

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY
CENTRE FOR BIBLICAL STUDIES



SACRA SCRIPTA
Journal of the Centre for Biblical Studies

Year XVIII, 2020/2

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 THEIßEN (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

BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY

Centre for Biblical Studies



SACRA SCRIPTA

Journal of the Centre for Biblical Studies

Year XVIII, 2020/2

Cluj-Napoca

CONTENTS

ESSAYS

- Brian Joseph MELDRUM: *Moses's Written Witness in John's Gospel*..... 137
- Stephanie HALLINGER: *Johannes-Rezeption in der frühbarocken Malerei – Caravaggios "Auferweckung des Lazarus" (1609)*..... 157
- Marko JOVANOVIĆ: *Juden und Christen im antiken Rom. Ein Paradigmenwechsel und seine Wirkung auf die Entwicklung der jüdisch-christlichen Beziehungen*..... 185
- Csaba BALOGH: *Why Did God Want to Kill Moses? The Image of the Dangerous God in Exodus 4:24-26*..... 198
- Johann MALAKI: „Ist Gott Ungerecht?“ (Röm. 9,14B) *Die Gerechtigkeit Gottes aus der Sicht der Göttlichen Freiheit nach Römer 9,6-24*..... 225

DOCTORAL DISSERTATIONS

- Fiva SAVKOVIĆ: *The Metaphorical Use of "Call" by Paul: Romans as a Test Case*..... 245

BOOK REVIEWS

- Michaela BAUKS, *Theologie des Alten Testaments* (Hans KLEIN)..... 251
- Karl-Heinrich OSTMEYER, *Jüdische Gebete aus der Umwelt des Neuen Testaments* (Hans KLEIN)..... 256

MOSES'S WRITTEN WITNESS IN JOHN'S GOSPEL

BRIAN JOSEPH MELDRUM

Abstract. This paper demonstrates that in John's Gospel the figure of Moses acts as a witness who fosters belief in Jesus. From the evangelist's self-designation as an "eyewitness" (ὥρακός) in John 19:35, the gospel defines witnesses as those who lead others to belief. This paper discusses the role of witnesses in John's Gospel in general and then presents Moses as a written witness.

Keywords: Moses, witness, writing.

A character study of Moses in John's Gospel will yield many different results as the gospel presents Moses as a figure for investigation in various ways. Dorothy Lee identifies three roles that Moses plays throughout the gospel: as the writer of the Pentateuch, as a main "player," the one who leads Israel through the exodus, and as the giver of the law.¹ Catrin Williams believes that Moses's role "precisely in his capacity as giver/writer of the law—has been redefined in a way that allows continuity with the past insofar as it speaks to the present."² Thus, the Fourth Gospel presents Moses as a figure who not only connects the gospel's readers or hearers with the traditions of what God did for Israel in the past, but also connects them to what God is doing presently through Jesus's ministry. In this paper, I demonstrate that Moses primarily acts as a witness who fosters belief in Jesus. From the evangelist's self-designation as an "eyewitness" (ὥρακός) in John 19:35, the gospel defines witnesses as those who lead others to belief. The paper seeks to answer this question: How does Moses's witness, which should foster belief in Jesus, relate to the other people and events presented as witnesses in the gospel? I will proceed by discussing the role of witnesses in John's Gospel in general and then present Moses as a written witness.

The first gospel text I examine is John 1:17, a verse in the prologue that presents both Moses and Jesus as instrumental to God's work. The Johannine Jesus

¹ Dorothy A. LEE, "The Significance of Moses in the Gospel of John," *ABR* 63 (2015): 52–66, here 54–55.

² Catrin H. WILLIAMS, "Patriarchs and Prophets Remembered: Framing Israel's Past in the Gospel of John," in *Abiding Words: The Use of Scripture in the Gospel of John*, ed. Alicia D. MYERS, RBS 81 (Atlanta: SBL Press, 2015), 201.

will insist that a true understanding of Moses's role as writer and witness should lead people to believe Jesus (John 5:45) rather than to doubt, or worse yet, to destroy Jesus. The gospel presents both Jesus and Moses as authoritative figures whose authority is rooted in and derived from God. Consequently, I will show that the gospel portrays each authority figure's relationship to God with a distinction, but not a disjunction, between them: God is the origin of Moses's authority, thus Moses's authority is instrumental. Both Jesus and his authority have their origin in God, thus Jesus's authority, like his own relation to God, is substantial. Yet Jesus places great emphasis on Moses's role as writer and a witness who fosters belief in him (John 5:45–47). Thus, this paper will address the gospel's references to Moses's written witness (John 1:45; 5:46; 6:31).³ I will demonstrate that Moses considered as a writer expands and clarifies the Gospel's presentation of Moses as a witness, since this relationship between writing and witnessing characterizes John's own writing of the Fourth Gospel (John 20:30–31; 21:24).

1. The Role of Witnesses in John's Gospel

To begin, I note that John's Gospel provides the qualifications and the purpose of witnesses in John 19:35, where John refers to his own witness of Jesus's crucifixion. In John 19:34, the evangelist reports that blood and water flowed from Jesus's side after the crucifixion. In the following verse, the evangelist steps out of the gospel's narrative plot to offer the audience this comment on the preceding report: "And the one who saw (ὁ ἑώρακὼς) has borne witness (μεμαρτύρηκεν), and true is his witness (μαρτυρία), and that one knows that he speaks truth, so that even you might believe (πιστεύ[σ]ητε)" (John 19:35).⁴ Here, John's audience learns that the purpose for his eyewitness report about the blood and water flowing from Jesus's side is to foster belief. For John, one who has seen (ὁ ἑώρακὼς) can bear witness (μεμαρτύρηκεν). Then the witness's testimony should lead others to belief (πιστεύ[σ]ητε) in Jesus.⁵ The criterion of witness in John 19:35 recalls what John began in the prologue where he first spoke of a witness leading others to belief in Jesus. The gospel describes John the Baptist thus: "This one came as a witness (εἰς μαρτυρίαν) so that he might witness (μαρτυρήσῃ) to the light, so that all might believe (πιστεύσωσιν) through him" (John 1:17). The purpose of John the Baptist's

³ I also discuss the figure of Moses where John presents letters and writing as themes in 7:15 and 8:6.

⁴ All (rather literal) translations of the Greek NT (NA 28) and LXX throughout the paper are my own.

⁵ In this paper, I have chosen to limit my discussion to the relationship between the role of witnesses and verbs of seeing, although based on John 19:35, one could also explore as a topic of further study a witness's role by examining verbs of speaking (λέγει).

witness is identical to John the Evangelist's witness: to lead others to belief in Jesus, the light.

Throughout the gospel, John provides other examples of witnesses to Jesus. Chapter five offers the largest collection of external witnesses after Jesus maintains, "If I witness concerning myself, my witness is not true" (John 5:31). Jesus claims that John the Baptist (John 5:32–35), the works from the Father that Jesus performs (John 5:36), and the Father himself (John 5:36) bear witness to him. Each occurrence in chapter five utilizes either a verbal or nominal form of "witness" (μάρτυς).⁶ Belief in Jesus is not mentioned regarding these witnesses, yet nothing prevents us from viewing them as additional witnesses to Jesus according to the evangelist's definition in John 19:35, namely people and events that lead others to belief in Jesus. Furthermore, in John's Gospel some events and persons that foster belief in Jesus are not specifically called witnesses. Jesus's act of changing water to wine at Cana is not called a witness, but rather a "sign" (σημεῖον), yet it functions like the other witnesses in the gospel as a source of belief: "Jesus did this as the beginning of his signs in Cana of Galilee, and he revealed his glory, and his disciples believed (ἐπίστευσαν) in him" (John 2:11). In John 6:30, the people whom Jesus feeds with the loaves and fish ask for another sign by which they can believe: "So what sign (σημεῖον) can you do, so that we might see and believe in you? What can you do?" The gospel's signs, like the gospel's other witnesses, should lead others to belief in Jesus.

In chapter five where various witnesses to Jesus emerge, Jesus points to Moses as an additional figure who fosters belief yet without explicitly calling him a witness. Jesus says, "For if you believed (ἐπιστεύετε) Moses, you would have believed (ἐπιστεύετε) me, for concerning me, that one wrote (ἔγραψεν)" (John 5:46). Even John the Evangelist's act of writing the gospel serves as a witness without explicitly naming it as such, because the gospel exists to foster belief in Jesus: "So, Jesus did many other signs in the presence of his disciples that are not written (γεγραμμένα) in this book, but these things were written (γέγραπται) so that you might believe (πιστεύ[σ]ητε) that Jesus is the Christ, the son of God, and so that by believing (πιστεύοντες) you might have life in his name" (John 20:30). Thus, throughout John's Gospel, we find persons and events that lead to belief in Jesus and are called witnesses, and events and persons who act as witnesses to bring about belief in Jesus without being explicitly designated as witnesses.

⁶ Other occurrences where the evangelist explicitly names "witnesses" are the crowd who witnesses Lazarus's resurrection in John 12:17 and the promised Advocate from the Father, the Holy Spirit, in John 15:26.

As will be discussed below, the gospel relates many of its witnesses to verbs of seeing, based on John's self-designation in 19:35 as an "eyewitness (ὁ ἑωρακὼς)."⁷ Moses's witness, however, does not occur through seeing, but rather through writing. Thus, Moses's role as a written witness in the gospel is similar to John the Evangelist's witness, not as John first describes his witness in 19:35 (as eyewitness), but rather in 20:30 (as writer). Before I address Moses's role as a written witness in comparison to John's witness as an evangelist, I first address the relationship between Moses and the one to whom he gives witness: Jesus. This relationship between Jesus and Moses is first established by John's prologue.

2. The Relationship of Moses and Jesus in John's Prologue

John's prologue states that the law "was given" (ἐδόθη) through Moses with a divine passive: "For the law through Moses was given (ἐδόθη), grace and truth through Jesus Christ came to be (ἐγένετο)" (John 1:17). Verse 17 is a programmatic statement that establishes a relationship between Moses and Jesus that the evangelist will develop as the gospel's narrative unfolds. From this initial description of Moses and Jesus's relationship, some commentators discern John's attempt to contrast Moses and Jesus. Lee holds that v. 17's verbal construction concerning the relationship of Moses to Jesus implies that "the latter eclipses the former: 'grace and truth' are greater than the law, Jesus Christ is greater than Moses."⁸ Lee also notes that the active verb "came to be" (ἐγένετο), in contrast to the passive construction "was given" (ἐδόθη), suggests Jesus's direct agency in bringing about "grace and truth." Williams agrees that an "element of contrast is strongly suggested by the swift movement from Moses as mediator of God's gift of the law (ἐδόθη) ... to the clear focus on Jesus as the embodiment (ἐγένετο) of grace and truth."⁹ Christopher Maronde observes, "In a subtle way, this introduces a polemic, developed throughout the Gospel, against exalted views of Moses. He deserves respect, but only the respect befitting a human instrument of God's work."¹⁰

Yet, the absence of a strong adversative such as δέ or ἀλλά in v. 17's second half suggests that a contrast between Moses and Jesus need not be drawn so sharply. As Jacob Enz rightly points out "John [1:17], linking Moses and Jesus is

⁷ The classic text from John's Gospel that connects believing (πιστός, πεπιστευκας, πιστεύσαντες) to seeing (ἴδω, ἴδε, ἑωρακάς), or rather, not seeing (οἱ μὴ ἰδόντες) is the risen Jesus's dialogue with the disciple Thomas (John 20:25–29).

⁸ LEE, "The Significance of Moses in the Gospel of John," 59.

⁹ WILLIAMS, "Patriarchs and Prophets Remembered," 186–212, here 193.

¹⁰ Christopher A. MARONDE, "Moses in the Gospel of John," *CTQ* 77 (2013): 23–44, here 26.

intended to stress fulfilment rather than contrast.”¹¹ John's verbal construction in 1:17 indicates that God works both through Moses and Jesus, yet in different ways, without necessarily diminishing Moses's role. John portrays Moses as God's instrument through whom the Israelites received the law. The book of Exodus highlights Moses as an intermediary between God and the people in response to the people's request: “And all the people witnessed the thunder and the lightning and the sound of the trumpet and the mountain with smoke. And the people feared, and they trembled, and they stood at a distance. And they said to Moses, ‘You yourself speak to us, and we will listen, but do not let God speak with us, lest we die!’” (Exod 20:18–19).

In John 1:17, grace and truth “came about” (ἐγένετο) through Jesus Christ. Indeed, the verb is an aorist middle, which is distinct from the (divine) aorist passive which John used previously to say that the law “was given” (ἐδόθη) through Moses; however, the parallel use of “through” (διὰ), suggests that Moses's role concerning the law and Jesus' role concerning grace and truth are not necessarily opposed. John 1:17 establishes Moses's authoritative role concerning the written law and Jesus's work to bring about grace and truth.

The lack of the strong adversative contrasting Moses's role with Jesus's role in v. 17 has led commentators to draw out other distinctions between Moses and Jesus by considering the verse's context within the prologue. Raymond Brown uses v. 14, “the glory of the only begotten from the Father, full of grace and truth” to demonstrate how God reveals his “enduring love” through Moses and Jesus in distinct ways. Brown notes, “The theory that vs. 17 contrasts the absence of enduring love in the Law with the presence of enduring love in Jesus Christ does not seem to do justice to John's honorific reference to Moses (i 45, iii 14, v 46). Rather vs. 17 contrasts the enduring love shown in the Law with the supreme example of enduring love shown in Jesus.”¹² Stefan Schapdick, who admits that John's use of different verbs in v. 17 diminishes a strict parallel reading of the

¹¹ Jacob J. ENZ, “The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John,” *JBL* 76 (1957): 208–15, here 212. Enz takes the view that the evangelist highlights the relationship between Jesus and Moses in 1:17 against the view of contemporaries such as Otto Alfred PIPER, “Unchanging Promises: Exodus in the New Testament,” *Int* 11 (1957): 3–22, who argued that Moses was a transitory figure, while Jesus is a permanent one (p. 20), or Harald SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, UUA 4 (Uppsala: Lundequistska Bokhandeln, 1950), who contrasts Moses as sent by God and Jesus's identity with God (p. 61). Enz responds to Sahlin that John's Gospel, too, portrays Jesus as “sent” (John 3:17).

¹² Raymond BROWN, S.S., *The Gospel According to John*, vol. 1, AB 29 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966), 16. Brown translates the two Greek words χάριτος “grace” and ἀληθείας “truth” from v. 14 as the two-word term “enduing love,” stating that two separate Greek words “are used here in a unique way reflecting the famous OT paring of *hesed* and *'emet*” (p. 14).

distinction between Jesus and Moses, still favors an antithetical reading of Jesus and Moses's relationship.¹³ While John's Greek allows for either interpretation—comparing or contrasting Jesus and Moses—the next verse defines Moses's role differently without diminishing it. John 1:18 reads, “No one has ever seen God. The only begotten, God, who is in the bosom of the father, this one has revealed (him).” Schapdick reads v. 18 to imply “that a Gospel which solely connects the thought of divine revelation to Jesus Christ and his ministry has to deal with the traditional revelatory role of Moses.”¹⁴ If John's prologue asserts that the revelation of God comes through Jesus, then the remainder of John's Gospel must define Moses's role as a witness who testifies to God through Jesus Christ, who fully reveals the Father to the world.

John's prologue demonstrates that Moses's written witness is distinct from the gospel's other witnesses who are more commonly characterized by verbs of seeing. After v. 17, in which John establishes a relationship between Moses and Jesus that can be interpreted in several ways, the evangelist reminds us, “No one has ever seen (ἐώρακεν) God, the only begotten, God, who is in the bosom of the Father, this one has revealed (him)” (John 1:18). Here, John alludes to the fact that Moses begged of God, “Show to me your glory (Δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν)!” (Exod 33:18 LXX). Yet God told Moses, “You are not able to see (ἰδεῖν) my face, for no person may see (ἰδῆ) my face and continue to live” (Exod 33:20 LXX). Although many witnesses will report what they see in John's gospel, the witness that Moses bears will not be of visions seen, but rather of words written.¹⁵

Perhaps the fulfillment of Moses's request to see God's glory finally comes in John 1:14 when the evangelist writes “And we saw his glory.” In v. 14, “John

¹³ Stefan SCHAPDICK, “Religious Authority Re-Evaluated: The Character of Moses in the Fourth Gospel,” in *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, ed. Axel GRAUPNER and Michael WOLTER, BZAW 372 (Berlin: de Gruyter, 2007), 186, n. 18.

¹⁴ SCHAPDICK, “Religious Authority Re-Evaluated,” 189.

¹⁵ What is striking in Exodus 33–34 is not only that God promises to show Moses his back when his glory passes by (Exod 33:22), but also that following this God instructs Moses to cut tablets of stone so that God can write upon them the words from the former tablets that had been broken (Exod 34:1). Thus, Moses seeking God's glory, the tablets of the law, and Moses's teaching are connected. Jesus may even have this connection in mind himself, as his question to the Jews is, “Has not Moses given to you the law?” Yet Jesus reminds them that despite their holding Moses and the law in such high regard, ultimately “none among you does the law” (John 7:19). In other places, Jesus even seems to distance himself from the law, referring to it as “your law” (ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ, 8:17; ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν, 10:34), or “their law” (ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν) when referring to his opponents. See Riemer ROUKEMA, “Jesus and the Divine Name in the Gospel of John,” in *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*, ed. Geurt Hendrik VAN KOOTEN, TBN 9 (Leiden: Brill, 2006), 222.

declares that in Christ we now see the glory of God, the visible manifestation of his presence.”¹⁶ As John continues in v. 14, he introduces the fullness of “grace” (χάριτος) and “truth” (ἀληθείας) as qualities of the “glory” (δόξαν) made visible in Jesus Christ. Moses’s limited experience of God’s glory in Exodus 34 culminates in this proclamation: “The LORD, the LORD, a God compassionate (οἰκτίρων) and merciful (ἐλεήμων), patient and great-with-mercy (πολυέλεος) and true (ἀληθινός)” (Exod 34:6 LXX). Here, in 1:14 John connects “truth” (ἀληθινός) from the manifestation of God’s glory in Exod 34:6 with “truth” (ἀληθείας) in the manifestation of Jesus’s glory (John 1:14). In describing Jesus’s glory, John uses “grace” (χάριτος), which perhaps connects synonymously with “merciful” (ἐλεήμων) in Exod 34:6, since the LXX Greek is translating the Hebrew “gracious” (יְרֻחַם).¹⁷

Before leaving the discussion of John’s prologue some attention must be paid to John’s characteristic treatment of the Incarnation: “And the word became flesh and dwelt among us” (John 1:14). The Greek verb that John employs to articulate that the Logos who became flesh and “dwelt” (ἐσκήνωσεν) (literally, “pitched a tent”) among us connects verbally to the tent, “called the tent of witness (σκηνή μαρτυρίου)” that Moses constructed (Exod 33:7). Even Exodus (LXX) considers Moses to relate to God as a witness through the “tent of witness (σκηνή μαρτυρίου)” that he constructs. As the book of Exodus concludes, we read that “[t]he cloud covered the tent of meeting and the glory of the LORD filled the tent” (Exod 40:34), which answers the dramatic question that is posed in the background throughout Exodus: Will God dwell among his people? In the NT, John’s prologue answers this question in 1:14 with a definitive yes. John 1:14, “and he dwelt (ἐσκήνωσεν) among us” alludes to God’s presence dwelling among Israel in the tent of meeting throughout the exodus account.

¹⁶ MARONDE, “Moses in John’s Gospel,” 28.

¹⁷ M. E. BOISMARD, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 84 (Leuven: University Press, 1993), 96, believes that the Greek of John 1:14, “grace and truth” (χάριτος καὶ ἀληθείας), is actually a better translation of the Hebrew of Exod 34:6, *hesed w’emet*, than “steadfast love and truth.” See also MARONDE, “Moses in John’s Gospel,” 28.

3. The Role of Moses's Written Witness to Jesus

3.1. Jesus identifies himself with imagery from Moses's writings

(John 1)

John 1 concludes with a reference to Moses when Philip, having encountered Jesus in Galilee, finds Nathaniel and shares with him the following proclamation of good news: "Him of whom Moses wrote (ἔγραψεν) in the law and also the prophets, we have found, Jesus son of Joseph from Nazareth" (John 1:45). John references Moses's authority as the one who wrote the law and confirms his authority by mentioning the prophets' witness, too. For Philip, however, Jesus exercises a different authority. We might have expected Philip to quote a specific passage from the law where Moses's writings point to a figure like Jesus.¹⁸ Rather, Philip offers Jesus's background as the son of Joseph (but with no reference to Davidic lineage as in Matt 1:20) who is from Nazareth, a locale that appears nowhere in the law or prophets. Small wonder then that Nathaniel responds as he does, emphasizing his disbelief by fronting the mention of the town: "Out of Nazareth can anything good come?" Philip ignores Nathaniel's misgivings, imploring him to "Come and see (ἴδε)" for himself (John 1:46). Philip's witness, which is inspired by what Moses "wrote" (ἔγραψεν), will lead Nathaniel to "see" (ἴδε) Jesus.

Philip's witness about Jesus culminates in Nathaniel's belief (John 1:49). Thus, Philip's witness does what the evangelist hopes all witnesses will do throughout the gospel: lead others to faith in Jesus. While Philip's witness to Jesus is grounded in the one about whom "Moses wrote in the law" (John 1:45), Moses is unique as a written witness at this point in the gospel. Philip's witness, which began with Moses's writings, encourages Nathaniel to "come and see" Jesus (John 1:46). At the culmination of Nathaniel's encounter with Jesus, Jesus refers to himself using the Jacob's ladder imagery (Gen 28:12) from among Moses's writings. Jesus, speaking to Nathaniel, says, "Amen, amen, I say to you all, you will see heaven opened and the angels of God ascending and descending upon the son of man." (John 1:51). Jesus's self-designation recalls the patriarch Jacob's experience at Bethel of "a ladder being stood up on the earth and its top reaching to heaven, and look, the angels of God ascending and descending on it" (Gen 28:12). Philip may not have had a specific verse in mind when he claimed that Jesus was the one about whom Moses wrote, yet Jesus identifies himself with an image found in Moses's writings, the Pentateuch.

¹⁸ See section 3.3 below on possible connections to specific places in Moses's writings (such as Deuteronomy 18) that may be in the background for John's descriptions of Jesus.

3.2. Moses's writings give witness to Jesus's words (John 5)

John 5 contains a lengthy speech from Jesus in response to his healing of a sick man at the pool of Beth-zatha (Βηθζαθα) (John 5:1–9). The Jews take offense at Jesus because he performs this healing on the Sabbath (John 5:16). When Jesus responds to their charge of working on the Sabbath with “My father still works now and I myself also am working” (John 5:18) it only makes matters worse. John records, “Then on account of this the Jews all the more were seeking to kill him, since he was not only breaking the Sabbath, but also he was calling God his own father, making himself equal to God” (John 5:18). Jesus's lengthy response (John 5:19–47) concludes with references to Moses and the scriptures. Jesus asserts that the scriptures are “the ones testifying” (αἱ μαρτυροῦσαι) (John 5:39) to him of whom Moses “wrote” (ἔγραψεν) (5:46). As Sookgoo Shin observes, “The Jews accuse Jesus of blasphemy based on the law given by Moses (5:18), whereas Jesus claims his innocence by testifying that Moses wrote of him (5:39, 46)—the only difference between them is their interpretation of the law.”¹⁹ Moses and the scriptures act as witnesses to Jesus, even though in this instance they do not lead the Jews to believe in him.

