihe von Elementen der Bildung in sich birgt. Die Bergpredigt kennzeichnet er als „den wohl wichtigsten Bildungstext“ (S. 386) und findet in den Pastoralbriefen „die Umrisse eines christlichen Bildungsprogramms“ (S. 388).

In „Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament“ (S. 395-437) wird aufgezeigt, wie viele Parallelen es zwischen dem Leben Jesu und dem von Epiktet gezeichneten Lebensweg eines rechten Kynikers gibt, und dass in nahezu allen Schriften des NT sehr nahe Beziehungen zu den Schriften dieses Philosophen gefunden werden können, im Stil und in der Gesamtanschauung gleicherweise.

In „Streit zwischen Schwestern? Zur Verhältnis von Exegese und Religionsgeschichte“ (S. 441-459) wird die Heranziehung der Texte aus der Umwelt des NT für die Exegese und ihre Wertung besprochen. Biblische Theologie und Religionsgeschichte stehen

einander sehr nahe. Für V. ist wichtig, dass bei der Auslegung biblischer Texte nie ausgeblendet werden darf, dass es um die eigene Sache des Auslegers geht.

In „Die historisch-kritische Methode. Erfolgsmodell und Schattenseiten. Überlegungen im Anschluss an Gerhard Ebeling“ (S. 461-475) wird die Tendenz der immer größeren Verfeinerung der historischen Methoden beschrieben und vor der Tendenz der Zersplitterung gewarnt, die nur noch Details untersucht und das Ganze der Theologie aus den Augen verliert.

Die Studie „Heilvolle Wende. Exegese im Zeichen der Kulturwissenschaften“ (S. 477-485) stellt heraus, dass die Erforschung der Umwelt zum Verständnis der biblischen Texte die Exegese den Kulturwissenschaften annähert. Die Theologie hat in Laufe der Zeit große Reserven gegenüber der Kultur gehabt. Darum gilt es, das Verhältnis von Theologie und Kulturwissenschaft neu zu bedenken. Ein Korrektiv dazu ist der Glaube an den einen Gott.

In „Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese“ (S. 488-503) geht V. auf das von der Psychologie für die Exegese in Anschlag gebrachte Phänomen der außergewöhnlichen Bewusstseinszustände ein, bespricht es anhand von zwei paulinischen Texten, 1Kor 2,6-16 und 2Kor 12,2-4, geht kurz auf die Gesichte des Auferstandenen ein und plädiert für eine kritische Rezeption dieser psychologischen Herangehensweise.

In „Paulus zwischen Exegese und Wirkungsgeschichte“ (S. 507-522) beschreibt V. drei Paulusbilder. Den ökumenischen Paulus, der sich aus der Annäherung zwischen Lutheranern und Katholiken herausbildet, den antiken Paulus, wie ihn die Kirchenväter sehen und den Juden Paulus, den die „New Perspektive on Paul“ nachzeichnet. Diese Bilder machen bewusst, dass eine weitere Forschung sinnvoll erscheint.

In „Archetyp der Vergangenheit. Die Lebenswende des Paulus nach der patristischen Lektüre von Phil 3“ (S. 623-541) referiert V. die Auslegungen von Joh. Chrysostomus und Augustin von Phil 3 und zeigt auf, wie nahe Chrysostomus der Tendenz der „New Perspektive on Paul“ ist und wie sehr Augustin das Verständnis der Rechtfertigung der Reformatoren geprägt hat.

„Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelius (S. 543-564) widmet sich der Darstellung, wie der Schüler Plotins in der zweiten Hälfte des 3. Jh. n.Chr. den Logos-Prolog in Joh 1 in sein stoisches Gesamtkonzept integrieren kann, indem er diesen Logos als von Gott hervorgegangen und zu ihm zurückkehrend mythisch auslegt. Der irdische Jesus wird ausgeblendet.