When Jesus tells the Jews, “You search the writings (τὰς γραφάς), because you think (that) in them you have eternal life (ζωὴν αἰώνιον)” (John 5:39), “[t]he witness of scripture is placed beside the one given by John the Baptist, by the Father and by the works the Father has given to Jesus (5:31–38).”²⁰ Jesus admits that testimony about him must come from these external sources, since his testimony about himself could never be verified (John 5:31–32). The testimony of the “other” (ἄλλος)—John, the works, and the Father—“who testifies on [Jesus's] behalf” (John 5:32) should lead a person to believe in Jesus whom the Father sent. This is not the case, however, for Jesus's opponents who “do not have [the Father's] word remaining in you” (John 5:38). As noted above, most witnesses in John's gospel bear witness because of what they see. Jesus speaks in chapter five, however, of the possibility of witnesses neither being observed nor heeded: “And the one who sent me, the Father, that one has borne witness (μεμαρτύρηκεν) to me, but his voice you have never heard, nor his form have you seen (ἑώρακατε)” (John 5:37). Jesus will acknowledge that another form of witness, like the written witness of Moses and John the evangelist, would also lead others to believe in him.

¹⁹ Sookgoo SHIN, *Ethics in the Gospel of John*, BibInt 168 (Leiden: Brill, 2019), 101.

²⁰ Johannes BEUTLER, S.J., “The Uses of ‘Scripture’ in the Gospel of John,” in *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, ed. C. Clifton BLACK and R. Alan CULPEPPER (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 152.

External witnesses to Jesus provide a reason for belief in Jesus. Thus, the scriptures can be added the list of “other” (ἄλλος) witnesses (John 5:31–38) that testify to Jesus (5:39). J. Scott notes, “No particular text is in focus here, but the later reference to Moses suggests the Torah.”²¹ Indeed, Moses—like John the Baptist, the works, the Father, and the scriptures—gives witness to Jesus because belief in Moses should translate into belief in Jesus: “For if you believed Moses, you would believe me” (John 5:46). Jesus adds the comment in v. 46 that Moses “wrote (ἔγραψεν) about [him].” Moses’s written witness to Jesus is comparable to the evangelist’s witnesses to Jesus upon composing the Fourth Gospel: “Now, on the one hand, Jesus did many other signs in the presence of his disciples that are not written (γεγραμμένα) in this book, but on the other hand, these things have been written (γέγραπται) so that you might believe (πιστεύ[σ]ητε) that Jesus is the Christ, the son of God, and that by believing (πιστεύοντες) you might have life (ζωὴν) in his name” (John 20:30).

The witness of John’s Gospel—in which what is written leads to belief, and belief leads to life—shows what Jesus’s opponents are missing in John 5:39, “You search the writings (τὰς γραφάς), because you think (that) in them you have eternal life (ζωὴν αἰώνιον).” Belief in Jesus is the middle term that is lacking from this formulation. Believing the scriptures should mean believing in Jesus; believing in Jesus means experiencing life. For those who fail to place their belief in Jesus, of whom Moses wrote, Moses changes from writer to accuser: “Do not think that I will accuse you before the Father, your accuser is Moses in whom you have hoped” (John 5:45). As Williams notes, “Jesus explains that Moses, now brought to center stage in his capacity as one whose writings testify about Jesus (5:46–47; cf. 1:45), can also accuse those who do not accept his testimony. Because Jesus is the interpretive key to the Scriptures, believing in Moses should lead to belief in Jesus.”²² What Moses writes of and what all the scriptures witness to is Jesus; then, belief in Jesus gives life.²³

Jesus’s admonition to the Jews “You search the writings (τὰς γραφάς), because you think (that) in them you have eternal life (ζωὴν αἰώνιον)” (John 5:39) also recalls his pronouncement to Nicodemus that “it is necessary (that) the Son of Man be lifted up so that all who believe in him may have eternal life (ζωὴν

²¹ J. MARTIN C. SCOTT, “John,” in *Eerdman’s Commentary on the Bible*, eds. James D. G. DUNN and John W. ROGERSON (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 1176.

²² WILLIAMS, “Patriarchs and Prophets Remembered,” 197.

²³ BEUTLER, “The Uses of ‘Scripture’ in the Gospel of John,” observes that “John 5:46 (note v. 47) supposes that Moses ‘wrote about’ Jesus, without any specific scriptural reference. This Johannine text is particularly interesting because it shows clearly that the witness of scripture for Jesus seems to be, for John, independent from this or that particular passage” (p. 152).

αἰώνιον)” (John 3:14). Jesus does not say that the scriptures are of no avail and that belief in him replaces the scriptures, but rather that the scriptures should lead one to belief in him, since “those are the ones testifying (αἱ μαρτυροῦσαι) about me” (John 5:39). In other words, the scriptures are worthy of belief as they give witness to Jesus; yet, the ultimate source of life is not only to search the scriptures, but “to come to [Jesus] so that you may have life (ζωὴν)” (John 5:40).

Jesus maintains that he does not accept “glory from human beings” (Δόξαν παρὰ ἀνθρώπων) (John 5:41). Jesus tells the Jews that “accepting glory from another” while not seeking “the glory (τὴν δόξαν) that comes from God alone” (John 5:44) hinders belief. Jesus’s example of one who seeks God’s glory alone calls to mind Moses who implored God, “Show me your glory” (τὴν σεαυτοῦ δόξαν) (Exod 33:18 LXX). That we should have the example of Moses seeking God’s glory in mind is evident from Jesus’s next warning: “Do not think that I myself will accuse you before the Father. The one who accuses you is Moses, in whom you have hoped” (John 5:45). Jesus demonstrates that Moses is not only an instrument through whom God works (in giving the law, cf. John 1:14), but also a witness to bring about belief in Jesus: “For if you were believing Moses, you would believe me. For about me, that one wrote (ἔγραψεν)” (John 5:45). That Moses should act as an instrument for belief in Jesus is clear when Jesus concludes, “But if you do not believe in the writings (γράμματα) of that one, how will you believe in my words?” Jesus maintains that the outcome of true belief in Moses’s writings is belief in Jesus’s words.²⁴

3.3. Moses’s signs point to Jesus’s signs

John 6 begins with the note that “A large crowd followed him because they saw (εἶθόν) the signs (σημεῖα) which he was performing upon the sick” (John 6:2). The signs that the crowd observes do not lead all in the crowd to belief, but the signs contribute to the curiosity about Jesus. The sign that follows in John 6—the multiplication of the loaves and fish—brings Moses to the crowd’s mind. Moses’s own signs, however, are not the focus, but rather what Moses had written. John 6:14 reads, “So the people having seen (ιδόντες) the sign (σημεῖον) that he performed were saying that ‘This is truly the prophet, the one who is coming into

²⁴ Compare the juxtaposition of Moses’s writings and Jesus’s words in John 5:46–47 with John’s editorial note in chapter 2 concerning the aftermath of Jesus’s cleansing of the temple. The evangelist records that Jesus’s words are placed beside the scriptures and that both are worthy of belief. The disciples, after Jesus’s resurrection, recall him speaking about destroying the temple and rebuilding it within three days: “But this one [Jesus] was speaking about the temple of his body. Therefore, when he was raised from the dead, his disciples remembered that he said this, and they came to believe the scripture and the word that Jesus spoke” (John 2:21–22).

the world.” The crowd likely has in mind passages from Deuteronomy in which Moses writes, “A prophet from your brothers like me the LORD your God will raise up, you will heed him” and “A prophet I will raise up for you from your brothers just like you, and I will give my words in his mouth, and he will speak to you whatever I might command to him” in Deut 18:15 and 18, respectively. The crowd’s association of Jesus’s signs with the “prophet like Moses” is curious, as Deuteronomy envisions a prophet who is God’s spokesperson rather than a wonder worker.²⁵

Even if Moses’s primary role throughout the book of Exodus is God’s spokesperson, God still gives Moses various “signs” to perform—the ability to change his staff into a snake (Exod 4:3–5) and to make his hand leprous and clean again (4:6–7)—so that the Israelites might believe (πιστεύσωσιν) and listen to him (see Exod 4:1). God assures Moses, “But if they neither believe (πιστεύσωσιν) you nor heed the voice of the first sign (τοῦ σημείου τοῦ πρώτου), they will believe you from the voice of the last sign (τοῦ σημείου τοῦ ἐσχάτου)” (Exod 4:8 LXX). As Nahum Sarna notes, “The sign, as it were, ‘speaks’; it testifies to divine commissioning.”²⁶ In the book of Exodus, God continues, “And if it will be that they neither believe you by these two signs nor heed your voice, you will take from the water of the river, and you will pour it out upon the dry land, and the water, which you took from the river, will be blood upon the dry ground” (Exod 4:9 LXX). The Exodus text does not explicitly mention that this final sign—Moses’s ability to pour out water on the dry ground as blood—is for the purpose of belief; rather, it reads more like a judgment upon those who fail to believe the two previous signs. When Moses performs the signs (turning the staff into a snake in Exod 7:10 and the water of the Nile to blood in 7:20), the audience is not made up of Israelites, but rather Egyptians who react with disbelief. By comparison with John’s Gospel, it is significant that Jesus’s first sign in Cana of Galilee involves the transformation of water not into blood, but into wine, “the blood of the grape” (John 2:9).²⁷ Moses’s signs, whether they lead to belief or not, point toward Jesus’s

²⁵ Jeffrey H. TIGAY, *Deuteronomy = [Devarim]: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 176. Tigay notes, “The prophet’s role is not limited to mantic and quasi-magical activities, responding to pleas for information and assistance. His primary role is as God’s messenger and spokesman ... communicating God’s will in all matters of national life, including religion and domestic and foreign affairs.”

²⁶ Nahum M. SARNA, *Exodus = [Shemot]: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 21.

²⁷ Robert Houston SMITH, “Exodus Typology in the Fourth Gospel,” *JBL* 81 (1962): 329–42, here 335. Smith observes in n. 11, “This idiom appears both in the OT (e. g., Deut 32:14) and in the intertestamental literature (e. g., I Macc 6:34).”

signs: "But the signs and wonders accomplished by Moses in the time of the exodus in the desert allow the understanding of the meaning that John recognizes in the signs accomplished by Jesus: they show him, not only a prophet without parallel (Dt 34, 10) but the unique and definitive Envoy."²⁸ Jesus's first sign at Cana acts a witness according to the evangelist's definition in 19:35, because it "revealed his glory, and his disciples believed in him" (John 2:11).

In dialogue with Jesus about performing the works of God in John 6, the Jews quote scripture to Jesus prompting another reference to Moses. The Jews ask Jesus, "Then what sign (σημεῖον) are you doing, so that we might see (ἰδῶμεν) and believe (πιστεύσωμεν) in you? What are you working? Our ancestors ate manna in the wilderness, as it is written (γεγραμμένον) 'bread from heaven he gave to them to eat'" (John 6:30–31).²⁹ Here, the crowd acknowledges that the signs that they see Jesus performing function like the other witnesses in John's gospel to lead to belief. In the following verse, however, they acknowledge a type of witness, not visible as a sign, but rather written (γεγραμμένον) by Moses (John 6:31).

The crowd seeks a sign from Jesus "to match the miracle of manna that Moses gave their fathers."³⁰ In John 6:30–31, the Jews who question Jesus about what sign he can give and quote scripture about "bread from heaven" fail to see the connection between Moses' writings and Jesus (John 5:45). Jesus corrects this misunderstanding. Jesus replies in John 6:32, "Amen, amen, I say to you all, not Moses (οὐ Μωϋσῆς) has given you bread from heaven, but my father gives the bread from heaven, the true one." Martyn notes the sharp contrast that the evangelist sets up in Jesus's reply between God's action and Moses's agency: "The emphatic negative by means of which he introduces his reply stands immediately before the word 'Moses.' And the subject of the second line is changed. The 'correction' therefore is, 'not Moses gave, but my Father gives.'"³¹ Jesus's correction

²⁸ M. E. BOISMARD, *La tradition johannique*, Introduction critique au Nouveau Testament 4 (Paris: Desclée, 1977), 207–8. "Mais les signes (*sèméia*) et prodiges accomplis par Moïse au temps de l'exode en au désert (cf. Dt 34, 11) permettent de comprendre le sens que Jean reconnaît aux signes (*sèméia*) accomplis par Jésus: ils montrent en lui, non plus seulement un prophète sans pareil (Dt 34, 10) mais l'Envoyé unique et définitif."

²⁹ Robert Houston SMITH, "Exodus Typology in the Fourth Gospel," 334, indicates that "when we find the expression σημεῖα καὶ τέρατα (or simply σημεῖα) occurring in the Fourth Gospel in connection with specific miracles [John 2:11; 4:48, 54; 6:14; 9:16; 11:47] as well as by way of general reference (e.g., [John 2:23; 6:2]), it is evident that the tradition of Moses' signs and wonders lies in the background."

³⁰ Thomas R. VALLETTA, "The 'Bread of Life' Discourse in the Context of Exodus Typology," *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 11 (1991): 129–43.

suggests that the people quoting what was “written” (γεγραμμένον) in scripture, “Bread from heaven he gave to them to eat,” take Moses to be the subject of ἔδωκεν, “he gave” (John 6:31). The possible scripture passages to which the people refer are “And the LORD said to Moses, ‘Behold, I myself am raining (ἐγὼ ὕω) to you bread from heaven” (Exod 16:4), or “This is the bread which the LORD gave you to eat” (Exod 16:15), or even “And he rained for them manna to eat, and bread from heaven he gave them” (Ps 78:24); yet, the actor in all the instances is clearly God.³² Edwin Freed believes that the evangelist combined Exod 16:4, 15 with Ps 78:24 in John 6:31, while Johannes Beutler treats John 6:31 under the category of “unclear or unspecified references” and holds that “targumic or midrashic tradition cannot be excluded.”³³

The claim that Moses is the one who gives bread from heaven or performs the other signs from Exodus 4 fails to recognize God as the one who performs the signs using Moses as an instrument. Exodus 4:17 connects the signs with Moses’s staff, another instrument. Exodus 4:28 affirms that God is ultimately accomplishing the signs: “And Moses told to Aaron all the words of the Lord which he sent, and all the signs (τὰ σημεῖα), which he commanded to him.” Moses can perform signs in Exodus because the signs originate in God. Jesus performs signs in John’s Gospel because Jesus is identified with and as God (John 1:1–14). Yet, seeing Jesus and his signs does not translate into the crowd’s belief. John 6:36 states, “But I said to you that even though you have seen (ἐωράκατέ) me, even you do not believe (πιστεύετε).” A witness that outlasts what can be seen is needed to foster belief in Jesus. Could a written witness like that of Moses or the Fourth Gospel be that type of witness?

3.4 Jesus’s knowledge of letters, the instruments of Moses’s written witness

In John 7:15 we find the Jews amazed at Jesus’s learning as they ask, “How does this one know letters (γράμματα) not having learned?” The only other reference to “letters” in John’s Gospel came earlier when Jesus asked the Jews about their failure to connect what Moses wrote and what Jesus says: “But if you do not believe the letters (γράμμασιν) of that one [Moses], how will you believe

³¹ J. Louis MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 122.

³² Esther KOBEL, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context*, BibInt 109 (Leiden: Brill, 2011), 190–91. See also Maarten J. MENKEN, “The Provenance and Meaning of the Old Testament Quotation in John 6:31,” *NovT* 30 (1988): 39–56.

³³ BEUTLER, “The Uses of ‘Scripture’ in the Gospel of John,” 150. See also Edwin D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, NovTSup 11 (Leiden: Brill, 1965), 11–16.

my words?" (John 5:47).³⁴ The Jews who question Jesus's knowledge of "letters" remark that he "was an irregular teacher since he had not received his doctrine from a recognized master."³⁵ As a writer, Moses employs certain instruments to leave behind his written witness, not only the material tools of writing, such as ink, pen, and paper, but the letters themselves. Moses's witness to Jesus is based upon the words, the very letters that Moses leaves behind as testimony. What Jesus's opponents in John 7:15 find so amazing is his knowledge of Moses's writings without having had formal study or learning. Jesus quickly puts the discussion about his teaching in the proper framework: "My teaching is not mine but of the one who sent me (πέψαντός με)" (John 7:16). Jesus's authority to teach comes from God who sent (πέψαντος) him, just as Moses's authority came from the one who sent (ἀπέσταλκεν) him (Exod 3:14 LXX).³⁶

³⁴ *The Interpreter's Bible* notes that "the same Greek word (γράμματα) is used for learning or 'letters' (vs. 15), and for 'writings' in 5:47. The sequence seems convincing, and the point of the question is bewildered admiration rather than disdain." See George A. BUTTRICK et al., eds., *The Gospel According to St. Luke; the Gospel According to St. John*, vol. 8, IB (New York: Abingdon, 1952), 583.

³⁵ BROWN, *The Gospel According to John*, 1:316.

³⁶ SAHLIN, "Zur Typologie des Johannesevangeliums," 61–62, posits a sharp distinction (based upon Exod 3:14 and John 1:14, 18) between Moses and Jesus and their commissions from God. "Moses was a messenger of God; an 'Angel of God' had revealed himself to him. Jesus is the only Son; he alone has seen God and brought news of him. The difference can also be expressed thus: Moses was sent from 'I am'; Jesus is identical with 'I am'—he himself can say: ἐγώ εἰμι. It is a strong antithetical parallelism." ("Mose war ein Gottes Gesandter; ihm hatte sich ein ,Engel Gottes' offenbart. Jesus ist der einzige Sohn; er hat Gott selbst gesehen und hat Kunde von ihm gebracht. Der Unterschied lässt sich auch so ausdrücken: Mose war von ,Ich bin' gesandt; Jesus ist mit ,Ich bin' identisch — er kann selber sagen: ἐγώ εἰμι. Es handelt sich um einen stark antithetischen Parallelismus.") Emphasis is in the original.

3.5 Jesus resembles Moses, the teacher who writes³⁷

Jesus's opponents make a final attempt to discredit Jesus by distinguishing his authority from Moses's authority. A brief reference to Moses is made at the beginning of the pericope about the woman caught in adultery in John 8. Here, the evangelist may be signaling to his readers that the figure of Moses, the teacher of the law, is in the background throughout the account. John notes that Jesus was on the Mount of Olives. Coming down from the mountain (like Moses in Exod 19:25), Jesus arrives at the temple, and assumes the traditional posture for a teacher by sitting down (John 8:2). The scribes and Pharisees approach Jesus, calling him "teacher" (διδάσκαλε) for the only time in John's gospel. Presenting the woman caught in adultery, they try to expose Jesus ("testing him... to accuse him" in 8:6) contradicting the law by stating, "But in the law Moses commanded us to stone such ones. Now what do you say?"³⁸ The scribes and Pharisees attest that Moses's action concerning the law is to "command," although we have seen previously in John that Moses's designated activity is to "write" (see John 1:45; 5:46). In John 8, the evangelist portrays Jesus as the teacher engaged in the act of writing: "And Jesus, having bent down, wrote (κατέγραψεν) with a finger (τῷ δακτύλῳ) on the ground" (John 8:6). Jesus, the teacher who writes, recalls Moses, the teacher of the law, who receives what is written: "And [God] gave to Moses, when he finished speaking with him on the mountain, the two tablets of witness (τοῦ μαρτυρίου), stone tablets having been written (γεγραμμένας) by the finger of God (τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ)" (Exod 31:18 LXX; cf. also Deut 9:10). Exodus 31 (LXX) describes

³⁷ Brown's treatment of the woman caught in adultery pericope addresses three questions: whether the passage was originally part of the gospel or a later interpolation, whether the passage is originally Johannine, and whether the passage is canonical. To the first question, Brown notes the fact that the none of John's commentators in the first millennium of Christianity address it, and the fact that only after 900 CE is it included in the standard Greek text. These observations strongly suggest that it is a later addition. As to the second question, concerning the passage's origin, Brown observes that the vocabulary is more Lucan than Johannine, a fact further attested to by the pericope's placement in some manuscripts after Luke 21:38. Finally, to the question of canonicity, the passage's acceptance by Jerome and its inclusion in the Vulgate fulfills the Roman Catholic criteria for canonicity. See BROWN, *The Gospel According to John*, 1:335–36. I include John 8 in my discussion because of its explicit mention of Moses, the characterization of Jesus as a seated teacher, and the fact that from a canonical perspective, it forms part of the written witness of John's Gospel.

³⁸ Jesus's opponents here may have in mind Deut 22:22 which states, "If a man is found lying with a woman married to a husband, then also the two of them shall die, the man who lay with the woman and the woman. And you will purge evil from Israel." While the passage does not explicitly mention death by stoning, separate laws around the passage (regarding a woman who is suspected and found not to be a virgin in Deut 22:21 and a man who has sexual relations with a virgin engaged to be married to another in Deut 22:24) mention stoning.

Moses neither writing nor commanding but receiving from God “tablets of witness” (πλάκας τοῦ μαρτυρίου). God’s finger (τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ) in Exodus 31 inscribes the law. Jesus’s finger (τῷ δακτύλῳ) in John 8 does not point toward the accused woman, but rather toward her accusers. Responding to the Pharisees and scribes, Jesus reinterprets the written law: “Let the sinless one among you first throw a stone at her” (John 8:8). Jesus neither opposes Moses nor contradicts the law, but rather he exemplifies what the evangelist first said of the relationship between the two in the prologue: “For the law through Moses was given, grace and truth through Jesus Christ came to be” (John 1:17).

4. Conclusion

What, then, is Moses’s role as a witness to Jesus in relation to other witnesses in John’s Gospel? The role of any witness in John’s Gospel is to foster belief in Jesus. Some people and events are specifically called witnesses, and they lead to belief in Jesus (John the Baptist, the works, the Father, the Scriptures, the Spirit, and the evangelist himself). Some events and people are not called witnesses explicitly, yet they too lead to belief in Jesus (the signs that Jesus performs, Moses, the writing of the Gospel itself). Most witnesses in John’s Gospel are related to verbs of seeing. John the Evangelist refers to himself as an eyewitness (John 19:35). Moses’s witness is not based on seeing; in fact, we are reminded that Moses was unable to see God’s face (Exod 33:20). Thus, Moses’s witness in relation to other witnesses in John’s Gospel is unique. The closest witness in comparison to Moses’s written witness is John’s written gospel. The evangelist’s witness is not only from seeing, but also in writing (John 20:30–31). John highlights this irony regarding the power of Moses’s written witness: while Moses’s witness endures in the days of the scribes and Pharisees who question Jesus about the law’s interpretation (John 8), Jesus’s opponents fail to see in Moses’s written text any reference to Jesus. Christian believers, however, who were familiar with Moses’s writings had come to believe that Moses’s writings gave witness to Jesus. Thus, the real power behind Moses’s written witness is the same as the power of the Fourth Gospel’s witness that provides a portrait of Jesus for an audience who “has no direct access to Jesus by means of seeing.”³⁹

³⁹ Kasper Bro LARSEN, *Recognizing the Stranger Recognition Scenes in the Gospel of John*, BIS 93 (Leiden: Brill, 2008), 162.

BRIAN JOSEPH MELDRUM

A written witness remains after what has been seen is gone. Both John and Moses leave behind a written witness to accomplish the same purpose: to lead people to belief in Jesus.

Brian Joseph MELDRUM
The Catholic University of America
Washington, DC
USA

Bibliography

- BEUTLER, S.J., Johannes. "The Uses of 'Scripture' in the Gospel of John." Pages 147–62 in *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*. Edited by C. Clifton BLACK and R. Alan CULPEPPER. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- BOISMARD, M. E. *La tradition johannique*. Introduction critique au Nouveau Testament 4. Paris: Desclée, 1977.
- . *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 84. Leuven: University Press, 1993.
- BROWN, S.S., Raymond. *The Gospel According to John*. 2 vols. AB 29. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.
- BUTTRICK, George A. et al., eds. *The Gospel According to St. Luke; the Gospel According to St. John*. Vol. 8. 12 vols. IB. New York: Abingdon, 1952.
- ENZ, Jacob J. "The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John." *JBL* 76 (1957): 208–15.
- FREED, Edwin D. *Old Testament Quotations in the Gospel of John*. NovTSup 11. Leiden: Brill, 1965.
- KOBEL, Esther. *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context*. BibInt 109. Leiden: Brill, 2011.
- LARSEN, Kasper Bro. *Recognizing the Stranger Recognition Scenes in the Gospel of John*. BIS 93. Leiden: Brill, 2008.
- LEE, Dorothy A. "The Significance of Moses in the Gospel of John." *ABR* 63 (2015): 52–66.
- MARONDE, Christopher A. "Moses in the Gospel of John." *CTQ* 77 (2013): 23–44.
- MARTYN, J. Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel*. NTL. Louisville: Westminster John Knox, 2003.
- MENKEN, Maarten J. "The Provenance and Meaning of the Old Testament Quotation in John 6:31." *NovT* 30 (1988): 39–56.
- PIPER, Otto Alfred. "Unchanging Promises: Exodus in the New Testament." *Int* 11 (1957): 3–22.
- ROUKEMA, Riemer. "Jesus and the Divine Name in the Gospel of John." Pages 207–23 in *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*. Edited by Geurt Hendrik VAN KOOTEN. TBN 9. Leiden: Brill, 2006.
- SAHLIN, Harald. *Zur Typologie des Johannesevangeliums*. UUA 4. Uppsala: Lundequistska Bokhandeln, 1950.
- SARNA, Nahum M. *Exodus = [Shemot]: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.

- SCHAPDICK, Stefan. "Religious Authority Re-Evaluated: The Character of Moses in the Fourth Gospel." Pages 181–209 in *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, edited by Axel GRAUPNER and Michael WOLTER. BZAW 372. Berlin: de Gruyter, 2007.
- SCOTT, J. Martin C. "John." In *Eerdman's Commentary on the Bible*. Edited by James D. G. DUNN and John W. ROGERSON. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- SHIN, Sookgoo. *Ethics in the Gospel of John*. BibInt 168. Leiden: Brill, 2019.
- SMITH, Robert Houston. "Exodus Typology in the Fourth Gospel." *JBL* 81 (1962): 329–42.
- TIGAY, Jeffrey H. *Deuteronomy = [Devarim]: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- VALLETTA, Thomas R. "The 'Bread of Life' Discourse in the Context of Exodus Typology." *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 11 (1991): 129–43.
- WILLIAMS, Catrin H. "Patriarchs and Prophets Remembered: Framing Israel's Past in the Gospel of John." Pages 187–212 in *Abiding Words: The Use of Scripture in the Gospel of John*. Edited by Alicia D. MYERS. RBS 81. Atlanta: SBL Press, 2015.

JOHANNES-REZEPTION IN DER FRÜHBAROCKEN MALEREI – CARAVAGGIOS "AUFERWECKUNG DES LAZARUS" (1609)

STEPHANIE HALLINGER

Abstract. Caravaggios *Auferweckung des Lazarus* kombiniert bekannte Erzählelemente auf neuartige Weise. Als Zeugnis der „lived religion“ im Frühbarock ist das Altarbild des italienischen Malers somit ein Apokryphon, das die Lazarusgeschichte im Raum zwischen Johannesevangelium und extrakanonischen Schriften neu inszeniert.

Keywords: Ikonographie, Malerei, Frühbarock, Lazarus, Johannesevangelium, Legenda aurea, Nikodemusevangelium, Apokryphon.

Es ist ein in jeder Hinsicht düsteres Bild, das Michelangelo Merisi, besser bekannt als Caravaggio (1571–1610), zur Lazarus-Perikope des Johannesevangeliums für seinen Auftraggeber anfertigt: kein Zeichen der Freude, des Lebens oder der Hoffnung ist in der Auferweckungsszene zu finden, die der frühbarocke Maler wenige Monate vor seinem Tod im Alter von 39 Jahren malt und die alle Merkmale des ausgereiften, späten Stils trägt.

Wie so oft in seinen späten Heiligen- und Martyriumbildern gestattet Caravaggio sich eine gewisse künstlerische Freiheit gegenüber dem Vorlagentext. Die zur Zeit der sogenannten Katholischen Reform kontrovers geführte Debatte um deren Zulässigkeit¹ führt dazu, dass neuzeitliche Darstellungen religiöser Motive stets auch im Hinblick auf ihre Texttreue zu beleuchten sind. In Fall der *Auferweckung des Lazarus* lautet die Frage deshalb, wie sich Caravaggios Bilddarstellung zum johanneischen Text verhält, genauer: ob sie als Fortschreibung bzw. Neuinszenierung des Erzählten zu werten ist. Fügt sie Motive hinzu, lässt sie Zentrales weg? Zur Beantwortung dieser Frage ist zunächst zu klären, ob der Maler beim Entwurf seiner Bildkomposition auf kursierendes ‚Legendenwissen‘, feststehende ikonographische Formeln oder auch außerkanonische Texttraditionen zurückgriff und wie er diese in seine eigene Bildsprache übersetzte.

¹ Vgl. hierzu ausführlicher J. ROHLS, *Kunst und Religion zwischen Mittelalter und Barock. Band 2: Reformation und Gegenreformation*, Berlin 2021, der erstmals einen ausführlichen Überblick über die vielfachen Wechselbeziehungen zwischen Kunst und Religion im Kontext der jeweiligen Epochen bietet, sowie die noch immer maßgebliche Untersuchung von T. ASCHENBRENNER, *Die Tridentinischen Bildervorschriften. Eine Untersuchung über ihren Sinn und ihre Bedeutung* (Schriftenreihe der Universität), Freiburg i. Br. 1930 und seinen Art. „Bilderfrage“, in: *RDK II*, 561–572.

1. Die ikonographische Tradition zu Joh 11

Als älteste Belege der Lazarus-Bildformel verweist der Archäologe und Kunsthistoriker Norbert Zimmermann auf zwei römische Wandmalereien, einmal im ältesten Teil der Calixtus-Katakombe (Mitte 3. Jh.) und einer etwas späteren Version der Domitilla-Katakombe (Anfang 4. Jh.), beide mit hoher Texttreue.² Christus steht jeweils vor einer Grabkammer, in der sich Lazarus befindet, und hält eine Art Zauberstab in der Hand.³ Bereits in der frühchristlichen Kunst begegnen wir einem sehr stabilen Bildtypus mit nur wenigen Variationen, wie eine Vielzahl an Beispielen aus der Katakombenmalerei, von Elfenbeinreliefs und Mosaiken beweist: Sowohl in der Katakombenmalerei an der römischen Via Latina (Abb. 1) wie auch auf dem Elfenbein-Relief der aus Norditalien stammenden Brescia-Lipsanoteca (Abb. 2) aus dem 4. Jh. hält Jesus einen langen Stab in der Hand, mit dem er Lazarus berührt. Letzterer befindet sich in beiden Fällen noch in Leichentücher gehüllt in einer Ädikula statt gemäß Joh 11,38–39 in bzw. vor einer Höhle („38 Iesus ergo rursum fremens in semet ipso venit ad monumentum erat autem spelunca et lapis superpositus erat ei 39 ait Iesus tollite lapidem“⁴); hier lehnt sich der Maler an ihm Bekanntes, genauer: die zeitgenössische Bestattungskultur an, statt dem Text zu folgen – Zimmermann spricht bei derartigen Motivübernahmen von der „Incorporation of traditional motifs in a Christian perspective“⁵. In beiden Fällen steht er bereits aufrecht, anstatt noch im Bodengrab zu liegen. Die *virga*, der Zauberstab, ist Heribert Meurer zufolge „der Stab, mit dem Hermes die Seelen der Verstorbenen aus dem Hades hervorrief,“⁶ und stellt zugleich eine Reminiszenz an das Quellwunder des Moses dar, dem sowohl in der Wandmalerei als auch auf frühchristlichen Sarkophagen die Auferweckung des Lazarus oftmals typologisch gegenübergestellt wird. Wo sich also noch keine eigene christliche Ikonographie entfalten konnte, greift man in der Bilddarstellung auf bekannte Formeln zurück,

² Zu den Katakombenmalereien vgl. J. DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Regensburg 2010.

³ Vgl. N. ZIMMERMANN, „Catacomb Painting and the Rise of Christian Iconography in Funerary Art“, in: R.M. JENSEN/M.D. ELISON (Hg.), *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, New York 2018, 21–38, 22. Die von Zimmermann verwendeten Bildzitate stammen aus J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg i.Br. 1903, 543 und 550.

⁴ Mit Ausnahme von Textstellen, die in der theologischen Fachliteratur zitiert werden, stütze ich mich auf die Vulgata-Version des Johannesevangeliums, weil die lateinische Bibel im 16. Jahrhundert weitaus verbreiteter war als die griechische.

⁵ ZIMMERMANN, „Catacomb Painting“, 23.

⁶ H. MEURER, „Lazarus von Bethanien“, in: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Band 3, 33–34. Das Motiv erscheint erstmals verschriftlicht in Ps.-Linus' *Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum*, ediert in D.L. EASTMAN, *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul* (SBL Writings from the Greco-Roman World 39), Atlanta 2015.

die gleichzeitig viel über das Verständnis der zugrunde liegenden Erzählung verraten: Christus tritt als wirkmächtiger Wundertäter auf, die spätantiken Katakombenmaler und Elfenbeinschnitzer suchen ihn im Bild als solchen zu präsentieren; auf diese Weise entsteht eine ikonographische Formel, die an vor- bzw. außerchristliche Magier erinnert.

Einen Schritt weiter sind hier bereits die Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna aus dem 6. Jh. (Abb. 3): zwar steht Jesus auch hier noch vor einer Ädikula statt vor einem Felsengrab, wie es der johanneische Text eigentlich verlangt, doch ist hier der Magierstab bereits gegen einen Segensgestus ersetzt. Die Wundererzählung scheint also bereits so weit ins kulturelle Gedächtnis⁷ eingegangen zu sein, dass es keiner ikonographischen Hilfskonstruktionen bedarf, um vom Betrachter erkannt und somit „lesbar“ zu werden. Allen hier gezeigten Bildern indes ist die Form der Ädikula gemein, die jeweils mit ziegelgedecktem Dach, das Tympanonfeld stützende Säulen beiderseits des Eingangs und auf einer Basis ruhend gezeigt wird, zu der mehrere Stufen emporführen – Heribert Meurer zufolge eine gezielte Anlehnung an das seit dem 4. Jh. verehrte Lazarusgrab in Bethanien⁸, zu dem sich in seiner heutigen Form jedoch kein architektonisch augenfälliger Bezug mehr herstellen lässt.

Über mehr als ein Jahrtausend hinweg blieb die so entstandene Bildformel stabil, ohne größeren Transformationen unterworfen zu sein. Noch Giotto di Bondone (1267/1276–1337), einer der großen Neuerer der Kunst am Vorabend der Renaissance, hielt in seiner Darstellung in der Arenakapelle zu Padua (Abb. 4) am spätantiken Darstellungsschema fest und tauschte lediglich die Ädikula gegen ein Felsengrab, wie es der neutestamentliche Text fordert.⁹ Die Leichenbinden, der Segensgestus, die Distanz zwischen Jesus und Auferwecktem jedoch – alle übrigen Bildelemente sind weiterhin erkennbar (wie im Übrigen auch noch die gesamte Renaissance hindurch). Erst im Frühbarock brach man mit der althergebrachten Tradition und ließ aus dem johanneischen Text etwas von Grund auf Neues entstehen.

⁷ Zum Begriff vgl. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

⁸ Vgl. MEURER, „Lazarus“, 34. Die ältesten Erwähnungen des Lazarusgrabs bieten bereits im 4. Jh. der sogenannte Pilger von Bordeaux (*Itinerarium A Burdigala Hierusalem Usque Et Ab Heraclea Per Aulonam Et Per Urbem Romam Mediolanum Usque*) und die Nonne Aetheria in ihren Briefen (*Epistola Beatissimae Aetheriae Laude Conscripta Fratrum Bergidensium Monachorum A Valerio Conlata*); vgl. hierzu die jüngste Edition Aetheria/Egeria, *Reise ins Heilige Land. Lateinisch-deutsch*, herausgegeben und übersetzt von K. BRODERSEN, Berlin/Boston 2016.

⁹ Zu Giotto's Leben und Werk allgemein vgl. den Ausstellungskatalog A. TOMEI (Hg.), *Giotto e il Trecento. „Il più Sovrano Maestro stato in dipintura“*. Roma, Complesso del Vittoriano, 6 marzo – 29 giugno 2009, Mailand 2009, bes. E. NERI LUSANNA, „Giotto e la pittura in Umbria: rinnovamento e tradizione“, 51–61 sowie D. BANZATO, „L'impronta di Giotto e lo sviluppo della pittura del Trecento a Padova“, 143–155. Zu Giotto's Dekoration der Arenakapelle vgl. L. JACOBUS, *Giotto and the Arena Chapel. Art, Architecture & Experience*, London/Turnhout 2008.

2. Caravaggios „Auferweckung des Lazarus“: Eine Annäherung über Joh 11,38–45

Michelangelo Merisi wurde 1571 im 50 Kilometer westlich von Mailand (und ca. 150 Kilometer von unserem Veranstaltungsort) gelegenen Caravaggio geboren und starb 1610 in Porto Ercole, einem kleinen Küstendorf in der südlichen Toskana. Mehrmals befand sich der frühbarocke Maler in existenzbedrohenden Situationen; während seiner Römischen Jahre nach 1591 sorgten sowohl seine Altarbilder als auch seine privaten Eskapaden regelmäßig für Aufruhr. Dieser gipfelte in einem Totschlag, der ihn 1606 zur Flucht nach Malta zwang. Dort gewährte ihm der Johanniterorden Asyl und nahm ihn als Ritter auf, doch auch dort wurde er wegen eines Deliktes gefangen gesetzt. Dank der Hilfe unbekannter Freunde konnte in einer Nacht-und-Nebel-Aktion im Oktober 1608 nach Sizilien fliehen, wo seine letzte Schaffensperiode begann. Nahezu alle Bilder, die bis Juli 1610 entstanden – angefangen beim *Begräbnis der hl. Lucia* in Syrakus bis hin zum *David mit dem Haupte Goliaths*, einem seiner letzten Werke (in dem er in beinahe prophetischer Weise Goliath seine eigenen Gesichtszüge verleiht) –, beschäftigen sich mit dem Themenkreis um Tod, Zeit und Ewigkeit.

Die mit 3,80 x 2,75 m monumentale, in Öl auf Leinwand gemalte *Auferweckung des Lazarus* (Abb. 5) befindet sich heute im Museo Regionale in Messina; ursprünglich hatte es der Messineser Kaufmann Battista de' Lazzari bei Caravaggio in Auftrag gegeben. Als der Stifter einige Monate zuvor das Bestattungsrecht in einer Chorkapelle der Kirche Santi Petro e Paolo de'Pisani erworben hatte, verpflichtete er sich vertraglich zur Ausstattung mittels eines Hochaltarbilds. Im ursprünglichen Vertrag ist von einer Madonnendarstellung mit Heiligen die Rede. Weil in jener Kirche jedoch seit 1591 der Ordine dei Ministri degli Infermi untergebracht war, haben sich Stifter und Ordensobere höchstwahrscheinlich auf das von Caravaggio ausgeführte Thema verständigt, das den Stifternamen mit dem Tätigkeitsfeld der volkssprachlich „Orden des guten Sterbens“¹⁰ genannten Padri Crociferi – die Pflege Kranker und Bedürftiger – in Einklang bringt.

Um das bahnbrechend Neue an diesem Tafelbild zu erkennen¹¹, nähern wir ihm uns zunächst über die Lazarus-Perikope des Johannesevangeliums. Jörg Frey konstatiert zum temporalen Rahmen, dass die mehrmals erwähnten vier Tage im

¹⁰ Vgl. S. EBERT-SCHIFFERER, *Caravaggio. Sehen – Staunen – Glauben. Der Maler und sein Werk*, München³ 2019, 229.

¹¹ Die oft genug herausgestellte Parallele zur *Auferweckung des Lazarus* des Cavaliere d'Arpino (Giuseppe Cesari) für den Palazzo Barberini (ca. 1591–3, heute in der Galleria nazionale d'arte antica, Rom) bezieht sich auf rein formale Kriterien der Komposition, etwa die kreuzförmig ausgebreiteten Arme des Auferweckten, und wird daher an dieser Stelle nicht weiter thematisiert.

Grab „primär der Mitteilung theologischer Sachverhalte zu dienen [scheinen]“¹², da die Reisedauer Jesu und des Boten von bzw. nach Bethanien nicht genannt werden. Dass Jesus zwei Tage wartet, bis er sich auf den Weg macht, sei wiederum ein klares Signal an die Rezipienten, dass der Erlöser die in ihn gesetzten Erwartungen eben nicht *a priori* erfülle, sondern „daß Jesu Handeln seine gesetzte Zeit und Stunde hat (vgl. Joh 2,4; 7,6).“¹³

Wie Frey darlegt, zeichnet sich die Lazarus-Perikope durch eine „auffällige Doppelzeitlichkeit“ aus, die einerseits den lebendigen, wirkmächtigen Jesus vor Augen führt, andererseits eine proleptische Funktion „als Zeichen und Prolepse jener kommenden Stunde“ erfülle.¹⁴ Die fünfteilige szenische Strukturierung¹⁵ unterstreiche zusammen mit einer Reihe von literarischen Stilmitteln und Signalen die auktoriale Gestaltung, wobei retardierende Elemente zur Steigerung der inneren Dramatik dienen, die Schlusszene vorausgehende Erzählelemente wiederaufnahme und dadurch die Klimax zusätzlich betone.¹⁶ Auf den Sinngehalt der Perikope im Hinblick auf das Kreuzesgeschehen wiederum deute bereits V. 4 („audiens autem Iesus dixit eis infirmitas haec non est ad mortem sed pro gloria Dei ut glorificetur Filius Dei per eam“) zeichenhaft hin: Es gehe „um das paradoxe *Verhältnis von Tod und δόξα*, um den Zusammenhang zwischen dem Tod des Lazarus und der ‚Verherrlichung‘ des Sohnes wie auch umgekehrt zwischen der Auferweckung des Lazarus aus seinem Grab und dem Ganz des Sohnes ans Kreuz.“¹⁷

Für bildliche Darstellungen (und insbesondere die in der Malerei Caravaggios so zentrale Lichtregie) bedeutsam und ergiebig ist die Antithese von Tag und Nacht, Sichtbarem und Unsichtbarem, Offenbarem und Verborgenen. Der Text, so Frey, rekurriert damit auf „das Motiv des ‚Tages‘ als Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, die mit dem Einbruch der ‚Nacht‘ (vgl. 13,30) ‚in der niemand wirken kann‘ (9,4), bzw. mit dem Beginn der ‚Stunde Jesu‘ (12,23; vgl. 2,4; 7,30;

¹² J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band 2: Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110), Tübingen 1998, 197.

¹³ FREY, *Eschatologie* 2, 198.

¹⁴ Vgl. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie, Band 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000, 416.

¹⁵ FREY, *Eschatologie* 3, 416 gliedert die Perikope in Einleitungsverse (V. 1–5), Jüngerdialog (V. 6–16), Szene mit Marta und Jesus (V. 17–27), mit Maria und Jesus (V. 28–37) und abschließender Tutti-Szene am Grab (V. 38–44).

¹⁶ „V. 38a nimmt V. 33f. auf; V. 39 bezieht sich auf V. 1 und 17; V. 40 auf V. 25 und V. 4. V 41 greift auf den Befehl V. 39a zurück, und V. 42 auf die Sinndeutung V. 15, bevor V. 43f. der Abschluß, das Wunder, erzählt wird.“ – FREY, *Eschatologie* 3, 417–18.

¹⁷ FREY, *Eschatologie* 3, 421. Vgl. hierzu auch in aller Ausführlichkeit J. FREY, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I*, hg. v. J. SCHLEGEL (WUNT 307), Tübingen 2013.

8,20) zu Ende geht.“¹⁸ Für seine Bildkomposition macht Caravaggio das Begriffspaar auf ganz eigene Weise fruchtbar: Indem er das Geschehen von draußen ins Innere einer Grabkammer verlegt, kennzeichnet er die Auferweckung als (noch verhülltes, für die Anwesenden nicht als solches erkennbares) Vorzeichen dessen, was mit Passion und Kreuzestod Christi wenig später deutlich sichtbar werden soll – wie Frey es im Hinblick auf den Text formuliert: „Durch semantische Bezüge zur Passionsgeschichte und die von V. 8 über V. 12 bis V. 16 sich wandelnde Reaktion der Jünger wird sukzessive deutlich, daß Jesu Weg zu Lazarus ihn selbst in den Tod führen wird und daß allein in diesem Horizont das Wirken Jesu hinreichend verstanden werden kann. [Die Adressaten sollen] in ihm mehr erkennen als einen Wunderheiler oder Gesundheitsbeter: den Sohn Gottes (V. 4), ja ‚die Auferstehung und das Leben‘ in Person, der in göttlicher Vollmacht die Toten auferweckt.“¹⁹

Hiervon abgesehen bietet die äußere Handlung der Perikope (auch im Horizont des Johannesevangeliums) vergleichsweise viele Anhaltspunkte für bildliche Darstellungen. Auf die Form des Grabes wurde bereits im Zusammenhang mit den spätantiken Bildbeispielen hingewiesen: Beide Gräber, das des Lazarus wie auch später das Jesu selbst in Joh 20,1 werden als mit einem Stein verschlossenes Höhlengrab beschrieben; Jesus befiehlt den Umstehenden, die Deckplatte wegzuheben (ἄρατε, V. 39a vs. ἡρμμένον, V. 20,1). Mehrmals wird explizit erwähnt, dass Jesus heftige Emotionen zeigt – in Form seines Ergrimmens auf dem Weg nach Bethanien und durch sein Weinen im Vorfeld der eigentlichen Erweckung. Bei dieser ruft er Lazarus „mit lauter Stimme (φωνῇ μεγάλῃ) und einem knappen Befehl (ohne Verbum!): Λάζαρε, δεῦρο ἔξω, aus dem Grab und antizipiert so die φωνή des Menschensohnes, die am Ende nach Joh 5,28f. die Toten aus den Gräbern rufen soll.“²⁰ Der Verstorbene tritt daraufhin als Wickelleiche aus dem Grab, an Händen und Füßen gebunden und mit Schweißstuch auf dem Gesicht.