Der Beitrag über „Luzifer – Herrlichkeit und Sturz des Lichtengels“ (S. 565-585) beschreibt die Bedeutung der Texte Jes 13 und Ez 28 für die Lehre über das Böse in der frühen Kirche und betont, dass es sich beim „Teufel“ „um eine Macht handelt, die überhaupt erst zu existieren anhebt, wenn sich die Menschen ihr hingeben“. Er ist eine „Kontrastbildung zur Christusgeschichte“ (S. 584f).

BOOK REVIEWS

In „Der Erlöser als Tarnanzug. Eine Studie zur Christologie des Physiologos, zu seiner Datierung und zur Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (=23^{LXX}) (S. 587-650) bespricht V. die Vergleiche des Christus mit dem Löwen und mit dem Nashorn, in denen die Erniedrigung Christi, die Verborgenheit des Erlösers und sein Eingang in den Himmel mithilfe von P 24,7-10 beschrieben wird. Kennzeichnend für den im 4. Jh. entstandenen Physiologos ist die Verbindung der Aussagen von Bibel und Schöpfung.

In „Paulus in Zürich. Zur Briefauslegung von Heinrich Bullinger“ (S. 651-658) skizziert V. zunächst Bullingers Programm und zeigt an einigen Beispielen auf, wie dieser, geprägt vom Humanismus, Wert auf die Rhetorik legt, theologisch aber von der Einheit der zweigeteilten Bibel ausgeht, deren Zentrum Christus ist.

Der hochgelehrte Aufsatzband, dessen Reichhaltigkeit allenfalls angedeutet werden konnte, lädt zum Lesen und Wiederlesen ein.

Hans KLEIN
Lucian Blaga University Sibiu
Department of History,
Heritage and Protestant Theology
Romania

Arie W. ZWIEP, *Jairus's Daughter and the Haemorrhaging Woman. Tradition and Interpretation of an Early Christian Miracle Story*, WUNT 421, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 454 S.

Hier liegt eine vorbildliche Untersuchung eines begrenzten Bibelabschnittes, Mk 5,21-43 mit seinen Parallelen bei Matthäus und Lukas, vor. Die Studie ist das Ergebnis einer 15-jährigen wissenschaftlichen Arbeit an der Auslegung dieses kleinen Abschnittes im Laufe der Geschichte. Z. hat die gesamte Literatur, die in sein Gesichtsfeld trat, mit kleinen Ausnahmen, die er gesondert vermerkt, durchgesehen, von der Alten Kirche her bis in die Gegenwart und das in ganz verschiedenen Sprachen, um nur zwei neben den üblichen zu nennen: Spanisch und Niederländisch (Afrikaans). Neben dieser bewundernswerten Leistung ist hervorzuheben, dass Z. die einzelnen methodischen Schritte, die zu einer kohärenten Auslegung führen, meisterhaft gebraucht und jedes kleine Detail einzeln ausleuchtet.

In der Einleitung (S. 5-43) bringt Z. eine umfassende Forschungsgeschichte beginnend mit der Zeit der Kirchenväter, in der auch die allegorische Auslegung dieser Erzählungen geübt wird (Jungfrau-Israel) hin zur wissenschaftlichen Untersuchung beginnend mit der Zeit der Aufklärung. Er führt beispielhaft das rationalistische Auslegungsmodell und das mythische Verständnis der Wunder an, bespricht die Frage der Quellen, geht auf die mündliche Überlieferung ein und beschreibt die formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Sicht. Die Darstellung der literarischen und narrativen Annäherung an die Texte sowie des feministischen, der psychologischen und der sozialgeschichtlichen hermeneutischen Ansatzes rundet das Bild ab. Überall entdeckt Z. Elemente, die den Text besser verstehen helfen und die von einer besonderen Situation oder einem wissenschaftlichen Trend ausgehen.