Caravaggios Tafelbild zeigt jenen Moment, in dem Jesus im Begriff ist, den bereits seit vier Tagen toten und, wie seine Schwester Marta vor Öffnung des Grabes fürchtet, bereits nach Verwesung riechenden Lazarus wiederzubeleben (Joh 11,39): Mit zum Zeigegestus erhobenen rechtem Arm steht Jesus am linken Biltrand; seine linke Hand ist mit nach unten gerichtetem Zeigefinger unter dem dunkelgrünen Pallium im Halbdunkel erkennbar. Während das von links hinten einfallende Licht die Gesichter der Umstehenden wie auch den bereits von Leintüchern befreiten Körper des Lazarus durch kontrastreiche Schlaglichter erhellt, liegt das Haupt Christi ganz im Dunkel. Der Stoff seiner Tunika hingegen leuchtet geradezu in einem warmen, satten Rot, sodass es beinahe scheint, als

¹⁸ FREY, *Eschatologie* 3, 427–28.

¹⁹ FREY, *Eschatologie* 3, 430.

²⁰ FREY, *Eschatologie* 3, 442.

strahle das Licht vom Arm Jesu aus. Hinter ihm dicht gedrängt steht eine Gruppe männlicher Zuschauer, ausnahmslos mit entsetztem, fassungslosem Gesichtsausdruck – jene Zeugen des Geschehens, die sich in Martas Haus aufhalten und ihr nach draußen folgen, im Glauben, sie wolle am Grab weinen (Joh 11,31). Anders als im Evangelium beschrieben, spielt sich die Erweckungsszene nicht *vor* dem Grab ab, sondern *darin* (was auch die Art des Lichteinfalls erklärt); es handelt sich dabei auch nicht um „eine Höhle, die mit einem Stein verschlossen war“ („erat autem spelunca et lapis superpositus erat ei“, Joh 11,38), sondern um eine ähnliche Kulisse, wie sie bereits in einem früheren Bild Caravaggios begegnet: Die in weiten Teilen freie Bildfläche (deren Architektur an den Eingang der syrakusanischen *Latomie*, die Katakomben vor der Stadtmauer, erinnert²¹) und die beiden zentral im Vordergrund positionierten Totengräber mit um den Rumpf gewickelten weißen Tüchern als einziger Kleidung rufen deutlich das mit 408 x 300 cm noch größer angelegte *Begräbnis der hl. Lucia* (Abb. 6) in Erinnerung, das erste der sizilianischen Werke Caravaggios, das er nach seiner Landung auf der Insel 1608 für die Kirche Santa Lucia al Sepolcro schuf.

Hier wie dort prägt eine trostlose Atmosphäre das Bild, die in der Lazarus-Szene aber noch gesteigert ist durch die stärkere Präsenz des Todes in Form des bereits von Leintüchern befreiten, ausgemergelten, leichenstarr und mit vom Tod gezeichneten Hautkolorit scheinenden Körpers, den der Totengräber diagonal im Bild hebt, und die menschlichen Gebeine darunter; Caravaggio setzt hier die Jesusworte aus 11,25–26 unmittelbar in seiner Bildformel um, indem er die Begriffstrias *Auferstehung – Leben – tot* (*resurrectio – vita – mortuus*) in direkten Bezug zueinander setzt, nämlich als aufsteigende Linie vom am Boden liegenden Schädel über den nach hinten gefallen Kopf des Lazarus zu seiner über ihn gebeugten Schwester Marta, die ihn (aller Todeszeichen zum Trotz) zu Küssen im Begriff ist: Vom Schädel als Todessymbol schlechthin über den Auferweckten an der „Transitions-“ bzw. „Schwellenphase“²² hin zu Marta als Sinnbild des Lebens ergibt sich so eine Steigerung, die exakt mit der Ich-bin-Aussage in den Versen 11,25–26 als Schlüssel der Erzählung korrespondiert und diesen narrativ illustriert.

Martas hellrote Palla mit der darunter getragenen grünlichen Tunika nimmt die Farben von Jesu Gewändern auf; die beiden bilden auf diese Weise einen Rahmen um die Personengruppe im Vordergrund – und auch der Blick Jesu ruht auf Marta, wenngleich er auf Lazarus deutet (mit dem Erweckungsgestus, der bereits in der frühchristlichen Kunst begegnet). In der zweiten Reihe dahinter steht

²¹ Vgl. S. SCHÜTZE, *Caravaggio. Das vollständige Werk*, Köln 2017, 275.

²² Diese von Arnold van Gennep geprägten Begriffe für einen Liminalitätsstatus „zwischen zwei Welten“ eignen sich ganz besonders, um den hier dargestellten Moment zu definieren. Siehe hierzu u.a. in aller Knappheit A. VAN GENNEP, „Räumliche Übergänge (1909)“, in: S. GÜNZEL (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013, 37–40.

rechts über Marta deren Schwester Maria. Genau wie im Text sind die beiden beinahe, aber nicht gänzlich parallelisiert: Marta ist diejenige, die im Dialog mit Jesus ihren Glauben in Gott, die Auferstehung und die göttliche Natur Jesu beweist (11,22–27), während die Perikope im Fall Marias einzig von deren Anklage und ihren Tränen zu berichten weiß (11,32–33). Wie auch schon in seinem römischen Tafelbild *Die Heiligen Marta und Maria Magdalena* (1598/99; Detroit Institute of Arts) stellt Caravaggio Marta in (gegenüber ihrer Schwester) deutlich schlichterer, weniger dem Weltlichen zugewandten Kleidung dar als Maria Magdalena.²³

Die in sich versunken wirkende Maria, im neapolitanischen Altarbild mit Schultertuch gezeigt, ist eine der von Caravaggio am häufigsten dargestellten biblischen Figuren²⁴; auch sonst zeigt die Komposition viel von Caravaggios reifem Stil Bekanntes: Die bis auf wenige gezielt gesetzte Farben und Akzente beinahe monochromatische Farbgebung ist dafür ebenso typisch wie die dramatische Beleuchtung mit extremen Hell-Dunkel-Kontrasten, bei der sich nur wenige Partien vom dunklen Hintergrund abheben, und der Verzicht auf alles Periphere. Es entsteht eine starke Konzentration auf die wesentlichen narrativen Elemente, ohne jegliches unnötiges *decorum*, ohne Ablenkung von den handelnden Figuren und deren ausdrucksstarker, extrem individualisierter Physiognomie.

Eine der Hauptfragen in Bezug auf das Bild Caravaggios lautet, ob Lazarus bereits lebendig ist oder seine Auferweckung noch bevorsteht. Er trägt alle Zeichen des Todes, lediglich die wie zur Abwehr erhobene rechte Hand, auf die der von außen dringende Lichtstrahl trifft, zeugt vom Erweckungswunder. Diese bereits erwähnte „Transitionsphase“ zwischen Tod und Leben beschäftigte Kunsthistoriker, von Herwarth Röttgen über Howard Hibbard (für den Lazarus' Armpositur Passion und Auferstehung in einem Wunder zusammenfasst²⁵) bis hin zu Svein Aage Christoffersen, der darin einen weiteren Beleg für Caravaggios Faszination an „transitions and

²³ Letztere wird in eben jenem Moment von ihrer Schwester durch die Aufzählung der Wunder Christi bekehrt, wovon die Requisiten (Puderdose und Kamm als Symbole des einstigen Lebens in Gottferne; Goldring am linken Ringfinger und Orangenblüte als Zeichen der mystischen Brautschafft) beredtes Zeugnis ablegen, vgl. SCHÜTZE, *Caravaggio*, 100-103.

²⁴ Auf dem Stuhl sitzend im 1595/96 entstandenen Gemälde der Galleria Doria Pamphili in Rom, zusammen mit Marta auf dem Doppelbildnis des Detroit Institute of Arts (1598/99) sowie auf der *Grablegung Christi* der Pinacoteca Vaticana (1602/03); alle drei Bilder entstanden während der römischen Jahre Caravaggios. Maria ist jeweils nach unterschiedlichen Modellen gemalt, wobei die letzten beiden Marien eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen in der *Auferweckung des Lazarus* aufweisen, sodass sich von einem mehr oder minder konstanten Typus sprechen ließe.

²⁵ “The unusual pose of Lazarus may be meant to foreshadow the crucifixion of the Christ who resurrects him, thereby encapsulating the Passion and the Resurrection in one miracle.” – H. HIBBARD, *Caravaggio* (Icon Editions), Boulder/Oxford 1985, 243.

turning points“²⁶ erkennt. Derlei Erklärungsversuche sind indes kaum nötig, wenn man den Blick auf den zugrunde liegenden Text richtet: V. 44 des Johannesevangeliums nennt Lazarus im Griechischen „der Verstorbene“ (τεθνηκώς, Partizip Perfekt²⁷) – es handelt sich also um jemanden, der nicht mehr am Leben teilnimmt, dem das im Sterben Geschehene noch immer anhaftet. Jene Erwartung, die Jesus in Vers 11,24–5 gegenüber Marta weckt („24 dicit ei Martha scio quia resurget in resurrectione in novissima die 25 dixit ei Iesus ego sum et vita qui credit in me et si fuerit vivet“) wird enttäuscht, der Auferstandene scheint in gewisser Weise Verstorbener zu bleiben. Der Text verdeutlicht dies auch daran, dass er kein weiteres Interesse an Details oder dem Fortgang von Lazarus' Geschichte zeigt: in Joh 12,10 ist noch einmal die Rede davon, dass auch er wie Jesus getötet werden sollte, doch danach verliert sich seine Spur. Auch kommt es im unmittelbaren Textfortgang zu keiner weiteren Interaktion mit Jesus, etwa einer Umarmung, wie sie zwischen Freunden (zumal im Anschluss an ein derartiges Wunder) zu erwarten wäre – und genau diese Distanz zeigt auch die Komposition Caravaggios, welche Jesus in deutlichem Abstand von Lazarus erscheinen lässt – ein Merkmal dieser Szene, die nicht nur im johanneischen Text irritiert, sondern auch spätere Bearbeitungen des Stoffes prägt.

3. Die Auferweckungsszene in außerkanonischen Schriften

Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine (letztes Drittel des 13. Jh.s), die allein schon aufgrund der immensen handschriftlichen Überlieferung als nach der Bibel am häufigsten gelesenes Buch des Mittelalters gilt²⁸, enthält zu Lazarus keine eigene Legende. Der dominikanische Verfasser erwähnt den von Jesus Auferweckten mehrmals²⁹ als Bruder der heiligen Marta und Maria Magdalena in deren Legenden; ein eigener, sehr kurzer Legendenabschnitt findet sich lediglich im Sondergut einzelner Überlieferungsstränge (Cap. CCXXXV/206, *De sancto Lazaro episcopo et discipulo*

²⁶ S.A. CHRISTOFFERSEN, “Ambiguity and the Fullness of Time: The Sacred and the Profane in Caravaggio’s Paintings”, in: M.B. BRUUN, S. GLASER (Hg.), *Negotiating heritage. Memories of the Middle Ages*, Turnhout 2008, 287–308, 305.

²⁷ Dass hier *kein* Aorist steht, signalisiert und unterstreicht das Fortdauern des Zustands. Ich danke Tobias Nicklas für diesen Hinweis. Im lateinischen Vulgata-Text ist dies weniger deutlich; dort ist im Plusquamperfekt von jenem, „qui fuerat mortuus“, die Rede – der Zustand des Todes liegt hier also in der Vergangenheit.

²⁸ Allein mehr als 1.000 lateinische Codices und 150 Drucke aus dem späten frühen und frühen 16. Jahrhundert legen hiervon beredtes Zeugnis ab, vgl. S. RAPPL, *Text und Bild in der Elsässischen Legenda aurea. Der Cgm 6 (Bayerische Staatsbibliothek München) und der Cpg 144 (Universitätsbibliothek Heidelberg)*, Hamburg 2015, 19. Hinzu kommt eine schier unüberschaubare Zahl an Übersetzungen in alle europäischen Volkssprachen sowie eine wild wuchernde Rezeptionsgeschichte.

²⁹ In den Abschnitten zum Evangelisten Johannes, zur Passion und zur Auferstehung Christi, in der Siebenschläferlegende sowie in den Legenden seiner Schwestern Marta und Maria Magdalena.

*domini*³⁰). Die Perikope des Johannesevangeliums erscheint dort auf einige wenige Sätze gekürzt:

“Qui quantum fuerit dilectus a domino nostro Jesu Christo, secretarius ejus beatissimus Johannes cap. XI descripsit dicens, quod erat quidam languens Lazarus, miserunt autem dictae sorores ad dominum dicentes: domine ecce, quem amas, infirmatur; Jesus autem mundi salvator respondit: infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria Dei et ut glorificetur filius Dei per eam. Et post suis ait discipulis: Lazarus noster amicus dormit, sed vado, ut a somno excitem eam. Cum autem ad locum accessisset et sorores sancti Lazari cum maximis lacrymis eum adorassent, querulose dicendo haec: domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus, ad locum accessit et beatum Lazarum jam quadriduanum mortuum suscitavit.”³¹

Für die Bilddarstellung liefert der Text nur wenige Anhaltspunkte; die Szene war (nicht zuletzt aufgrund zahlloser Bilddarstellungen seit der Spätantike) so bekannt, dass sie dem Verfasser lediglich einen einzigen Halbsatz wert ist – der aber offenbar ausreichte, um bei den Rezipienten das kursierende „Legendenwissen“³² zu aktivieren.

Ein interessantes Bilddetail ist der Totenkopf unter Lazarus' linker Hand, die leblos nach unten weist – als Gegenstück zur Rechten, die abwehrend in Jesu Richtung zeigt. Ob man nun, wie Herwarth Röttgen vermutet, einen Anklang an die *acclamatio*³³ erkennen mag, sei dahingestellt. In jedem Fall aber zeigt die

³⁰ GRAESSE, *Legenda aurea*, 948-9. In den edierten Textausgaben der *Elsässischen Legenda aurea* wie auch der neuhochdeutschen, von Richard Benz besorgten Fassung ist die Legende, die zum Sondergut zählt, nicht enthalten.

³¹ GRAESSE, *Legenda aurea*, 949. Im kritischen Text von Maggioni (I. DA VARAZZE, *Legenda aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf. Testo critico riveduto e commento a cura di G.P. MAGGIONI. Trad. ital. di G. AGOSTI. Premessa di C. LEONARDI*, 2 Bde, Florenz 2007) ist dieser Teil des Sonderguts nicht enthalten. – Dt. Übersetzung von mir: „Der selige Johannes, der Schreiber unseres Herrn Jesus Christus, der ihn so sehr geliebt hat, beschrieb dies im 11. Kapitel und sagte, ein gewisser Lazarus sei krank gewesen; die Schwestern schickten nach dem Herrn und sagten: ‚Herr, siehe, er, den du liebst, ist krank‘. Aber Jesus, der Retter der Welt, antwortete: ‚Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes und damit der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde.‘ Und danach sagte er zu seinen Jüngern: ‚Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich werde ihn aus dem Schlaf wecken.‘ Und als er zu dem Ort gekommen war, verneigten sich die Schwestern des heiligen Lazarus unter größten Tränen vor ihm und sprachen klagend: ‚Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben.‘ Und Jesus ging hin und erweckte Lazarus vier Tage nach seinem Tod zum Leben.“

³² Zum Begriff vgl. L. KRETZENBACHER, *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube* (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten 4), Klagenfurt 1958, 101.

³³ H. Röttgen glaubt hierin eine Reminiszenz an die Geste der *acclamatio* aus der frühchristlichen Kunst zu erkennen, eines Grußes, der in der christlichen Ikonographie in Gegenwart des sprechenden Jesus die Bedeutung des „θεοῖς δεξιουσθαι“ annahm. – H. RÖTTGEN, “La

Rechte auf Christus, Symbol des Lebens schlechthin („ego sum resurrectio et vita“, Joh 11,25), die Linke auf den Totenkopf unten – ein, wie Röttgen weiter schreibt, in der Lazarus-Ikonographie ungewöhnliches Bildelement, das die Unentschiedenheit von Lazarus' Zustand zwischen Reich des Lebens und des Todes noch zusätzlich verstärke,³⁴ und das Bild in die Nähe des Nikodemus-Evangeliums (EvNik) rücke – jenem Apokryphon, in dem Jesus eben dieses ‚Reich des Todes‘ betrete.

Der *Descensus Christi ad inferos*, zweiter Teil des EvNik, bildet für Röttgen den Ausgangspunkt zur symbolhaften Implementierung des Totenschädels. Als Textgrundlage verwendet er die lateinische Version aus Tischendorfs *Evangelia apocrypha*, der bis heute maßgeblichen Textausgabe³⁵, und zitiert ausschnittsweise aus dem Dialog zwischen Hades und Satan in Kapitel IV (XX),3:

„Quis est iste Iesus, qui per verbum suum mortuos a me traxit sine precibus? Forsitan ipse est qui Lazarum quatruiduanum foetentem et dissolutum, quem ego tenebam mortuum, reddidit vivum per verbum imperii eius. Respondens Satan princeps mortis dixit: Ipse est ille Iesus. Haec autem audiens inferus dixit ad eum: Coniuro te per virtutes tuas et meas, ne perducas eum ad me. Ego enim tunc quando audiavi imperium verbi eius, contremui perterritus pavore, et omnia officia mea simul mecum conturbata sunt. Nec ipsum Lazarum tenere potuimus, sed excutienti se ut aquila per omnem agilitatem et celeritatem salivit exiens a nobis, et ipsa terra quae tenebat Lazari corpus mortuum statim reddidit vivum.“³⁶

Resurrezione di Lazzaro del Caravaggio“, in: M. CINOTTI (Hg.), *Novità sul Caravaggio. Saggi e contributi, atti del convegno internazionale di studi caravaggeschi* (Bergamo 1974), Mailand 1975, 61–74, 62; ders., „Kreuz und Auferstehung. Caravaggios Auferweckung des Lazarus“, in: C. HEUSSLER, S. GENSICHEN (Hg.), *Das Kreuz: Darstellung und Verehrung in der Frühen Neuzeit* (Regensburger Studien Zur Kunstgeschichte 16), Regensburg 2013, 130–141, 133.

³⁴ „Esso [il teschio] ha naturalmente la funzione di rappresentare I due poli opposti, morte e vita, definendo così l'esistenza di Lazzaro – in questo momento sospesa tra il regno della morte e quello della vita – con Maggiore intensità di quanto potrebbe farlo la raffigurazione del semplice risveglio.“ – RÖTTGEN, „La Resurrezione“, 62.

³⁵ Vgl. W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Band I: Evangelien*, Tübingen 1990, 399.

³⁶ „Evangelii Nicodemi pars altera sive descensus Christi ad inferos“, in: CONSTANTIN VON TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha. Adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*, Leipzig 1876, 389–416, 396. – Dt. Übersetzung von mir: „Wer ist dieser Jesus, der mir durch sein Wort, ohne Gebete die Toten entzogen hat? Vielleicht ist er derjenige, der durch seinen Befehl den stinkenden und sich auflösenden Lazarus nach vier Tagen wieder lebendig gemacht hat, den ich tot gehalten habe. Darauf sagte Satan, der Herrscher des Todes: ‚Er ist dieser Jesus.‘ Als Hades dies hörte, sagte er zu ihm: ‚Ich beschwöre dich bei deinen und meinen Kräften, führe ihn nicht zu mir. Denn ich zitterte, als ich den Befehl seines Wortes hörte, und alle meine Diener waren mit mir bestürzt. Wir konnten Lazarus selbst nicht halten, denn wie ein Adler sich schüttelnd sprang er mit aller Beweglichkeit und Schnelligkeit von uns fort, und die Erde selbst, die den toten Körper des Lazarus barg, erweckte ihn sogleich zum Leben.“ – Vgl. hierzu auch die detailreichere Variante

Es handelt sich dabei um jenen Dialog um die Wirkmacht Christi, der auch in die Legende *Von der Auferstehung des Herrn* (Benz 306) der *Legenda aurea* Einzug hielt:

„Hec audientes omnes partiarche et prophete exultauerunt magna exultation. Tunc Sathan princeps et dux mortis dixit ad infernum: Prepara te suscipere Ihesum qui se gloriatur Christum filium dei esse et homo est timens mortem dicens ‘Tristis est anima mea etc.’ et multos quos feci curuos sanavit et claudos erexit.’ Respondit infernus dicens: ‘Si potens es tu, qualis est homo ille Ihesus qui timens mortem potentie tue aduersatur? Nam si dicit se timere mortem, capere te uult et ue tibi erit in sempiterna secula.’ Cui Sathan: ‘Ego illum tentauit et populum aduersum ipsum excitauit, iam lanceam exacui, fel et acetum miscui, lignum crucis preparaui et in proximo est mors eius ut perducam eum ad te. Cui infernus: ‘Ipsene est, qui suscitauit Lazarum quem tenebam? Cui Sathan: ‘Ipse est.’ Cui infernus: ‘Coniuro te per uirtutes tuas et meas ne perducas illum ad me. Ego enim cum audiui imperium uerbi eius contremui nec ipsum Lazarum tenere potui, sed excutiens se ut aquila super omnem agilitatem saliens exiit a nobis’. Et cum hec loqueretur, facta est uox ut tonitruum dicens: ‘Tollite portas principes uestras et eleuamini portae aeternales et introibit rex gloriae.’³⁷

nach C. MARKSCHIES, J. SCHRÖTER (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung in zwei Teilbänden, I. Band: Evangelien und Verwandtes. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 2012, 258–259: „(2) Da sprach Hades: „Also so mächtig ist er, daß er durch bloßes Wort derartiges bewirkt? Kannst du ihm, der solches vermag, denn widerstehen? Mir scheint, einem solchen wird keiner widerstehen können. Wenn du aber gehört zu haben behauptest, wie er den Tod fürchtete: solches sprach er, indem er sein Spiel und seinen Spott mit dir trieb, entschlossen, dich mit gewaltiger Hand zu packen. Und dann wehe, wehe dir für alle Ewigkeit!“ Satan erwiderte: „Allesverzehrender, unersättlicher Hades, du bist in solche Angst geraten, da du von unserem gemeinsamen Feind hörtest? Ich hatte keine Angst vor ihm, sondern wirkte auf die Juden ein, und diese kreuzigten ihn und tränkten ihn mit Galle und Essig. Mache dich also bereit, ihn, wenn er kommt, fest in deine Gewalt zu kriegen.“ (3) Hades antwortete: „Erbe der Finsternis, Sohn des Verderbens, Teufel, soeben hast du mir gesagt, er habe viele, die du zum Begrabenwerden reif machtest, durch bloßes Wort wieder ins Leben zurückgerufen. Wenn er also andere vom Grabe befreite, wie und mit welcher Macht wird er da von uns überwältigt werden können? Ich verschlang vor kurzem einen Toten namens Lazarus, und bald danach riß mir diesen einer der Lebenden durch bloßes Wort, mich vergewaltigend, aus meinen Eingeweiden. Ich nehme an, es ist der gleiche, von dem du sprichst. Wenn wir nun jenen hier aufnehmen, dann setzen wir, fürchte ich, auch die übrigen aufs Spiel. Denn, schau, ich sehe, wie alle, die ich von Weltbeginn an verschlang, in Unruhe geraten. Ich leide an meinen Gedärmen. Der mir vorweg entrissene Lazarus dünkt mich kein gutes Vorzeichen. Denn nicht wie ein Toter, wie ein Adler flog er von mir weg. So schnell warf ihn die Erde heraus.“

³⁷ MAGGIONI, *Legenda aurea*, 414 (vgl. auch GRAESSE, *Legenda aurea*, 243–44). – Dt. Übers. von mir: „Als sie dies hörten, freuten sich alle Partiarchen und Propheten mit großem Jubel. Dann sagte Satan, der Prinz und Anführer des Todes, zur Hölle: ‘Bereite dich darauf vor, Jesus zu empfangen, der sich rühmt, der Sohn Gottes zu sein, der den Tod fürchtet, indem er sagt: ‘Meine Seele ist traurig usw.’, und der viele heilte, die ich krank machte, und der viele Lahme wieder

„Ist er nicht der, der Lazarum erweckte, den ich gefangen hielt?“ Sprach Sathan „Ja, er ist’s.“ Da sprach die Hölle „Ich beschwöre dich bei deinen und bei meinen Kräften, daß du ihn nicht zu mir führest; denn da ich das Wort seines Gebotes hörte, erzitterte ich also, daß ich Lazarum nicht mochte halten, sondern er schüttelte sich wie ein Adler und fuhr von uns empor über alle Schnelligkeit.“³⁸

Wir erkennen hier einen weiteren Beleg für das bereits oben erwähnte Legendenwissen – und in der Zusammenschau der lateinischen Texte zeigt sich eine erstaunliche Quellentreue des Jacobus de Voragine, der selbst die Adlermetapher aus der spätantiken Vorlage übernahm. Dass Caravaggio bestens mit der *Legenda aurea* bekannt war, zeigt eine Vielzahl seiner späten Martyrienbilder – sie diente mit hoher Wahrscheinlichkeit als Vermittlungsinstanz für den Stoff aus dem apokryphen Evangelium.

Mit einem anderen, weit weniger literarischen Text wiederum war Caravaggio aufs Beste vertraut, da sein Inhalt ihn mehrfach in Auseinandersetzungen mit Auftraggebern verwickelte: Die *Tridentinischen Bildervorschriften* verhandeln das, was in der religiösen Malerei erlaubt ist – und was nicht. Letzteres bildete eine imaginäre rote Linie, die der frühbarocke Maler mit seinem Hang zum Skandal oft und gerne übertrat. In der Sphäre der *lived religion*³⁹ nahm die Bilderfrage während der (Gegen-)Reformation eine zentrale Rolle ein; die formalen Kriterien religiöser Darstellungen wurden in der Schlussitzung des Tridentinischen Konzils (*sessio XXV*) erörtert. Die Kernpunkte unterstreichen zunächst die Legitimität der Heiligenverehrung aufgrund ihrer Vorbildfunktion für Gläubige; zugleich wird sie gegen

gehen ließ. Da antwortete die Hölle: ‘Wenn du so mächtig bist, was für ein Mensch ist dieser Jesus, der den Tod fürchtet und sich deiner Macht entgegenstellt? Denn wenn er sagt, dass er den Tod fürchtet, will er deine Stellung einnehmen und an deiner Statt sein für immer und ewig.’ Darauf erwiderte Satan: ‘Ich habe ihn versucht und das Volk gegen ihn aufgehetzt, nun habe ich die Lanze geschärft, ich habe Galle und Essig gemischt; ich habe das Holz für das Kreuz bereitet, und sein Tod ist nahe, um ihn zu dir zu bringen.’ Daraufhin die Hölle: ‘Ist er derjenige, der Lazarus auferweckt hat, der bei mir war?’ Satan antwortete: ‘Er ist es.’ Darauf die Hölle: ‘Ich beschwöre dich bei deinen Tugenden und meinen Kräften, führe ihn nicht zu mir! Denn ich zitterte, als ich seinen Befehl hörte, und ich selbst konnte Lazarus nicht zurückhalten, der sich schüttelte wie ein Adler und sich in größter Schnelligkeit erhob.’ Und während sie sprach, erklang eine Stimme wie ein Donner: ‘Öffnet eure Tore, ihr Fürsten, und macht hoch die ewigen Tore, der König der Herrlichkeit ist im Begriff einzutreten.’

³⁸ BENZ, *Legenda aurea*, 306.

³⁹ Den Begriff “lived religion” verstehe ich in dem Sinn, in dem er von M.B. McGuire geprägt wurde, d.h. „how religion and spirituality are practiced, experienced, and expressed by ordinary people (rather than official spokespersons) in the context of their everyday lives” (M. B. MCGUIRE, *Lived religion. Faith and practice in everyday life*, Oxford 2008, 12), denn “the world of everyday life is mainly affected by embodied practices, by which the sacred is made vividly real and present through the experiencing body” (ibid., 13).

Missbräuche verteidigt⁴⁰. Am bedeutsamsten für die Bildkunst sind bezeichnenderweise nicht die Gebote, sondern die Verbote des Dekrets:

„Omnis porro superstitio in sanctorum invocatione, reliquiarum veneratione et imaginum sacro usu tollatur, omnis turpis quaestus eliminetur, omnis denique lascivia vitetur, ita ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur [...]. Postremo tanta circa haec diligentia et cura ab episcopis adhibeatur, ut nihil inhordinatum, auto praepostere et tumultuarie accommodatum, nihil profanum nihilque inhonestum appareat cum domum Dei deceat sanctitudo.“⁴¹

Es mag also durchaus einem gewissen Überdruß an Auseinandersetzungen (oder auch dem Willen, in den Augen des Papstes Gnade zu finden und seine Verbannung aus Rom aufgehoben zu sehen) geschuldet sein, dass Caravaggio den Hinweis auf den apokryphen Text sehr dezent im Bild versteckt und daher zu einem ungewöhnlichen Einzelmotiv greift. Insgesamt nämlich treten in der mittelalterlichen (nicht nur byzantinischen, sondern auch westlichen) Ikonographie unter Rückgriff auf die Kirchenväter und das EvNik häufig Hades, Satan oder Hinweise auf das Weltgericht (etwa Christus mit einem Buch in der Hand) auf⁴², die den Bilderverboten zufolge der *licenza* religiöser Darstellungen widersprochen hätten: Apokryphen wurden somit für lange Zeit zu illegitimen Bildquellen erklärt, was zu einem Paradoxon führte: Die (zumeist) spätantiken Texte waren im Lauf der Jahrhunderte tief ins kulturelle Gedächtnis eingesunken, aus ihnen speiste sich ein erheblicher Anteil des Legendenwissens, das die Religiosität mitbestimmte; es entstand auf diese Weise eine eklatante Leerstelle in der Produktion neuer religiöser Kunst. Diese wiederum musste auf erfindungsreiche Weise geschlossen werden – indem die neuen Bilder selbst zu Apokryphen wurden, die biblische Geschichten fortschreiben und neu inszenieren.

⁴⁰ vgl. C. MARCORA, „Trattati de'arte sacra all'epoca del Baronio“, in: R. DI MAIO, A. BORROMEO ET AL. (Hg.), *Baronio e l'arte. Atti del convegno internazionale di studi (Sora, 10.–13.10.1984)*, Sora 1985, 198–244, bes. 191.

⁴¹ *Conciliorum oecumenicorum decreta. Curantibus J. Alberigo [et al.]; Consultante H. Jedin*, Bologna ³1973, 775–6, hier: 776. Übersetzung nach ASCHENBRENNER, *Die Tridentinischen Bildervorschriften*, 44–5: „Ferner soll aller Aberglaube in der Anrufung der Heiligen, der Verehrung der Reliquien, dem hl. Gebrauch der Bilder beseitigt, jede schändliche Gewinnsucht ferngehalten, jede Lüsternheit vermieden werden, sodaß keine Bilder von üppiger Schönheit gemalt oder geschmückt werden [...]. Die Bischöfe sollen endlich hierin mit solch gewissenhafter Sorgfalt vorgehen, daß nichts Unordentliches, nicht in verkehrter und übereilter Weise Angeordnetes, nichts Profanes und nichts Unanständiges in Erscheinung trete, da dem Hause Gottes Heiligkeit geziemt.“

⁴² Vgl. MEURER, *Lazarus*, 34–7.

4. Die Auferweckung des Lazarus als Apokryphon im Raum zwischen Kanon und extrakanonischen Traditionen

Für einen offenen Apokryphenbegriff plädierte Tobias Nicklas erstmals 2006. Er fasst ihn dezidiert *nicht* in Form einer geschlossenen Definition, sondern nähert sich ihm von den Aspekten der Textualität und Intertextualität her, die eine Art Geflecht mit Leerstellen entstehen lassen. Diese Leerstellen füllen „Ergänzungsfragen“ der Rezipient:innen, die wiederum eine Vielzahl an Deutungsangeboten ermöglichen.⁴³ Unter Rückgriff auf Gérard Genettes Konzept der Hypertextualität⁴⁴ ergeben sich somit offene Grenzen für verschiedenste Überlagerungen von Hyper- und Hypotext, die lediglich Para- und Metatexte ausschließt, ansonsten aber jede Art von Fortschreibung zulassen. Dadurch versteht Nicklas in seinem Versuch einer Begriffsannäherung einen Text

„als christliches Apokryphon [...], wenn er (1) nicht Teil der in der heutigen christlichen Bibel gesammelten Schriften geworden sowie nicht nur oder weitestgehend nur aus Abschnitten der christlichen Bibel zusammengesetzt ist, wenn er aber (2) (in seiner Gesamtheit) als Hypertext zu Teilen oder dem Ganzen der christlichen Bibel gelesen werden will. Diese Teile der christlichen Bibel bzw. die christliche Bibel selbst bildet dann einen ‚privilegierten Hypotext‘ des entsprechenden Hypertextes.“⁴⁵

Zu Apokryphen zählen aufgrund eines weit gefassten Textualitätsbegriffs grundsätzlich auch bildliche Darstellungen. Dies wiederum deckt sich mit Erwin Panofskys Methodikbegriffen der Ikonographie und Ikonologie⁴⁶, deren Terminologie bereits impliziert, dass Bilder wie Geschriebenes zu interpretieren sind. Das Ziel der Interpretation jedoch ist erst erreicht,

„wenn sie die Gesamtheit der Wirkungsmomente (also nicht nur das Gegenständliche und Ikonographische, sondern auch die rein ‚formalen‘ Faktoren der Licht- und Schattenverteilung, der Flächengliederung, ja selbst der Pinsel-,

⁴³ Vgl. T. NICKLAS, „Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff ‚christlicher Apokryphen‘“, in: *Apocrypha* 17 (2006), 55–78.

⁴⁴ „Darunter verstehe ich jede Beziehung zwischen einem Text B (den ich als Hypertext bezeichne) und einem Text A (den ich ... als Hypotext bezeichne), wobei Text B Text A auf eine Art und Weise überlagert, die nicht die des Kommentars ist.“ – G. GENETTE, *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt a.M. 1993, 14–15.

⁴⁵ NICKLAS, „Semiotik“, 74.

⁴⁶ Diese entwickelte Panofsky u.a. in zwei grundlegenden Aufsätzen, „Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst“ (1932) sowie „Ikonographie und Ikonologie“ (1955), beide erschienen in E. PANOFSKY, *Ikonographie und Ikonologie. Bildinterpretation nach dem Dreistufenmodell*, Köln 2006.

Meißel- oder Stichführung) als ‚Dokumente‘ eines einheitlichen Weltanschauungssinns erfaßt und aufgewiesen hat.“⁴⁷

Auf jeder der drei Bedeutungs- oder Sinnebenen bzw. Sinnschichten (Phänomen-, Bedeutungs- und Dokumentsinn) bedürfe die höchst subjektive, je von der Weltanschauung des Interpretierenden abhängige Betrachtung ein Korrektiv, im Grad der Komplexität aufsteigend von der Gestaltungs- über die Typen- hin zur allgemeinen Geistesgeschichte. Die drei Sinnebenen sind dabei weder klar zu trennen noch „als Grenzkämpfe zwischen subjektiver Gewaltanwendung und objektiver Geschichtlichkeit“ darzustellen; sie lassen sich vielmehr „in praxi zu einem völlig einheitlichen und in Spannung und Lösung organisch sich entfaltenden Gesamtgeschehnis verweben“⁴⁸. Da nun aber Bilder eben niemals neutral sind und den zugrundeliegenden Text (sofern sich überhaupt ein Primat des Textes konstatieren lässt) nie 1:1 ins Bild übersetzen, sind sie gemäß David R. Cartlidge und J. Keith Elliott schon ihrer Natur nach „interpretations of oral and textual narratives“ und „the transference of a story from one art medium to another.“⁴⁹ Als Konsequenz werden bildliche Darstellungen von Apokryphen selbst zu solchen – auch und gerade deshalb, weil der Medienwechsel es begünstigt, dass kanonische und außerkanonische Motive miteinander verwoben werden.

Die Transformation vom Text zum Bild (oder *vice versa*) wiederum führt zur Eröffnung eines neuen Kommunikationsraums. Eben dieser Raum konstituiert sich im Spannungsfeld zwischen Gegenstand und Interpretation, aber auch – um die vorhergehenden Überlegungen miteinzubeziehen – zwischen Hypertext und Hypotext, Kanonischem und Außerkanonischem. Die hier genannten Begriffspaare stehen dabei keineswegs nur in antagonistischem Bezug zueinander, im Gegenteil: sie tragen auch kompensatorische und affirmative Aspekte in sich, wie Tobias Nicklas es in seiner Beschreibung des Regensburger „Beyond Canon“-Projekts erläutert:

„[A]ußerkanonische Traditionen können mit ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen, die im altchristlichen Diskurs ‚Raum‘ einnehmen, als ‚Heterotopien‘ (in freier Anwendung von Michel Foucaults Begriff ‚Heterotopie‘) verstanden werden oder solche repräsentieren.“⁵⁰

⁴⁷ PANOFSKY, *Ikonographie*, 26.

⁴⁸ PANOFSKY, *Ikonographie*, 29–30.

⁴⁹ D.R. CARTLIDGE, J. K. ELLIOTT, *Art and the Christian Apocrypha*, New York 2001, 16.

⁵⁰ T. NICKLAS, „‘Beyond Canon‘. Eine kurze Erläuterung des Projekts, in: *Early Christianity* 12 (2021), 265–275, hier: 271–272. Im Hinblick auf den (durchaus offen gehaltenen) Foucault’schen Heterotopiebegriff bezieht er sich auf folgende Definition: „[W]irkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur

Dies macht deutlich, weshalb es in mehrfacher Hinsicht sinnvoll ist, mit einem offenen Apokryphenbegriff zu arbeiten und, statt eine Grenze zum „Kanonischen“ hin zu ziehen, von einem Kommunikations- bzw. Diskursraum zu sprechen – und Caravaggios Tafelbild somit als Apokryphon zu verstehen, das im Raum zwischen Kanon und extrakanonischen Traditionen angesiedelt ist. Die Transformation eines Stoffes von einem Medium ins andere (vom Text zum Bild, vom Bild zum Text oder auch im mehrfachen Wechselspiel) bewahrt und re-inszeniert Tradiertes, aktualisiert es, ergänzt es und/oder schreibt es fort.

Die Umsetzung apokrypher Texte in die Bildkunst, wie im vorliegenden Fall, stellt dabei nur einen von unzähligen Transformationsmodi dar, die sich aus dem Dreieck der Quellengattungen (Text – Ritualität – Material Culture) ergeben. Gerade dieser Fall aber bildet einen besonders ergiebigen Ausgangspunkt für eine Metadiskussion um die Methodik in der Zusammenschau von Text und Bild:

So lauten einige der Leitfragen rund um die Illustration apokrypher Stoffe und Motive, inwiefern künstlerische Darstellungen z.B. in Abhängigkeit von der Auftraggeberintention, dem situativen Kontext und/oder der ikonographischen Tradition eine eigene Bildprogrammatik entwickeln können und wie diese sich wiederum auf die Wahrnehmung und Verbreitung von Apokryphen innerhalb der sogenannten „Volksreligion“ auswirken.

5. Caravaggios letzte Werke als Beispiele literarischer Neuinszenierung

Wenden wir uns abschließend noch einmal der *Auferweckung des Lazarus* zu. Die bereits erwähnte Individualisierungstendenz der Figuren geht bei Caravaggio typischerweise bis zur zweifelsfreien Identifizierbarkeit: Auf der linken Bildhälfte in zweiter Reihe stehend bezeugt die bereits erwähnte Gruppe von Ἰουδαῖοι das Auferweckungswunder. In einem von ihnen – jenem, der sich mit zum Gebet gefalteten bzw. in Verzweiflung ringenden Händen „dem Erlösung bringenden Licht nachdenklich entgegensehend“⁵¹ Christus zuwendet – setzt Caravaggio sich wie schon mehrmals zuvor selbst ins Bild; noch zwei weitere Male wird er dieses Stilmittel vor seinem Tod im Juli des Folgejahres einsetzen, um die Wahrheit des Dargestellten zu bezeugen – zunächst im *Martyrium der hl. Ursula* (Abb. 7; 1610, Neapel), das sein Auftraggeber Marcantonio Doria am 18.06.1610 in Genua in Empfang nahm⁵² und das Caravaggio als entsetzten Beobachter rechts hinter der sterbenden Heiligen zeigt. Im Gegensatz zum Heidenfürsten, der den

gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können.“ – M. FOUCAULT, „Andere Räume (1967)“, in: K. BARCK (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais*, Leipzig 1993, 34–46, hier 39.

⁵¹ EBERT-SCHIFFERER, *Caravaggio*, 231.

⁵² SCHÜTZE, *Caravaggio*, 300.

todbringenden Pfeil abgeschossen hat, und seinen Begleitern haben Ursula und die Figur mit den Zügen des Malers fahlweiße Haut, die auf ihren nahenden Tod vorausweist.

Noch drastischer inszeniert Caravaggio, dem von Zeitgenossen mehrfach das bizarre, extravagante Naturell⁵³ eines schwierigen Genies attestiert wurde, sich selbst in Verbindung mit dem Todesthema in einem seiner letzten Bilder, dem *David mit dem Haupte Goliaths* (Abb. 8; 1609/10, Rom, Galleria Borghese). Zweifelsfrei zeigt der enthauptete Riese sein Selbstporträt. Der jugendliche Held hält seinen abgeschlagenen Kopf mit gestrecktem Arm an den Haaren weit von sich; Hibbard glaubt in David ein zweites, jugendliches Selbstbildnis Caravaggios zu erkennen und versteht das Bild deshalb einerseits als „an explicit self-identification with Evil – and with a wish for punishment.“⁵⁴, sieht darin zugleich aber auch die Hoffnung auf Erlösung⁵⁵ eines Malers, dessen Leben und Werk unter den nachfolgenden Generationen von Biographen und Kunstkritikern so umstritten war wie kaum eines anderen Malers. So urteilt etwa der barocke Kunsttheoretiker Giovanni Pietro Bellori:

„Tali modi del Caravaggio acconsentivano alla sua fisionomia ed aspetto: era egli di color fosco, ed aveva soschi gli occhi, nere le ciglia ed i capelli; e tale riuscì nacora naturalmente nel suo dipingere. La prima maniera dolce e pura di colorire fu la migliore, essendosi avanzato in essa al supremo merito e mostratosi con gran lode ottimo coloritore Lombardo. Ma egli trascorse poi nell'altra oscura, tiratovi dal proprio temperament, come ne' costumi ancora era torbido e contenzioso.“⁵⁶

Röttgen spricht in diesem Zusammenhang „von dem Gedanken eines Todes zu Lebzeiten, eines Konfliktes zwischen innen und einer über dem Ich stehenden Strafinstanz außen“⁵⁷, an anderer Stelle gar von einer selbstzerstörerischen Tendenz und einer persönlichen Religiosität Caravaggios, in der sich „die völlige Abwesenheit von

⁵³ Vgl. S. MACIOCE, *Michelangelo Merisi da Caravaggio: Fonti e documenti 1532–1724*, Rom 2003, 391.

⁵⁴ HIBBARD, *Caravaggio*, 262.

⁵⁵ Vgl. HIBBARD, *Caravaggio*, 267.

⁵⁶ G.P. BELLORI, *Le vite de' pittori, scultori e architetti moderni* (Rom 1672), Repr. hg. v. E. BOREA. Turin 1976. Dt. Übersetzung von mir: „Caravaggios Stil korrespondierte mit seiner Physiognomie und seinem Erscheinungsbild; er hatte einen dunklen Teint und dunkle Augen, seine Augenbrauen und Haare waren schwarz. Diese Farbgebung spiegelte sich natürlicherweise in seiner Malerei wider. Sein früher Stil, süß und rein in der Farbe, war sein bester. Er erzielte darin große Erfolge und bewies damit, dass er ein exzellenter lombardischer Kolorist war. Später aber, von seiner eigenen Natur getrieben, verlegte er sich auf den dunklen Stil, der mit seiner düsteren und streitbaren Natur verbunden ist.“

⁵⁷ H. RÖTTGEN, „Kreuz und Auferstehung“, 130.

Hoffnung mit der völligen Abwesenheit von Angst vereint, die beide in der Erwartung der Zerstörung einhergehen.“⁵⁸ Mit seinen Extrembeispielen einer Neuinszenierung literarischer Figuren⁵⁹ löst Caravaggio das ein, was Nicklas „interactive and performative aspects of the processes which lead to the emergence of the new story“⁶⁰ nennt.

Auf diese Weise kann ein Tafelbild wie Caravaggios *Auferstehung des Lazarus* eine Vielzahl von Funktionen übernehmen: Es ist zugleich Heterotopie, Apokryphon, Reinszenierung und zu guter Letzt auch „Gedächtnisort“ im Sinne Pierre Noras, der aufgeladen ist durch „ein Wechselspiel von Gedächtnis und Geschichte“ – oder anders gesagt: Gedächtnisort und gleichzeitig Teil des sich dynamisch ändernden Gedächtnisorts „(Auferweckung des) Lazarus“. In Noras Definition fließen sämtliche Schlagwörter zusammen, die sich für das im Bild Dargestellte, seine Textbezüge und seine Interpretation als maßgeblich erwiesen haben. Ihr kommt daher eine Doppelfunktion zu – als Begriffsdefinition und (im Sinne Erwin Panofskys) Dokumentsinn des frühbarocken Altarretabels:

⁵⁸ „A questo punto l’assenza totale di Speranza si congiunge con l’assenza totale di paura essendo entrambe unite nell’anticipazione della distruzione.“ – RÖTTGEN, „La Resurrezione di Lazzaro“, 74.

⁵⁹ In Bezug auf den 1605/06 für die Kirche Santa Maria della Scala im Auftrag von Laerzio Cherubini gemalten „Tod Mariens“ (heute Paris, Musée du Louvre) hielt sich unter Kunsthistorikern hartnäckig das Klischee, Caravaggio habe die Tiberleiche einer Prostituierten als Modell für seine Maria verwendet – eine moderne Mär, die Sybille Ebert-Schifferer aufgrund eines Übersetzungsfehlers von römisch „gonfia“ (geschwollen) entmythisiert, der die angeblich schwangere Kurtisane zu einer nicht mehr gänzlich jungen und schlanken Frau macht. – EBERT-SCHIFFERER, *Caravaggio*, 187.