Im nächsten Kapitel widmet sich Z. dem Text und seiner Übersetzung (S. 44-10). Er setzt bei den Erkenntnissen der neueren Semantik ein und geht auf alle Einzelheiten, lexikalischer und syntaktischer Art in großer Gewissenhaftigkeit und mit viel Sachverständnis ein. Jedes wichtige Wort, jeder Satz oder Satzteil in den drei Parallelberichten werden besprochen. Gewissermaßen als Kontrolle zieht er die vorhandenen Bibelübersetzungen heran. Dazu hat er 65 Bibelübersetzungen konsultiert (vgl. S. XVIII).

Im nächsten Kapitel „Structure and Form“ (S. 103-139) bespricht Z. den Aufbau der beiden Erzählungen in den drei Evangelien und geht auf die Frage der Gattung ein. Dazu werden die Parallelen aus der alttestamentlich-jüdischen und der hellenistisch-römischen Welt herangezogen. Z. stellt fest, dass die beiden Erzählungen zunächst gesondert umgelaufen sind und dass ihr „Sitz im Leben“ verschieden gewesen sein kann. Die Texte bleiben für vielerlei Gebrauch offen. Damit im Zusammenhang mag auch ein Chorschluss am Ende der jeweiligen Erzählung, wie er sich etwa Lk 7,16 findet, verloren gegangen sein. Die Erzählungen sind jetzt in einen größeren Zusammenhang der jeweiligen Evangelien eingebaut: Jesus auf dem Weg ins Kreuz.

Für das rechte Verständnis der Fassung bei Lukas ist die frühe Geschichte der Kirche mit zu bedenken.

Das nächste Kapitel geht dem Thema „Tradition and Redaction“ nach (S. 140-187). In einer minutiösen Analyse, in der verschiedene Konzepte besprochen werden, kommt Z. zum Schluss, dass das Markusevangelium die Vorlage für Matthäus und Lukas war. Die mehrfachen „Minor Agreements“ geben ihm zu denken, aber er kann die These eines Ur-Markus, wie jene eines Deutero-Markus, nicht akzeptieren. Matthäus und Lukas sind in gewisser Freiheit mit dem Text des Markus umgegangen. Lukas ist ihm treuer gefolgt, Matthäus hat ihn nach dem Prinzip „less is more“ gekürzt und ihm eine christologische Pointe gegeben. Eine Vorlage des Markus lässt sich nicht rekonstruieren, auch kann nicht gesagt werden, ob Markus seine Quelle in mündlicher oder schriftlicher Form zugekommen ist, denn auch mündliche Traditionen können schon fest fixiert sein. Es lässt sich auch nicht feststellen, ob erst Markus oder bereits seine Quelle die beiden Erzählungen zusammengestellt hat. Dass sie ursprünglich gesondert überliefert wurden, ist als sicher anzunehmen.

Gerade weil es aber in den beiden Großevangelien Abweichungen vom Markustext gibt, stellt sich die Frage, ob sie nicht von einer parallel laufenden mündlichen Tradition beeinflusst waren. Dieser Frage geht Z. im nächsten Kapitel „Orality and Performance“ (S. 189-221) nach. Dabei ergibt sich Z., dass die Wahrscheinlichkeit groß ist, dass die beiden Erzählungen, die von der blutflüssigen Frau und jene von der Tochter des Jairus, auf eine aramäische Fassung zurückgehen. Im Zuge der mündlichen Überlieferung können die beiden Erzählungen auch miteinander verschmolzen worden sein, denn in beiden geht es um Frauen und in beiden ist eine Zeitspanne von 12 Jahren angegeben. Die mündliche Überlieferung hat vor und nach der Abfassung des Markusevangeliums ein Eigenleben gehabt. Die Darstellung des Markus hat mehr Kennzeichen der Mündlichkeit erhalten, die beiden Seitenreferenten gebrauchen vermehrt die literarische Sprache.