⁶⁰ T. NICKLAS, „Second Century Gospels as Re-Enactments of Earlier Writings: The Example of the *Gospel of Peter*“, in: R.M. CALHOUN, D. MOESSNER, T. NICKLAS (Hg.), *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s)* (WUNT 451), Tübingen 2020, 471–486, hier: 474.

STEPHANIE HALLINGER

„Mit Orten also haben wir es zu tun, doch mit vermischten, mutierenden, mit Zwitterorten, dicht gesponnen aus Leben und Tod, Zeit und Ewigkeit – in einer Spirale des Kollektiven und Individuellen, des Prosaischen und des Sakralen, des Unbewegten und des Beweglichen, einer Folge ineinander verschlungener Möbiusringe.“⁶¹

Stephanie HALLINGER
Centre for Advanced Studies "Beyond Canon_"
Universität Regensburg
Germany

⁶¹ P. NORA, „Die Gedächtnisorte (1984)“, in: S. GÜNZEL (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013, 84–89, hier: 85–86.

Bibliographie

- Aetheria/Egeria, *Reise ins Heilige Land. Lateinisch-deutsch*, herausgegeben und übersetzt von K. BRODERSEN, Berlin/Boston 2016.
- „Evangelii Nicodemi pars altera sive descensus Christi ad inferos“, in: C. VON TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha. Adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*, Leipzig 1876, 389–416.
- ASCHENBRENNER, T., *Die Tridentinischen Bildervorschriften. Eine Untersuchung über ihren Sinn und ihre Bedeutung* (Schriftenreihe der Universität), Freiburg i. Br. 1930.
- , Art. Bilderfrage, in: *RDK II*, 561–572.
- ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.
- BANZATO, D., „L'impronta di Giotto e lo sviluppo della pittura del Trecento a Padova“, in: A. TOMEI (Hg.), *Giotto e il Trecento. „Il più Sovrano Maestro stato in dipintura“*. Roma, Complesso del Vittoriano, 6 marzo – 29 giugno 2009, Mailand 2009, 143–155.
- BELLORI, G.P., *Le vite de' pittori, scultori e architetti moderni* (Rom 1672), Repr. hg. v. E. BOREA, Turin 1976.
- BENZ, R., *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz*, Heidelberg ⁹1979.
- CARTLIDGE, D.R. / ELLIOTT, J. K., *Art and the Christian Apocrypha*, New York 2001.
- CHRISTOFFERSEN, S.A., „Ambiguity and the Fullness of Time: The Sacred and the Profane in Caravaggio's Paintings“, in: M.B. BRUUN, S. GLASER (Hg.), *Negotiating heritage. Memories of the Middle Ages*, Turnhout 2008, 287–308.
- DRESKEN-WEILAND, J., *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Regensburg 2010.
- EASTMAN, D.L., *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul* (SBL Writings from the Greco-Roman World 39), Atlanta 2015.
- EBERT-SCHIFFERER, S., *Caravaggio. Sehen – Staunen – Glauben. Der Maler und sein Werk*, München ³2019.
- FREY, J., *Die johanneische Eschatologie. Band 2: Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110), Tübingen 1998.
- , *Die johanneische Eschatologie. Band 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000.
- , „Texts about Jesus: Non-canonical Gospels and Related Literature.“, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. Edited by A. GREGORY and C. TUCKETT, Oxford 2015, 13–47.
- GATHERCOLE, S., *The Apocryphal Gospels*. Translated with an Introduction by Simon Gathercole, Dublin 2021.
- GENETTE, G., *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt a.M. 1993.

- VAN GENNEP, A., „Räumliche Übergänge (1909)“, in: S. GÜNZEL (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013, 37–40.
- HIBBARD, H., *Caravaggio* (Icon Editions), Boulder/Oxford 1985.
- L. JACOBUS, *Giotto and the Arena Chapel. Art, Achitecture & Experience*, London/Turnhout 2008.
- KOK, M. J., „Secret Gospel of Mark.“ e-Clavis: *Christian Apocrypha*. Accessed 05-01-2022. <http://www.nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/secret-gospel-of-mark/>.
- KRETZENBACHER, L., *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube* (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten 4), Klagenfurt 1958, 101.
- LONGHI, R., *Caravaggio*, Dresden 1968.
- NERI LUSANNA, E., „Giotto e la pittura in Umbria: rinnovamento e tradizione“, in: A. TOMEI (Hg.), *Giotto e il Trecento. „Il più Sovrano Maestro stato in dipintura“*. Roma, Complesso del Vittoriano, 6 marzo – 29 giugno 2009, Mailand 2009, 51–61.
- MACIOCE, S., *Michelangelo Merisi da Caravaggio: Fonti e documenti 1532–1724*, Rom 2003.
- MARCORA, C., „Trattati de’arte sacra all’epoca del Baronio“, in: R. DI MAIO, A. BORROMEO ET AL (Hg.), *Baronio e l’arte. Atti del convegno internazionale di studi* (Sora, 10.–13.10.1984), Sora 1985, 198–244.
- MARKSCHIES, C. / SCHRÖTER, J., (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung in zwei Teilbänden, I. Band: Evangelien und Verwandtes. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 2012.
- MCGUIRE, M.B., *Lived religion. Faith and practice in everyday life*, Oxford 2008.
- MEURER, H., „Lazarus von Bethanien“, in: *Lexikon der Christlichen Ikonographie Band. 3*, 33–38.
- MERKT, A., „The Hetero-Topography of the Forum Romanum: How Late Antique Peter Traditions Generated an Augmented Reality of Public Space“, in: T. NICKLAS, J.E. SPITTLER, J.N. BREMMER (Hg.), *The Apostles Peter, Paul, John, Thomas and Philip with their Companions in Late Antiquity* (Studies on Early Christian Apocrypha 17), Leuven 2021, 21–54.
- , „Fool on the Hill? Peter on Mount Tabor and the Paradoxes of Material Religion“, in: H. BUCHINGER, A. MERKT, T. NICKLAS (Hg.), *Extracanonical Traditions and The Holy Land: Texts, Rituals, and Material Culture in Late Antique Palestine* (STAC), Tübingen 2022 [zum Druck akzeptiert].
- NICKLAS, TOBIAS, „Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff ‚christlicher Apokryphen‘“, in: *Apocrypha 17* (2006), 55–78.
- , „Absonderlich und geschmacklos? Antike christliche Wundererzählungen zwischen ‚kanonisch‘ und ‚apokryph‘“, in: J. FREY, C. CLIVAZ, T. NICKLAS (Hg.), *Between canonical and apocryphal texts. Processes of reception, rewriting, and*

- interpretation in early Judaism and early Christianity* (WUNT 419), Tübingen 2019, 415–440.
- , „Zwischen Redaktion und ‚Neuinszenierung‘: Vom Umgang erzählender Evangelien des 2. Jahrhunderts mit ihren Vorlagen“, in: J. SCHRÖTER, T. NICKLAS, J. VERHEYDEN (Hg.), *Gospels and gospel traditions in the second century. Experiments in reception*, Berlin/Boston 2019, 311–330.
- , „Second Century Gospels as Re-Enactments of Earlier Writings: The Example of the Gospel of Peter“, in: R.M. CALHOUN, D. MOESSNER, T. NICKLAS (Hg.), *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s)* (WUNT 451), Tübingen 2020, 471–486.
- , „'Beyond Canon'. Eine kurze Erläuterung des Projekts“, in: *Early Christianity* 12 (2021), 265–275.
- NORA, P., „Die Gedächtnisorte (1984)“, in: S. GÜNZEL (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013, 84–89.
- PANOFSKY, E., *Ikongraphie und Ikonologie. Bildinterpretation nach dem Dreistufenmodell*, Köln 2006.
- RAPPL, S., *Text und Bild in der Elsässischen Legenda aurea. Der Cgm 6 (Bayerische Staatsbibliothek München) und der Cpg 144 (Universitätsbibliothek Heidelberg)*, Hamburg 2015.
- RÖTTGEN, H., „La Resurrezione di Lazzaro del Caravaggio“, in: M. CINOTTI (Hg.), *Novità sul Caravaggio. Saggi e contributi, atti del convegno internazionale di studi caravaggeschi* (Bergamo 1974), Mailand 1975, 61–74.
- , „Kreuz und Auferstehung. Caravaggios Auferweckung des Lazarus“, in: C. HEUSSLER; S. GENSICHEN (Hg.), *Das Kreuz: Darstellung und Verehrung in der Frühen Neuzeit* (Regensburger Studien Zur Kunstgeschichte 16), Regensburg 2013, 130–141.
- ROHLS, J., *Kunst und Religion zwischen Mittelalter und Barock. Band 2: Reformation und Gegenreformation*, Berlin 2021.
- SCHNEEMELCHER, W., (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Band I: Evangelien*, Tübingen 1990.
- SCHÜTZE, S., *Caravaggio. Das vollständige Werk*, Köln 2017.
- SPEAR, R.E., „The 'Raising of Lazarus'. Caravaggio and the sixteenth century tradition“, in: *Gazette des beaux-arts* 6.Pér. 65 (1965), 65–70.
- DA VARAZZE, I., *Legenda aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf. Testo critico riveduto e commento a cura di G.P. MAGGIONI. Trad. ital. di G. AGOSTI. Premessa di C. LEONARDI*, 2 Bde, Florenz 2007.
- WILPERT, J., *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg i.Br. 1903.
- ZIMMERMANN, N., „Catacomb Painting and the Rise of Christian Iconography in Funerary Art“, in: R.M. JENSEN, M.D. ELISON (Hg.), *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, New York 2018, 21–38.
- ZIMMERMANN, R., „Vorbild im Leben und Sterben (Die Auferweckung des Lazarus). Joh 11,1–12,11“, in: S. ALKIER, R. ZIMMERMANN ET AL. (Hg.), *Kompendium der*

STEPHANIE HALLINGER

frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013,
742–763.

Abbildungen

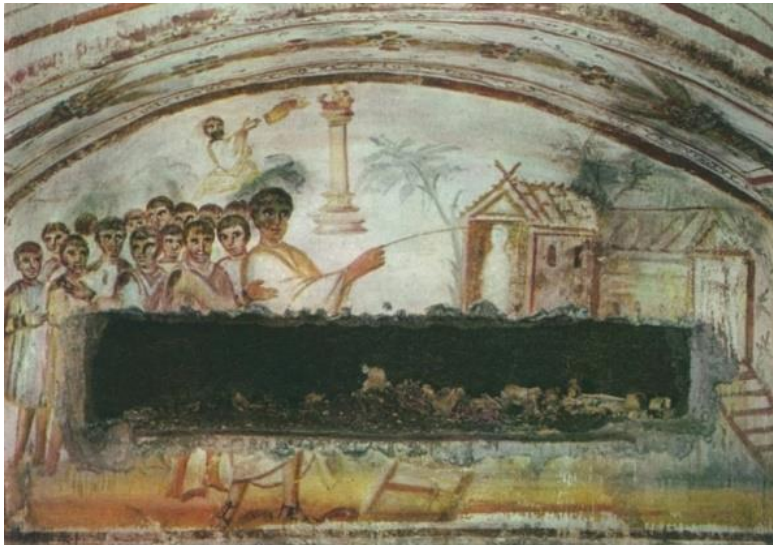


Abb. 1: *Die Auferweckung des Lazarus*, Rom, Katakombe an der Via Latina, Cubiculum O, linke Nische, in situ (Wandmalerei), 4. Jahrhundert n.Chr., Quelle: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:CatacombViaLatina_Resurrection_of_Lazarus.jpg (Zugriff: 07.01.2022, Public Domain).



Abb. 2: sog. *Brescia-Casket (Brescia-Lipsanoteca)*, Museo di Santa Giulia, San Salvatore, Brescia, Elfenbein, 4. Jahrhundert n.Chr., Quelle: Carolyn Joslin WATSON, "The Program of the Brescia Casket" in: *Gesta* 20/2 (1981), 283–298, Abb. 3.

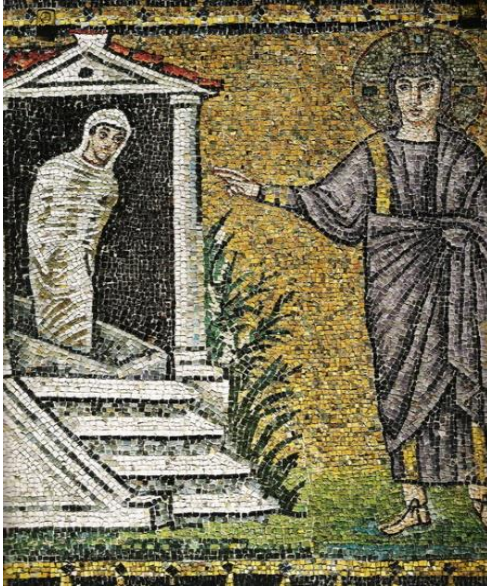


Abb. 3: S. Apollinare Nuovo, Ravenna, Mosaik, 6. Jahrhundert n.Chr., Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:S._Apollinare_Nuovo_Resurr_Lazzaro.jpg (Zugriff: 07.01.2022, Public Domain).

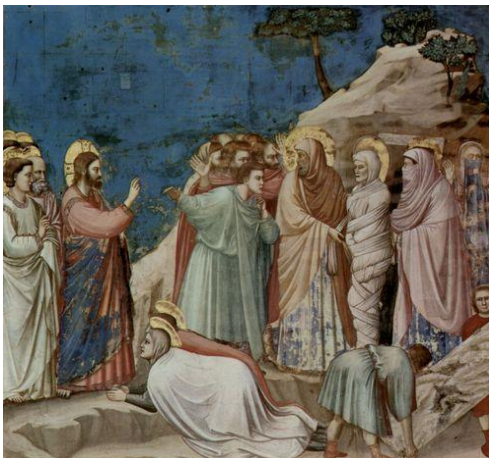


Abb. 4: Giotto di Bondone, Fresken in der Arenakapelle in Padua, 1304–1306, Quelle: <http://www.zeno.org/nid/20004036018> (Zugriff: 07.01.2022, Public Domain).



Abb. 5: Caravaggio, *Auferweckung des Lazarus*, 1609, Museo Regionale in Messina, Öl auf Leinwand, 380 x 275 cm; Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Michelangelo_Caravaggio_006.jpg#/media/File:Michelangelo_Caravaggio_006.jpg (Zugriff: 08.01.2022, Public Domain).



Abb. 6: Caravaggio, *Begräbnis der hl. Lucia*, 1608, Öl auf Leinwand, 408 x 300 cm, Syrakus, Basilica di Santa Lucia al Sepolcro (Leihgabe im Museo di Palazzo Bellomo); Quelle: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Burial_of_Saint_Lucy-Caravaggio_\(1608\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Burial_of_Saint_Lucy-Caravaggio_(1608).jpg) (Zugriff: 08.01.2022, Public Domain).



Abb. 7: Caravaggio, *Martyrium der hl. Ursula*, 1610, Öl auf Leinwand, 142 x 180 cm, Neapel, Papazzo Zevallò Stigliano, Sammlung Banca Intesa Sanpaolo; Quelle: <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:CaravaggioUrsula.jpg> (Zugriff: 08.01.2022, Public Domain).



Abb. 8: Caravaggio, *David mit dem Haupt Goliaths*, 1609/10, Öl auf Leinwand, 125 x 101 cm, Rom, Galleria Borghese; Quelle: https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Caravaggio_-_David_con_la_testa_di_Golia.jpg (Zugriff: 08.01.2022, Public Domain).

JUDEN UND CHRISTEN IM ANTIKEN ROM. EIN PARADIGMENWECHSEL UND SEINE WIRKUNG AUF DIE ENTWICKLUNG DER JÜDISCH-CHRISTLICHEN BEZIEHUNGEN

MARKO JOVANOVIĆ

Abstract. Bis ins 20. Jahrhundert wurde die jüdische materielle Kultur aus der Zeit des antiken Roms als irrelevant für die Interpretation und das Verständnis der Entstehung des Christentums betrachtet. Erst in den vergangenen Jahren kam es zu einem Paradigmenwechsel in der Wahrnehmung des komplexen Verhältnisses zwischen Juden und Christen in der Antike. Bis heute jedoch ringen Wissenschaftler um eine angemessene Terminologie, die diese sehr komplexen historischen Beziehungen angemessen beschreiben könnte.

Keywords: Juden, Christen, jüdisch-christliche Beziehungen, Katakomben, Rom, materielle Kultur, goldene Gläser, Paradigmenwechsel, Substitutionstheorie, lived religion, Hybridität, Synkretismus, party of the ways.

Einleitung

Unser Denken ist von Dualismus geprägt. Wir neigen dazu, in Paaren zu denken, und dabei konstruieren wir diese Paare oft als unvereinbare Gegensätze, die sich gegenseitig ausschließen. Auf so einen binären methodologischen Zugang trifft man auch bei zahlreichen Wissenschaftlern und Theologen, die sich mit der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen beschäftigt haben. Aber zwischen diesen zwei religiösen Gruppen müssen nicht nur Trennlinien im Sinne von strikten Abgrenzungen bestehen, sondern es könnten auch Übergangsräume zu finden sein, die von beiden bewohnt oder besessen werden können.

In der frühen Neuzeit begannen christliche Forscher und Theologen, sich für die im 9. Jh. geschlossenen Katakomben,¹ in denen nach Meinung der Gegenreformatoren die christlichen Märtyrer in Rom begraben wurden, zu interessieren, wobei die allermeisten allerdings keine Märtyrer waren. Dieses besondere Interesse der Gegenreformatoren des

¹ Im dritten Jahrhundert waren die Gebiete um die Stadtmauern mit oberirdischen Gräbern und unterirdischen Mausoleen überfüllt. Die ärmeren Menschen wurden in den alten Ausgrabungen wie Steinbrüchen oder Zisternen bestatten. Es wird vermutet, dass die ersten Katakomben in der Nähe der Basilika bzw. der Katakomben von San Sebastiano entstanden sind. Sie waren jedoch keine ausschließlich christlichen Begräbnisstätten. Siehe N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, Cambridge 2020, 15.

17. Jh.s an den Katakomben war durch ihre Auseinandersetzung mit den Protestanten über den „richtigen“ Glauben und die „echte christliche Authentizität“ motiviert, das dann in einer neuen sakralen Geschichtsschreibung der Kirche resultierte, welche auch Zeugnisse christlicher Archäologie entsprechend in ihren Dienst nahm.²

Gleich zu Beginn des 17. Jh.s (1602) wurde am Monteverde in Rom eine jüdische Katakomben entdeckt, die jedoch zunächst keine größere Aufmerksamkeit erregte. Interessanterweise wurden auch die im Zeitraum von 1859 bis 1919 entdeckten vier großen jüdischen Katakomben sowie zwei jüdischen Hypogäen (kleine unterirdische Friedhöfe) nie vergleichend neben die christlichen Katakomben gestellt, um dadurch ihre Bedeutung für die Entwicklung dieser Art von Begräbnisstätten in Rom zu analysieren.³

Wahrscheinlich gäbe es noch mehr Beispiele; hier möchte ich jedoch zunächst zwei wichtige Ursachen für diese Vernachlässigung der jüdischen Gemeinde und ihrer materiellen Kultur im antiken Rom anführen.

Erstens: Die Substitutionstheorie⁴ hat die wissenschaftlichen Untersuchungen der römischen Katakomben ab dem 17. Jh. (als die erste jüdische Katakomben entdeckt wurde)

² Die Protestanten versuchten, durch ein Studium der Geschichte (was als Mittel gegen die katholische Kirche verwendet wurde) der Entstehung der Kirche zu prüfen, dass die römisch-katholische Kirche eine dekadente Institution sei. Auf der anderen Seite zeigten die Gegenreformatoren eine Tendenz, die Reste der in den Katakomben begraben Menschen als heilige Märtyrer zu identifizieren, die ihr Leben für die römische Kirche gegeben hatten. Diese Behauptung hatte als Ziel, zu zeigen, dass die römische Kirche auf eine konkret sichtbare und greifbare Weise der direkte Abkömmling einer der ältesten christlichen Gemeinden sei. Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Religions in the Graeco-Roman World 126, Leiden u.a. 1995, 6-8.

³ Unter anderem wurde die jüdische Katakomben *Vigna Randanini* gefunden, die sich zwischen der Via Appia und der Via Appia Pignatelli befindet. Im Jahr 1866 wurde eine kleine jüdische Katakomben in Vigna Cimarra gefunden. Im Jahr 1882 folgte die Entdeckung eines ähnlichen jüdischen Hypogäums entlang der Via Labicana, und einige Jahre später (1885) fand der deutsche Archäologe Nikolaus Müller ein weiteres Hypogäum entlang der Via Appia Pignatelli. In den Jahren 1904-1906 und 1909 wurde die jüdische Katakomben am Monteverde – die zuerst von Antonio Bosio im Jahr 1602 entdeckt wurde – ebenfalls von Nikolaus Müller ausgegraben. Die Katakomben am Monteverde wurde dann im Jahr 1928 zerstört. Schließlich wurde im Jahr 1919 ein großer Komplex unterirdischer Galerien unter der Villa Torlonia an der Via Nomentana entdeckt. Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 32-33.

⁴ Der Begriff „Substitution“, dem man nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen wissenschaftlichen Bereichen begegnet, stammt vom lateinischen Verb „substituere“ und bedeutet „etwas darunter stellen/unterschoben/jemandem die Schuld geben an etwas/an die Stelle jemandes oder einer Sache stellen“. Wenn man über die Substitutionstheorie in Bezug auf die Entstehung und die Entwicklung des Christentums bzw. über die Beziehung des Christentums zum Judentum spricht, dann versteht man darunter, dass das Christentum (oder die Kirche bzw. eine ganz konkrete Kirche) das Judentum ersetzt hat oder dass Gottes Bund mit Israel bzw. mit den Juden nicht mehr besteht. Christentum ist „verus Israel“ – als Ausdruck zum ersten Mal bei den Kirchenvätern in Justinus’ „*Dialog mit dem Juden Trypho*“ (genauer im Kapitel 11) zu finden –, und die Christen sind das eigentliche Gottesvolk.

bis zum 20. Jh. (als es nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer Zäsur kam) tief geprägt. Demensprechend wurden die jüdischen Katakomben in Rom als eine Kopie der christlichen Katakomben betrachtet, und damit wurde ihnen eine unbedeutende Rolle für die Entstehung der Katakomben in Rom zugeschrieben. Die Möglichkeit, dass zuerst die Juden mit dem Bau der Katakomben begonnen hätten oder dass die christlichen und jüdischen Katakomben zur gleichen Zeit entstanden wären,⁵ wurde als Gefahr für den christlichen Glauben empfunden.