Im nächsten Kapitel „Story and Narrative“ (S. 222-277) unternimmt es Z., die Funktion der drei Erzählungen im Rahmen ihrer jeweiligen Evangelien und ihrer Botschaft herauszustellen. So betont er, dass Markus an die Erzählungen jene von der Ablehnung Jesu in Nazareth (Mk 6,1-16) anschließt und meint, dass die Leser*innen seines Evangeliums sich Rechenschaft geben sollen, dass auch sie, die, wie Jesus auf die Herrschaft Gottes sehen, mit Ablehnung rechnen müssen. An dieser Stelle vermisst ich bei Z. das Eingehen auf das Wort „Glauben“, das in beiden Erzählungen, der von der blutflüssigen Frau und der von der Tochter des Jairus begegnet, einmal als Zuspruch, „Dein Glaube hat dir geholfen“ und einmal als Aufforderung „Fürchte dich nicht, glaube nur“. Hier hat Markus wohl Interesse gehabt. Bei Matthäus hebt er die Christologie hervor. Z. glaubt, dass Matthäus die Erzählung mit Blick auf Jes 49,7^{LXX} neu geschrieben hat. Lukas hat die Erzählung von der Ablehnung Jesu in Nazareth an den Anfang der Tätigkeit Jesu gesetzt und ihr in Lk 4,16-30 einen neuen Akzent gegeben. Sein Bericht über die beiden Wunder soll als Teil seines gesamten Werkes verstanden werden, als Proklamation der Herrschaft Gottes mit begleitenden Zeichen.

Auch hier vermisse ich die Hervorhebung des Motivs des Glaubens, das in Lk 7-8 eine herausragende Bedeutung hat.

Im Abschlusskapitel „Summary and Conclusions“ (S. 278-285) wird das Ergebnis kurz gefasst. Neben den bereits vermerkten Aussagen gibt Z. zu bedenken, dass eine ganze Reihe von Fragen offen bleiben, was die betroffenen Personen und die Umstände der Heilung angeht; es lässt sich nicht mehr klären, was wirklich geschehen ist. Gleichzeitig weist Z. darauf hin, dass die beiden Erzählungen im Falle moderner Krankheiten neu gelesen werden können.

Diesen minutiösen, kenntnisreichen und in ihrer Wissenschaftlichkeit beeindruckenden Darlegungen werden mehrere Appendices angeschlossen:

In Appendix 1: „Text and Transmission“ (S. 287-310) werden die Textvarianten zu den Erzählungen angeführt und kommentiert. Z. kommt zum Schluss, dass der jetzige Text in Nestle²⁸ nicht verändert werden muss. Die vielen Textvarianten zeigen auf, dass die Erzählungen von den Evangelisten und auch den Abschreibern mit Bedacht der entsprechenden Situation entsprechend adaptiert wurden.

In Appendix 2: „Text and Intertext“ geht Z. auf die Randvermerke zu den Erzählungen ein, die Verbindungen zu anderen Texten der Bibel herstellen (S. 311-315). In einem tabellenartigen Überblick gibt Z. anschließend an, welche Paralleltex-te in den verschiedenen Ausgaben des Nestle und Nestle-Aland am Rande vermerkt sind (S. 316-333) und bringt eine kurze Auswertung mit geringen Vorschlägen für die nächste Ausgabe (S. 334f).

In Appendix 3: „Reception and Wirkung“ (S. 336-346) veröffentlicht Z. die wichtigsten Texte aus dem Bereich der Alten Kirche im Urtext mit einer Übersetzung.

Im Literaturverzeichnis A (S. 347-358) führt Z. in chronologischer Reihenfolge 203 Studien an, die nach 1900 erschienen sind und sich dem Verständnis dieser beiden Erzählungen widmen. Das allgemeine Literaturverzeichnis B (S. 359-410) umfasst weit über 1000 Titel. Dies zeigt die Gründlichkeit der Arbeit von Z. Ein Stellenregister (S. 411-434), ein Autorenverzeichnis (S. 435-447) und ein Sachregister (S. 448-454) beschließen die sorgsam erarbeitete Studie. Sie kann als Modell für eine Untersuchung einer begrenzten Bibelstelle angesehen werden. Sie liegt in Trend, immer mehr kleinere Texteinheiten von allen Seiten her zu beleuchten. Dass theologische Forschung sich nicht in Kleinigkeiten verlieren sollte, muss man zu diesem Buch nicht sagen, doch muss dies immer wieder in Erinnerung gerufen werden, damit wissenschaftliche Forschung die Sache der Theologie nicht aus den Augen verliert.