Zweitens: Die spätere Situation wurde in die frühere Zeit zurückprojiziert. Die jüdische Gemeinde in Rom war im Mittelalter und auch weit darüber hinaus (bis 1865) tatsächlich gettoisiert – nicht nur in Rom, sondern überall in Westeuropa. Diese Tatsache haben die Forscher anachronistisch auch auf ihre Vorstellungen der Antike übertragen. Antonio Bosio, der im Jahr 1602 die jüdischen Katakomben am Monteverde besuchte und dessen Werk *Roma sotterranea*⁶ als Standardwerk für die wissenschaftliche Forschung zur römischen unterirdischen Welt bis zum 19. Jh. und darüber hinaus galt, betrachtete die jüdische Katakombe am Monteverde als einen Hinweis dafür, dass die christlichen Katakomben niemals „entweiht oder verunreinigt worden sind durch die Leiber von Hebräern oder Nichtjuden“.⁷ Die jüdischen Katakomben waren also in den Augen der christlichen Forscher⁸ ein Indikator für die Abgrenzungen von Juden und Christen, die (angeblich) die Reinheit des Glaubens bewahrt hatten.

Diese Vorstellungen änderten sich nur langsam; dies geschah wenigstens zum Teil unter dem Eindruck der Schrecken der Shoah, in einem neuen Bewusstsein für den besonderen, bleibenden Wert des Judentums. Damit können neue Fragen in den Blick genommen werden:

⁵ Diese These wird heute immer mehr vertreten. Siehe L.V. RUTGERS, „Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome“, in: *Radiocarbon* 44/2 (2002) 541-547. Diese These vertritt auch N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, 251-298.

⁶ Dieses Werk, das im Jahr 1632 in Rom publiziert wurde, ist ein sehr wichtiges Buch über das unterirdische Rom. Im Jahr 1659 folgten weitere Auflagen, die in Paris und Cologne publiziert sind. Bosios Buch wurde erfür jedoch erst dann breitere Bekanntheit, als Paolo Aringhi eine sehr freie Übersetzung dieses Buches ins Lateinische anfertigte. Diese Übersetzung enthält zahlreiche antisemitische Ansichten, die das Original so nicht enthält. Dazu siehe, L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 17.

⁷ A. BOSIO, *Roma sotterranea / opera postuma di Antonio Bosio Romano... Composita, disposta et accresciuta dal M. R. P. Giovanni Severani di San Severino*, Roma 1650, 141.

⁸ Paolo Aringhi argumentiert, dass die jüdischen und frühchristlichen Katakomben gar nichts gemeinsam haben könnten, wobei er behauptet, dass die Christen die Katakomben nach dem Vorbild der biblischen Praxis gebaut hätten. Aringhi hatte von der römischen christlichen Gemeinde eine ähnliche Vorstellung wie die frühchristlichen Apologeten. Es ist wichtig, an dieser Stelle zu betonen, dass solche Ansichten bis ins 20. Jh. in der Wissenschaft vorhanden waren. Siehe RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 18.

1. Was sagen uns die archäologischen Beweise aus den römischen Katakomben über die Beziehungen zwischen Juden und Christen im spätantiken Rom?
2. Inwiefern „zwingen“ uns die archäologischen Befunde der christlichen und jüdischen Katakomben in Rom dazu, unsere Interpretationssprache zu korrigieren?
3. Welche Begriffe sind angemessen für die Beschreibung der Interaktionen und des gegenseitigen Austauschs zwischen Juden und Christen (und Heiden) im antiken Rom, die uns helfen können, diese vergangenen Beziehungen und Abhängigkeiten besser zu verstehen?

Die materielle Kultur der Juden des antiken Roms

Erst zu Beginn des 2. Jh. kam es zu einer wichtigen Veränderung in Bezug auf die Bestattungspraxis in Rom. Die Leichen wurden nicht mehr eingäschert, sondern in unterirdischen Gräbern beerdigt, und so kam es zur Entstehung der unterirdischen Friedhöfe, die gemeinhin als Katakomben bekannt sind. Das Wort Katakombe setzt sich aus zwei Wörtern zusammen: „kata“ und „kymbas“, was bedeutet: „bei den Höhlungen, bzw. in der Nähe der Vertiefung“. Die Katakomben befanden sich außerhalb der Stadt, und die „fossore“, also die Menschen, die die Katakomben aushoben – sowohl die christlichen als auch die jüdischen Katakomben und Hypogäen – passten die bereits bestehenden unterirdischen Hohlräume und Zisternen ihren Bestattungszwecken an.⁹ Es wird vermutet, dass die ersten Katakomben in der Nähe der Basilika San Sebastiano entstanden; sie waren aber weder ausschließlich christliche Begräbnisstätten, noch waren sie homogen. Stattdessen dienten sie der Bestattung der unterschiedlichsten Menschen.¹⁰

Wie L. Rutgers betont, bestehen zwischen den jüdischen und christlichen Katakomben nicht nur hinsichtlich der Baugeschichte, des Grundrisses und des formalen Erscheinungsbildes der Gänge Ähnlichkeiten, sondern sie sind auch hinsichtlich der Grabtypen vergleichbar. Sowohl in den christlichen Katakomben als auch in den jüdischen Katakomben ist der „loculus“ – der parallel zum Gang ausgehobene Grabschlitze – die am häufigsten vorkommende Grabform.¹¹ Aber auch andere Grabtypen haben jüdische und christliche Katakomben gemein: (a) „arcosolium“ – Arkosolgräber befanden sich in den großen Grabkammern und waren am reichsten ausgestattet; (b) „forma“ – Formagräber sind einfache Senkgräber in den Böden der Grabkammer; und (c) Sarkophag.

⁹ Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 52-57; N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, 17.

¹⁰ Siehe N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, 15.

¹¹ Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 58.

Wenn man also die jüdischen Katakomben aus architektonischer Sicht betrachtet, erscheinen die Juden nicht als isolierte Gemeinde, die immun gegen äußere Einflüsse war bzw. sich in der Begräbniskultur von solchen klar abgrenzte. Ein weiterer Faktor, der diese These unterstützt, ist die Sprache der Inschriften an den archäologischen Überresten, die man mit den Juden des antiken Roms in Verbindung bringen kann. Diese Inschriften sind meistens in griechischer Sprache verfasst, seltener auf Latein. Hebräische Worte und Ausdrücke findet man auf den jüdischen Überresten nur sehr selten (meistens begegnet das Wort „šalom“) – und dann gelegentlich sogar in lateinischer statt hebräischer Schrift. Wir wissen heute, dass auch die Christen in Rom bis ins 4. Jh. die griechische Sprache benutzten, die die liturgische Sprache dieser Zeit war.¹²

Die goldenen Gläser im Kontext der antiken römischen pluralen Gesellschaft

Interessant ist auch eine Gruppe anderer Objekte, nämlich offensichtlich jüdische Goldgläser aus der Antike, die sich in christlichen Katakomben fanden.¹³ Die Herstellung von Goldgläsern ist ein typisch spätantikes Phänomen, das sich speziell auf das 3. und 4. Jh. n.Chr. datieren lässt, eine Zeit, über die in den literarischen Quellen der westlichen Kirchenväter (Augustinus etc.) sehr ausgeprägte Versuche zu finden sind, die Abgrenzungen zwischen Juden und Christen zu ziehen.

Im 19. Jh. wurden in zwei christlichen Katakomben zwei jüdische Goldgläser gefunden: in einem Cubiculum der Katakombe der Heiligen Marcellinus und Petrus (1882), und später in einer unterirdischen Galerie in Sant’Ermete (1894). Während ein Glas aus der Sant’Ermete-Katakombe höchstwahrscheinlich in eine Privatsammlung gelangte, befindet sich das andere heute in der Bibliotheca Vaticana, konkret: dem Museo Sacro. Dank der Beschreibung von Giovanni Battista de Rossi und Giuseppe Bonavenia¹⁴ wissen wir, dass auf dem verlorenen Glas der Tempel zu Jerusalem dargestellt war.

Auf dem zweiten Bodenglas, das aus der Marcellinus und Petrus-Katakombe stammt, ist in der Mitte der Tempel dargestellt, darunter ist eine Menorah zu erkennen, daneben Palmen und Palmzweige. Man rekonstruierte den Text wie

¹² Siehe R. MACMULLEN, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200-400*, Writings from the Greco-roman World Supplements Series 1, Atlanta 2009, vii-xii.

¹³ Eine Liste dieser Gläser bietet T.-M. SCHMIDT, „Ein jüdisches Goldglas in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung“, in: *Forschungen und Berichte* 20 (1984) 273-280.

¹⁴ “L’altro frammentino di vetro con minutissimi graffiti, fatti in proporzioni quasi microscopiche, pare ci dia una rappresentanza ideale del tempio di Gerusalemme; essendo grande la rassomiglianza che passa tra questo frammento, considerato nella sua parte centrale, e quello illustrato dal De Rossi nel suo *Bullettino* 1882 pag. 137-158.” G. BONAVENTIA, “Un cenno sulle recenti scoperte fatte nel cimitero S. Ermete ai Parioli”, in: *Römische Quartalschrift* 8 (1894) 142.

folgt: „ΟΙΚΟC ΙΡΗ(ῃ)C ΛΑΒΕ ΕΥΛΟΓΙΑ(ν μετὰ τῶν) CΩ(ν π)ΑΝΤΩΝ ... („Haus des Friedens ... Empfange Segen ... (mit) allen deinen ...“).¹⁵

Wie kamen jedoch die jüdischen Gläser in die christlichen Katakomben? Spricht dieser Sachverhalt dafür, dass die christliche Gemeinde in Rom bzw. die Christen der Marcellinus und Petrus-Katakombe¹⁶ von jüdischer Herkunft waren? Wenn dem so war, bedeutet dies, dass sie weitere Aspekte ihrer jüdischen Identität behalten haben? Könnten Juden und Christen nicht befreundet gewesen sein und könnten Juden vielleicht sogar an den christlichen *refrigeria* (Totenmählern) teilgenommen haben, bei denen Christen aus unteren Gesellschaftsschichten getanzt, laut gesungen und zu viel Wein getrunken haben, wie christliche Bischöfe berichteten?¹⁷ Oder konnten die Juden diese Gläser ihren christlichen Freunden schenken, und diese hatten eventuell gar kein Problem mit der jüdischen Ikonographie?¹⁸

¹⁵ E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Vol. 3. *Illustrations*, New York 1953. Nr. 978. Das Glas befindet sich in der Bibliotheca Vaticana/Museo Sacro, Inv. Nr. 479, aus dem Friedhof von S. Pietro e Marcellino, 6,3 x 5,8 cm. Inschrift auf dem Glasboden: ΟΙΚΟC ΙΡΗ(ῃ)C ΛΑΒΕ ΕΥΛΟΓΙΑ(ν μετὰ τῶν) CΩ(ν π)ΑΝΤΩΝ. Übersetzung: Haus des Friedens ... Empfange Segen ... (mit) allen deinen Dass die Katakombe von Marcellinus und Petrus Räume mit eindeutig christlicher Dekoration, aber auch einige ikonographische Darstellungen mit gemischter christlicher und heidnischer Symbolik haben – wie z.B. in Raum 79, der aus dem dritten Viertel des vierten Jahrhunderts stammt, wo sich an der gleichen Wand die Darstellungen von Orpheus beim Leierspiel, Petrus, der Wasser aus dem Felsen schlägt, Daniel in der Löwengrube und die Auferweckung des Lazarus befinden – spricht auch dafür, dass für diese christliche Gemeinde die anderen religiösen ikonographischen Darstellungen interessant sein konnten. Klare Grenzen – im Sinne von dem was jüdisch, was christlich oder heidnisch ist – über die wir im nächsten Kapitel sprechen werden, existierten nicht.

¹⁶ Siehe O. MARUCCHI, *Le catacombe romane*, Roma 1905, 292.

¹⁷ “More central to martyr-cult were anniversary observances, evidently involving great crowds of participants and occasionally exclaimed upon in a way that allows us to see them: for example, in a memorial church in Pontus, a very large one but not big enough to hold the crowd, or in the racetrack outside their town, or near an open space allowing the parading about of a martyr’s relics. The customs on display were taken over for the saints from the traditional family rites: staying up late, often all night, and eating, drinking, and dancing in a celebratory fashion, exactly as non-Christians had always done in honor of their own dead and as they continued to do in the same cemeteries, or next door [...]. Such behavior was a common target of the clergy’s reprobation from the mid-third century on. They were obliged, however, to speak with restraint; for, as Jerome and Augustine among others explain, the offenders were very many and their numbers made them important.” R. MACMULLEN, *The Second Church*, 107.

¹⁸ Theun-Matthias Schmidt postulierte in seinem Aufsatz über die jüdischen Gläser eine sehr interessante These: “Es ist ohne weiteres möglich, daß sich die Juden Roms zu bestimmtem Anlassen unter dem Einfluß dieses heidnischen und christlichen Brauches ebenfalls Goldgläser schenkten, die selbstverständlich den eigenen religiösen Vorstellungen und Symbolen entsprechen mußten. Solche Anlässe waren besonders die jüdischen Feste.“ T.-M. SCHMIDT, „Ein jüdisches Goldglas in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung“, in: *Forschungen und Berichte* 20 (1984) 273-280, hier 274.

Es ist also unmöglich zu sagen, wie die mit jüdischen ikonographischen Motiven geschmückten Gläser in christliche Katakomben gekommen sind. Und dennoch zeigt uns dies, dass die Juden des antiken Roms nicht völlig isoliert gewesen sein können und, wie Nicola Denzey Lewis betont, kein Gastvolk in Rom waren, wie es noch einige Forscher in den 1960er Jahren vermuteten.¹⁹

Fünf der jüdischen Gläser aus Rom tragen die Inschrift „pie zesēs“, ein Ausdruck der guten Wünsche bzw. ein Trinkspruch. Diese Formel ist sehr häufig auf Goldgläsern mit heidnischer oder christlicher Ikonographie zu finden, ebenso wie auf anderen Glastypen oder auch auf Keramikgefäßen. Auf zwei Gläsern findet man die Worte „anima dulcis“, eine Formulierung, die auch auf nicht-jüdischen Goldgläsern üblich und bei frühchristlichen Inschriften regelmäßig vorhanden ist.²⁰

Interessanterweise besitzen die einzigen goldenen Gläser in jüdischen Katakomben keine jüdische Ikonographie.²¹ In den jüdischen Katakomben unter der Villa Torlonia wurde allerdings ein Glas neben einem Kindergrab „in situ“ gefunden. Wenn wir eine rein binäre Ansicht auf Welt und Umwelt hätten, müssten wir erwarten, dass dieses Glas mit jüdischen Motiven bemalt ist; wir sehen auf diesem Glas aber keine Menora, keinen Tempel, kein Schofar oder Lulav etc. Wir sehen hier:

¹⁹ Siehe A. MOMIGLIANO, „L. Harry, The Jews of Ancient Rome. Review“, in: *Gnomon* 34/2 (1962) 178. Siehe auch N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, 267.

²⁰ Siehe T.-M. SCHMIDT, „Ein jüdisches Goldglas in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung“, in: *Forschungen und Berichte* 20 (1984) 273-280, hier 273-274. In der Katakombe *Vigna Randanini* wurde ein kleines Glasobjekt entdeckt, auf dem der Kopf von Medusa dargestellt ist. Das Objekt soll ein Amulett gewesen sein. Keines dieser Gläser wurde aber „in situ“ gefunden, weswegen Rachel Hachlili vermutet, dass das oben erwähnte Glas aus der jüdischen Katakombe in der Via Lubicana (die sich neben der Marcellinus und Petrus-Katakombe befindet) bzw. aus den jüdischen Katakomben stammt. Obwohl diese These plausibel ist, bleibt sie dennoch nur eine Spekulation. Siehe R. HAKLILI, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Handbuch der Orientalistik. Abteilung 7: Kunst und Archäologie. Band 1: Der alte vordere Orient. Abschnitt 2: Die Denkmäler. B - Vorderasien. Lieferung 4, Leiden 1988, 234-273.

²¹ Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 82. So beschreibt Nikolaus Müller die in der Katakombe am Monte Verde gefundenen Gläser: „Auch das kleinere Stück wies eine solche Architektur auf und rechts davon einen bis zur Hüfte erhaltenen Mann, vielleicht einen römischen Konsul, auf einem Thronessel. Sein Kopf und seine im Redegestus erhobene rechte Hand waren rotbraun, seine Tunika goldfarben und sein Obergewand blau. Auf das rechte Ende der Sessellehne stützte sich mit seiner rechten Hand ein schwebender goldener Putto in flatterndem Gewand.“ N. MÜLLER, *Die jüdische Katakombe am Monte Verde zu Rom, der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlandes*, Leipzig 1912, 59-60; O. MARUCCHI, *Di un nuovo cimitero guidaico. Scoperto sulla via labicana*, Roma 1887, 27-28.

„[a] seated youth, rendered frontally, with curly hair, piercing eyes, and an expressive face turned towards his right. He is seated in front of some of vegetation or shrubbery. To his right there appears to rendering of the letter ‘O’”.²²

Aufgrund dessen, dass man die Weinblätter in seinem Haar und ein Tier, das auf seinen Schoß springt – vielleicht ein Hase – erkennen kann, vermutet Leonard Rutgers, dass es sich hierbei um eine Darstellung des Gottes Dionysius handeln könnte.

Doch zurück zur einleitenden Frage: Waren die jüdischen Katakomben also ein Indikator für die Abgrenzung von Juden und Christen, was die Reinheit des Glaubens bewahrt hat? Nun, obwohl wir heute von christlichen und jüdischen – also von klar getrennten – Katakomben sprechen, sehen wir, dass das Bild viel komplexer ist und wir vielleicht auch komplexere Metaphern oder Begriffe benötigen, wenn wir diesen Sachverhalt richtig beschreiben wollen. Im nächsten Kapitel möchte ich einige neue methodische Zugänge und Modelle darstellen, die eine prominente Stellung in der Wissenschaft einnehmen, wenn es um die Beschreibung der Interaktionen zwischen den unterschiedlichen Gruppen in der Antike geht.

Paradigmenwechsel in Bezug auf die jüdisch-christlichen Verhältnisse

Ich setze Bilder und Metaphern wie die Vorstellungen von einer Mutter- und einer Tochterreligion, die Idee der zwei Geschwister oder der zwei Brüder und natürlich die bekannte Metapher vom Parting of the Ways (und die Kritik, die ihnen entgegengebracht wurde) als bekannt voraus und werde mich deshalb vor allem auf einige neuere und innovative Konzepte konzentrieren: Éric Rebillard skizziert in seinem faszinierenden Buch *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200–450 CE* Ansätze, in denen der Schwerpunkt von der Vorstellung stabiler Gruppenidentitäten zu individueller Pluralität verschoben wird. Er behauptet mit Recht, dass unsere Textzeugnisse größtenteils von Klerikern verfasst wurden, die dann die christliche Identität als die einer innerlich homogenen und äußerlich abgegrenzten Gruppe konstruierten. Die Frage ist also: Inwiefern war eine so konstruierte Gruppenidentität im alltäglichen Leben von Menschen, die nicht dem Klerus angehörten, überhaupt wichtig?

Gleichzeitig geht Rebillard davon aus, dass jedes Individuum mehrere Identitäten habe (wie z.B. Soziale Identität, Rollenidentität oder Nationalidentität etc.). Jede dieser Identitäten könne dann in verschiedenen Situationen aktiviert oder deaktiviert werden.²³ In seiner Studie zieht Rebillard eine bemerkenswerte

²² L. V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 97.

²³ Siehe E. REBILLARD, *Christians and their many identities in late antiquity. North Africa, 200–450 CE*, Ithaca, London 2012, 4.

Schlussfolgerung: Eine „christliche Identität“ sei in der alltäglichen Erfahrung nur sporadisch zur Geltung gekommen und die auf dem Christentum basierende Gruppenzugehörigkeit nur zeitweise wichtig gewesen. Auf dieser Grundlage können wir davon ausgehen, dass dies auch für die Christen, Juden und Heiden aus Rom gilt, wo Pluralität und eine kosmopolitische Atmosphäre herrschten.²⁴ Das bedeutet, dass die alltägliche Erfahrung von Juden und Christen im antiken Rom sowohl Grenzlinsen als auch interagierende Koexistenz aufweisen konnte, die mit dem Begriff „gelebte Religion“²⁵ beschrieben werden könnte, der die tatsächliche Erfahrung religiöser Personen von der verordneten Religion oder institutionell definierter Überzeugungen und Praktiken unterscheidet. Das bedeutet, dass man sich – ähnlich wie Melito von Sardes – in seiner Kirchengemeinde mit einigen imaginären Juden konfrontiert haben könnte, um seinen christlichen Glauben oder seine Identität vor seinen Mitmenschen zu verteidigen. Morgen aber könnte man bereits wieder am Grab seines guten Freundes aus der jüdischen Gemeinde weinen. Kann man in einem solchen Fall berechtigt von einer Trennung der Wege sprechen?

Einige Wissenschaftler²⁶ versuchten, den religiösen Austausch in der antiken Welt mit dem Begriff „Synkretismus“ zu beschreiben. Dieser Begriff entstand im

²⁴ Siehe E. REBILLARD, *Christians and their many identities in late antiquity*, 93.

²⁵ Um die Religiosität der Individuen, die sich immer verändert und mehrere Stufen besitzt, aber auch sehr oft verwirrend und widersprüchlich sein kann, benutzt Meredith McGuire das Stichwort „lived religion“. Eine der wichtigen Annahmen des Konzepts gelebter Religion ist, dass die religiösen Ideen oder Überzeugungen nicht unbedingt logisch und kohärent sind. Vielmehr erfordert die gelebte Religion eine praktische Kohärenz bzw. sie soll dem alltäglichen Leben einen Sinn geben und effektiv sein, und zwar in dem Sinne, dass durch sie ein gewünschtes Ziel erreicht wird (wie Heilung, die Verbesserung der Beziehung zu einem geliebten Menschen oder das Ernten von genügend Nahrung für den Winter); nach McGuire sind es die Intellektuellen, die sich um diese rationale Kohärenz kümmern sollten. Obwohl sich die gelebte Religion zwar auf das Individuum bezieht, ist sie nicht nur subjektiv, weil die Menschen ihre religiösen Welten gemeinsam konstruieren und oft lebendige Erfahrungen dieser intersubjektiven Realität teilen. Ähnlich wie Rebillard betont auch McGuire, dass religiöse Rituale wichtig seien, um religiöse Welten real und präsent zu machen, aber dass sie vom täglichen Leben weit entfernt seien. Siehe M. MCGUIRE, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford 2008, 4-12.