Hans KLEIN
 Lucian Blaga University Sibiu
 Department of History,
 Heritage and Protestant Theology
 Romania

CONTRIBUTORS

CONTRIBUTORS

ESSAYS

Martin MEISER

Professor for New Testament
Universität des Saarlandes
FR 3.2 Evang.
Theologie, Im Stadtwald 3,
D - 66123 Saarbruecken
Germany
martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Cha-Yong KU

Associate Professor for Old Testament
Juan International University
Faculty of Mission Theology
11, Seokbawi-ro, 74beon-gil,
Michuhol-gu
22140 Incheon
Republic of Korea
jiu_kuchayong@jiu.ac.kr

Benjamin LENSINK

Master Student Theology and Religious
Studies (Research)
Faculty for Theology and Religious
Studies
University of Groningen, the
Netherlands
b.lensink@student.rug.nl

Romeo POPA

Wissenschaftlicher Mitarbeiter
Fachbereich für Bibelwissenschaft
und Kirchengeschichte
Paris-Lodron-Universität
Salzburg, Österreich
romeo.popa@sbg.ac.at

Alexander Romualdus Dimas PELE ALU

Doctoral student
The Catholic University of America
620 Michigan Ave NE, Washington DC
20064, USA
pelealu@cua.edu

BOOK REVIEWS

Hans KLEIN

Professor for New Testament
Lucian Blaga University Sibiu
Department of History,
Heritage and Protestant Theology
Bd. Victoriei 40
550024 Sibiu, Romania
hansheideklein@gmail.com

Subscriptions

Yearly subscription fee, two issues/year: 35 € (mailing fees included for Europe).

Payments should be made to the following bank account:

Asociatia Diatheke

Banca Transilvania, Sucursala Cluj-Napoca, B-dul Eroilor nr. 36

SWIFT: BTRLRO22

IBAN (EUR): RO11BTRL01304205B80615XX

Please add the specification: Sacra Scripta and Asociatia Diatheke

For subscriptions or earlier issues contact Stelian Tofană: steliantofana@gmail.com

Information for contributors

Manuscripts in English, German, French or Italian should be submitted electronically (rtf and pdf extension) to:

Stelian Tofană: steliantofana@gmail.com

The articles are peer-reviewed.

Authors are requested to use the style guide available on the website. Articles should be checked for language and style.

Supporting members of the Centre for Biblical Studies

Scholars, students or institutions have the possibility to become supporting members of the Centre for Biblical Studies of the Babeş-Bolyai University. Supporting members will get *Sacra Scripta* free of charge, as well as regular information about the activities of the Centre.

Annual membership fees:

Romania, Albania, Armenia, Belarus, Bulgaria, Croatia, Georgia, Macedonia, Moldova, Ukraine, Russia, Serbia:

Institutions, scholars: 20 €

Students: 10 € (a copy of the student card is required)

All other countries:

Institutions, scholars: 50 €

Students: 20 € (a copy of the student card is required)

Membership applications should be sent to Stelian Tofană: steliantofana@gmail.com

Payment of membership-fees: please refer to the bank account above. The specification “supporting member” should be added.

Book reviewing

Copies of forthcoming books sent by the authors or publishers to the redaction of *Sacra Scripta* are welcome. They will be listed every year in the second issue of *Sacra Scripta*. Books will be given to the Library of the Centre for Biblical Studies. The editors will decide whether they will be reviewed.