²⁶ In einem Aufsatz, der sehr oft in der Literatur zu diesem Thema zitiert wird, schreibt J. Elsner folgendes über Synkretismus: „The Roman Empire in the second and early third centuries was a large, multi-cultural, and pluralist domain characterized by an extraordinary number of religions – some very local and some international – most of which were tolerated for most of the time. [...] Jewish and Christian art are both typical developments of this process – cultic gestures within a large range of religions whose span is from the semi-official (like the Imperial cult), via the long-established traditional civic religions (like that of Artemis of Ephesus, say, and a whole range of comparable cults), and the ancient mysteries (like Eleusis and its cognates), alongside ethnically-related cults (such as Judaism), to the numerous new religions (such as those associated with Mithras, Jesus, or Mani). [...] [This] cross-cultic referentialism of the late Roman religious arts led to potent cases of syncretism, of which the Christian use of Jewish themes as types of

frühneuzeitlichen europäischen protestantischen Diskurs und wurde verwendet, um die Feinde verschiedener Arten von Orthodoxien zu beschreiben. Diese wurden als gefallen, vermischt und auf verschiedene Weise unrein dargestellt.²⁷ Somit gewann dieser Begriff eine negative Konnotation. David Frankfurter versuchte in seinem preisgekrönten Buch *Christianizing Egypt* aus dem Jahr 2018 den Begriff „Synkretismus“ zu revitalisieren. Für ihn ist Christentum (in Ägypten) kein Zustand der kulturellen oder religiösen Vollendung oder eine Identität, sondern ein fortwährender Prozess der Aushandlung von Synkretismus.²⁸ Nach Frankfurter sollte Synkretismus verstanden werden als:

“equivalent to the creative, synthetic process by which any idea, symbol, or idiom is appropriated and embraced by a culture: [...] But it should also be understood as an indication of the subtle attitudes and practices through which cultures perpetuate tradition, even in the use of new idioms and centers [...]. Finally, syncretism must be understood as an experimental assemblage, not a fixed and harmonious melding of ideas.”²⁹

Frankfurter selbst bemerkt, der Begriff Synkretismus impliziere oft, dass die kombinierten Elemente zu reinen und sich gegenseitig ausschließenden religiösen Systemen gehörten.³⁰ Da das „Christentum“ und das „Judentum“ eine gemeinsame Basis hätten bzw. aus einer gemeinsamen Tradition erwachsen seien, wäre eine Verwendung dieses Begriffs in dieser Konstellation schwierig, weil man nicht sicher sein könne, ob die Benutzung der jüdischen Elemente (wie die Schriften Israels, Symbole etc.) von Christen überhaupt als Synkretismus bezeichnet werden könne.

In Anlehnung an David Brakke schlägt Eric Smith in seinem Buch *Jewish Glass and Christian Stone* einen Ersatzterminus für Synkretismus vor. Es geht um den Terminus der Hybridität. Dieser Begriff, mit dem Brakke „the mixing,

Christian scripture is by far the most extensive.” J. ELSNER, “Archaeologies and Agendas. Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art”, in: *The Journal of Roman Studies* 93 (2003) 114-128, hier 125-126.

²⁷ Siehe E. SMITH, *Jewish Glass and Christian Stone. A Materialist Mapping of the “Parting of the Ways”*, Studies in Christian-Jewish Relations 13 (1), London 2020, 65.

²⁸ Siehe D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Martin Classical Lectures 34, Princeton 2018, 6.

²⁹ D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt*, 17.

³⁰ Siehe D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt*, 16. „For this process of negotiation between Great and Local traditions is not only inevitable, but the very synthesis of religion in life and culture. And it is syncretistic by definition: it consists of phrasing the new (or authoritative) in terms of the habitual, the traditional, and vice versa.” D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt*, 259.

combining, and grafting of disparate cultural elements”³¹ beschreiben möchte, hat tatsächlich eine positive Konnotation, funktioniert aber Brakkes Meinung nach ähnlich wie der Begriff Synkretismus. Brakke sagt näher darüber:

„[...] while syncretism tended to work as the opposite of purity and so seemed to have a negative value, hybridity highlights cultural inequality within an empire and the ways that dominant and subordinate cultures mutually interact and create new cultural forms that are never pure or completely distinct.“³²

Das Problem ist aber, dass in diesem Fall immer noch den festen Identitäten vorausgesetzt sind, die durch eine äußere Beeinflussung etwas an sich verändert haben. Die Frage ist, inwiefern wurden die Identitäten in der Antike fest definiert? Dieser Begriff ist nicht passend, um die Gruppen zu beschreiben, die man weder als jüdisch noch als christlich kategorisieren kann und die als Christen die jüdischen Symbole – wie wir es oben gesehen haben – bzw. die ikonographischen Darstellungen benutzt haben.³³

Am Ende möchte ich noch auf ein Modell hinweisen, das Tobias Nicklas entwickelt hat und mit dem er versucht, die Diversität und Dynamik der antiken Gesellschaft zu beschreiben. Dieses Modell der „party of the ways“ formuliert er so:

„Wir sehen von außen auf eine Gruppe von Tänzern, die sich fortwährend bewegen und in unterschiedlichen Phasen des Tanzes mit unterschiedlichen Partnern tanzen. Je nachdem, aus welcher Distanz und aus welcher Perspektive wir uns dem Tanz nähern, entstehen verschiedene Muster – nicht jeder tanzt mit jedem oder berührt sich mit jedem, einige Teilnehmer formen Gruppen, einige Paare bleiben wenigstens für einen Teil des Abends beisammen, andere vermeiden den Kontakt und beeinflussen sich schon dadurch gegenseitig. Das Zueinander wirkt komplex, von bestimmten Perspektiven aus chaotisch, manchmal jedoch werden Ordnungen sichtbar.“³⁴

³¹ D. BRAKKE, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge 2010, 12.

³² Siehe D. BRAKKE, *The Gnostics*, 12.

³³ Hier siehe T. NICKLAS, „Diversität, Dynamik und Differenzierung. Eine Diskussion mit Udo Schnelles Modell der ‚getrennten Wege von Römern, Juden und Christen‘“, in: *ET* 80/6 (2020) 444-454, hier 447-449. Solche verschwommenen Identitäten können wir auch heute finden. Die Anhänger der Schabbtai Zvi’s „Religion“ können sich nur in einem Gespräch sowohl als Juden als auch Muslimen identifizieren.

³⁴ T. NICKLAS, „Diversität, Dynamik und Differenzierung. Eine Diskussion mit Udo Schnelles Modell der ‚getrennten Wege von Römern, Juden und Christen‘“, in: *ET* 80/6 (2020) 444-454, hier 447. Das Modell ist aus in dem Kontext der Auseinandersetzung von die metaphor „parting of the ways“ entstanden.

Dieses Bild veranschaulicht ein dynamisches Zu- und Miteinander, aber auch Prozesse von Trennung und, damit einhergehend, Konflikten. Es trägt solchen Zeugnissen, wie ich sie dargestellt habe, gut Rechnung, die die klaren und starren Trennlinien der Vergangenheit immer mehr in Frage stellen.

Um diese Überlegungen abzuschließen: Beim Überdenken des institutionellen Modells der Religionen und Hinwendung zu dem Konzept der individuellen, diversen und „gelebten Religion“ betreten wir einen sehr unsicheren und wackeligen Boden. Das ist unvermeidlich, wenn wir wissenschaftlich seriös bleiben möchten – und ein positiver Nebeneffekt dieses Zugangs ist die Förderung der Toleranz. Daneben muss man aber auch bewusst sein, dass jedes Modell einige Probleme und blinden Flecken hat, weil die Realität des Lebens viel breiter als sie sind. Ihr Nebeneinander hilft uns aber, scheinbar Nebensächliches angemessen einzuordnen, zuzuordnen und wahrzunehmen - und dabei zu entdecken, dass die Vielfalt antiken religiösen Lebens immer größer ist, als unsere Modelle dies zulassen oder unsere Imagination es erfassen kann.

Marko JOVANOVIĆ
Centre for Advanced Studies "Beyond Canon_"
Alte Kirchengeschichte und Patrologie
Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
Deutschland

Bibliographie

- BONAVENTA, G., “Un cenno sulle recenti scoperte fatte nel cimitero S. Ermete ai Parioli”, in: *Römische Quartalschrift* 8 (1894).
- BOSIO, A., *Roma sotterranea / opera postuma di Antonio Bosio Romano... Composita, disposta et accresciuta dal M. R. P. Giovanni Severani di San Severino*, Roma 1650.
- BRÄCKE, D., *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge 2010.
- ELSNER, J., “Archaeologies and Agendas. Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art”, in: *The Journal of Roman Studies* 93 (2003) 114-128.
- FRANKFURTER, D., *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Martin Classical Lectures 34, Princeton 2018.
- GOODENOUGH, E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, Vol. 3. Illustrations*, New York 1953.
- ḤAKLĪLĪ, R., *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Handbuch der Orientalistik. Abteilung 7: Kunst und Archäologie. Band 1: Der alte vordere Orient. Abschnitt 2: Die Denkmäler. B - Vorderasien. Lieferung 4, Leiden 1988.
- LEWIS, N.D., *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, Cambridge 2020.
- MACMULLEN, R., *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200-400*, Writings from the Greco-roman World Supplements Series 1, Atlanta 2009.
- MARUCCI, O., *Di un nuovo cimitero guidaico. Scoperto sulla via labicana*, Roma 1887.
- MARUCCI, O., *Le catacombe romane*, Roma 1905.
- MCGUIRE, M., *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford 2008.
- MOMIGLIANO, A., “L. Harry, The Jews of Ancient Rome. Review“, in: *Gnomon* 34/2 (1962) 178.
- MÜLLER, N., *Die jüdische Katakomben am Monteverde zu Rom, der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlandes*, Leipzig 1912.
- REBILLARD, E., *Christians and their many identities in late antiquity. North Africa, 200–450 CE*, Ithaca, London 2012.
- RUTGERS, L.V., “Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome“, in: *Radiocarbon* 44/2 (2002) 541-547.
- RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Religions in the Graeco-Roman World 126, Leiden u.a. 1995.
- SCHMIDT, T.-M., „Ein jüdisches Goldglas in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung“, in: *Forschungen und Berichte* 20 (1984) 273-280.
- SMITH, E., *Jewish Glass and Christian Stone. A Materialist Mapping of the “Parting of the Ways”*, Studies in Christian-Jewish Relations 13 (1), London 2020.
- NICKLAS, T., „Diversität, Dynamik und Differenzierung. Eine Diskussion mit Udo Schnelles Modell der ‚getrennten Wege von Römern, Juden und Christen‘“, in: *ET* 80/6 (2020) 444-454.

WHY DID GOD WANT TO KILL MOSES? THE IMAGE OF THE DANGEROUS GOD IN EXODUS 4:24-26*

CSABA BALOGH

Abstract. The strange pericope of Ex 4:24–26 is discussed in numerous studies, mainly from the perspective of religious history or rhetorical criticism. Building on the results of previous research, this study confirms earlier suggestions that this passage cannot be connected well with its direct context, specifically with the larger call narrative of Ex 3:1–4:18, or with the smaller preceding unit in vv. 20–23. The observations regarding rhetorical and logical problems around Ex 4:19.24–27 are corroborated by independent text-historical arguments, derived mainly from the Old Greek version. It is also unlikely though that Ex 4:24–26 would be an entirely independent segment in the Moses-tradition. The narrative in its earliest form (reconstructed here as consisting of vv. 19.24–26) was the original follow-up of Ex 2, specifically 2:23a. It is this particular context which unveils YHWH's stance towards Moses. The intention of this alternative Moses-story differs from the better-known Ex 3:1–4:18.

Keywords: Ex 4:24–27, Moses, Moses-tradition, circumcision, murder, YHWH, compositional history.

Exodus 4:24–26 is one of those Old Testament stories that evoke a series of questions in today's Bible readers. This short episode presents a fearsome God who, apparently without reason, attacks Moses with the intention of killing him – the same person who just a few lines earlier had been given the demanding task to free his people from Egypt. Neither this episode, nor its immediate context seem to explain the unusual manifestation of the divinity. The New Revised Standard Version translates the story as follows:

- | | |
|------|---|
| 4:24 | On the way, at a place where they spent the night, the LORD met him and tried to kill him. |
| 4:25 | But Zipporah took a flint and cut off her son's foreskin, and touched Moses' feet with it, and said, "Truly you are a bridegroom of blood to me!" |
| 4:26 | So he let him alone. It was then she said, "A bridegroom of blood by circumcision." |

It is not only the destructive image of God in general that disturbs the reader. The meaning of most phrases in this short episode also causes problems. The possessive pronouns and suffixes in the Hebrew text make the narrative ambiguous. In the verses preceding this episode, on his way back to Egypt, Moses is joined by two of his sons (4:20). It is not entirely clear why only one son of Moses is mentioned here, and which one YHWH intends to kill in verse 24.¹ Further, the exact intent of the rite of circumcising the son as a means to avert the deadly danger lurking around the father also remains unclear. Moreover, the pericope contains another ritual act and a related statements that add to the bewilderment of modern Bible readers. The substantially different roads taken in current Bible translations illustrate well the hermeneutical problems. Translations have different opinions about the ritual act of Zipporah, oscillating between “she threw it at his feet” and “she touched him at his thighs / feet / groin”. Modern Bible translations also often insert personal names (not present in the original text), seeking to clarify the cloudy identity of the subjects and verbal objects.

The immediate context does not provide sufficient explanation, but rather complicates the attempt to understand this strange episode. The wider context is heavily confused by Ex 4:24–26. In the preceding narrative of Ex 3:1–4:17, YHVH tries to persuade Moses by all means to return and lead Israel out of Egypt, the land of slavery. Moses refuses to take on this task, and it is only after repeated attempts of persuasion that he is convinced to undertake this extraordinary commission. In this context, the story of YHWH’s attempt to kill Moses on his way to Egypt, is certainly an unexpected and bizarre scene.

1. The ancient translations of Exodus 4:24–26

It is not only the modern reader who faces interpretive problems in Ex 4:24–26. This passage has posed serious challenges to translators from the very beginning.²

* This study is an adapted version of an article published originally in Hungarian: “Miért akarta megölni Isten Mózes? A veszélyes Isten képze az Exodus 4,24–26-ban”, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 11 (2020), 7–37.

¹ Moreover, the preceding verse abruptly ends with the notion that unless the pharaoh permits Israel, God’s son to leave, God will kill the pharaoh’s son.

² In what follows, I will focus mainly on the early translations of the Hebrew text. For a more elaborate overview of the exegetical history of this passage, see especially John T. WILLIS, *Yahweh and Moses in Conflict: The Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus* (Bern: Peter Lang, 2010); Matthieu ARNOLD et al. (eds), *Exodus 4, 24-26: La Rencontre Nocturne* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2017).

Septuagint

4:24	a	And it happened on the way, in the lodging	ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἐν τῷ καταλύματι
	b	that the angel of the Lord met him	συνήντησεν αὐτῷ ἄγγελος κυρίου
	c	and sought to kill him.	καὶ ἐζήτει αὐτὸν ἀποκτεῖναι
4:25	a	And Zipporah took a (sharp) stone,	καὶ λαβοῦσα Σεπφωρα ψῆφον
	b	and circumcised the foreskin of her son.	περιέτεμεν τὴν ἀκροβυστίαν τοῦ υἱοῦ αὐτῆς
	c	And she fell at the feet,	καὶ προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας
	d	and she said:	καὶ εἶπεν
	e	The blood of the circumcision of my child has stopped.	ἔστι τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου
4:26	a	And he went away from him	καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ
	b	because she said:	διότι εἶπεν
	c	“The blood of the circumcision of my child has stopped.”	ἔστι τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου

The Septuagint provides a peculiar interpretation of the story on at least three points. (1) First, according to the Old Greek text, the subject of the action is not the Lord (YHWH), but the angel of the Lord. From a text-historical point of view, the question is whether this is merely a theological modification – i.e., the Greek translator transfers the negative role of YHWH to a heavenly being –, or whether we are dealing here with a textual tradition different from the one recorded in the Masoretic Text. The latter might be suggested by the fact that in some Septuagint verses ἄγγελος κυρίου ‘angel of the Lord’ is replaced by ἄγγελος ‘angel’.³ The Greek translation of Aquila, ὁ θεὸς ‘the god’, would also point in the same direction.⁴ This variation of ἄγγελος / ὁ θεὸς could be interpreted in the sense that there was a textual tradition, used by the quoted translators, in which the word מַלְאָכִי rather than יְהוָה appeared, and which was subsequently interpreted by the translators as ἄγγελος or θεὸς.⁵ The fact that the angel tradition also appears in other ancient traditions, independent of the Septuagint (see below the Targums), might support this assumption. Nevertheless, we cannot rule out the possibility that the “angel”-reading is not an indication of an actual

³ This variation appears also in the Arabic translation and in the Syro-Hexapla, both based on the Greek text.

⁴ See Frederick FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, vol. 1. (Oxford: Clarendon Press, 1875), 87.

⁵ For translating מַלְאָכִי as ἄγγελος, see, e.g., Ps 8:6. The above suggestion was also formulated by J. HEHN, “Der ‘Blutsbräutigam’”. It is worth mentioning here that the Septuagint of Exodus uses ὁ θεὸς in several places where the Hebrew text has YHWH (cf. Ex 4:30.31; 5:3.21). It is also possible, however, that instead of a different base text, we are dealing with an exegetical phenomenon. For it is only in chapter 6 that the name YHWH would be actually revealed to Moses. The Greek translator might have reasoned therefore that Moses was unfamiliar with the name YHWH before Ex 6.

Hebrew, non-Masoretic textual tradition, but the result of a deliberate modification of the text geared by theological motivations.⁶ M. Rösel pointed out that there is a tendency in the Septuagint to replace κύριος with θεός in cases where YHWH appears in a destructive role,⁷ while others have noted similar tendencies in other Jewish circles as well.⁸ This means that independent, genetically unrelated textual traditions can arrive at similar translations by following common theological and hermeneutical principles.

Another striking difference in the Septuagint is that the ritual of Zipporah, the “touching the foot”-act in the Hebrew text, is understood as an act of prayer. The Greek verb προσπίπτω ‘to fall down’ (without object in the Greek) has nothing to do with the verb ענג ‘to touch’. προσπίπτω sometimes renders Heb. .nʷod leenk ‘כרע fo tnelaviuqe keerG eht si ti 5:59 asP ni tub, נפל.⁹ Since paleographically ערכ is arguably close to ענג used in Ex 4:25, it cannot be excluded that in a theologically problematic context the Greek translator preferred the reading ענג to ערכ.¹⁰

Finally, the phrase “the blood of the circumcision of my child has stopped” is also very different from the Hebrew text. It is highly probable that the translator here too resorts to an exegetical solution similar to the above, by rendering בָּתַח ‘to seal, close’ instead of the Hebrew term יָתֵחַ ‘bridegroom’ (eventually ‘father-in-law’, with a different vocalisation).¹¹ The Old Greek text is therefore not the evidence of another Hebrew manuscript tradition, but a deliberate modification, highlighting an ancient interpretative translation.

⁶ Cf. William DUMBRELL, “Exodus 4:24–26: A Textual Re-Examination”, *Harvard Theological Review* 65 (1972), 288–90.

⁷ Martin RÖSEL, “The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch”, *Journal for the Study of the Old Testament* 31 (2007), 420–421.

⁸ See N. A. DAHL and Alan F. SEGAL, “Philo and the Rabbis on the Names of God”, *Journal for the Study of Judaism* 9 (1978), 1–28; RÖSEL, “Divine Name”, 423. Attempts to diminish YHWH’s destructive role is already found within the Old Testament tradition in the late Persian period. In its reinterpretation of 2 Sam 24:1, the later 1 Chr 21:1 points to the Satan – rather than YHWH – as the one inciting King David to act foolishly.

⁹ See further 2 Chr 7:3; Pss 22:30 (LXX 21:30); 72:9 (LXX 71:9); Isa 10:4; 46:1; 65:12.

¹⁰ This is not to say that the Septuagint was aware of any manuscript containing ערכ. The phenomenon of inserting a different, *assumed* (not actually existing) reading by the translator to have been more correct, is not unknown to the Septuagint.

¹¹ Cf. חָתָם / סוּסְטֶמָּה in Lev 15:3.

Peshitta

4:24	a	And Moses was underway, in the lodge,	ܡܡܘܨ ܡܘܨܝܐ ܡܘܨܝܐ ܡܘܨܝܐ ܡܘܨܝܐ
	b	and the Lord met him,	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	c	and sought to kill Moses.	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
4:25	a	And Zipporah took a stone,	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	b	and she circumcised the foreskin of her son.	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	c	And she grasped his foot	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	c'	[And she approached his foot,]	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	d	and she said:	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	e	“You are ¹² a bridegroom of blood to me.”	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
4:26	a	And he withdrew from her.	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	b	Then she said:	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	c	A bridegroom of blood ¹³ because of ^p the circumcision.	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ

In general, the Syriac translation follows the Masoretic Text. It differs only in verse 24, where, for the sake of clarity, the Peshitta identifies the subject and object of the verbs. Verse 25, on the other hand, remains vague. Two different traditions have been preserved here. The second variation, ‘and she approached / drew near to his feet’, ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ uses the verb *qrb* ‘draw near’, as also known from the Targum (see below, especially Targum Neofiti). The verb *qrb* can also allude to a gesture of prayer. If this latter is the case, Zipporah’s action must have been directed to the Lord. The prayer-interpretation of the ritual gesture is similar to what we find in the Septuagint.

Targum Onqelos

4:24	a	And it happened on the way, in the lodge,	ܘܗܝ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	b	and the angel of the LORD met him,	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	c	and he sought to kill him.	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
4:25	a	And Zipporah took a stone,	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	b	and she circumcised the foreskin of her son.	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	c	And she approached him,	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	d	and she said:	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	e	“In the blood of this circumcision	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
	f	may the bridegroom be given back to me.”	ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ

¹² The verb ܡܠܐ ‘you are’ is graphically very close to the personal pronoun ܡܠܐ ‘you’. Both variants appear in the Syriac manuscript traditions. ܡܠܐ could be the result of a copyist’s error. Cf. DUMBRELL, “Re-examination”, 288.

¹³ The word ‘circumcision’ derives from the same verb *gwr* ‘to cut’, used in verse 25b.

4:26	a	And he let her alone. ¹⁴	וְנָח מִנֶּיהָ
	b	Then she said:	בְּכִין אָמְרָה
	c	“Were it not the blood of this circumcision	אִלּוּלִי דָמָא דְּמַהֲוֹלְתָא הָדִין
	d	the bridegroom would have been found guilty of murder”. ¹⁵	אֶתְחַיֵּיב הַתְּנָא קְטוּל:

The Targum explicitly identifies the offending party as an angel of YHWH, as in the Septuagint. The object of the phrase ‘she approached him’ in the Aramaic text is the angel rather than Moses. The Aramaic version also departs from the Masoretic Text in its statement on Zipporah. The Targum seems to regard circumcision as a kind of sacrifice. The term ‘bridegroom of blood’ in the Hebrew text is interpreted as referring to a bridegroom redeemed (i.e. saved from death) at the cost of the blood of circumcision. Verse 26, which in the Masoretic Text is close to verse 25, contains here a further paraphrase-like interpretation of the “bridegroom of blood” motif.

Targum Neofiti¹⁶

4:24	a	And it happened on the way, in the lodge,	וְהוּוּ בְּאוּרְחָא בְּבֵית אַבְתוּתָהּ
	b	and the angel from before the LORD met him,	וְאַרְעָא יְתִיה מִלֵּאכָא מִן קִדְמָא יִי
	c	and he sought to kill him.	וּבְעָה לְמַקְטֵל יְתִיה:
4:25	a	And Zipporah took ¹⁷ a stone,	וּנְסַבְתָּ צִפְרָה טָנָרָא
	b	and she circumcised the foreskin of her son.	וּגְזַרְתָּ יֵת עֶרְלָתָא דְּבָרָא
	c	And she approached the foot of the destroyer, ¹⁸	וּקְרַבְתָּ לְרִגְלוֹי דְּמַחְבִּלָה
	c'	[And she cast herself down under his foot], ¹⁹	וּתְטַלְקַת תַּחוּת רִגְלוֹי
	d	and she said:	וְאַמְרַת
	e	“Because the bridegroom wanted to circumcise,	אַרְוִם חַתְנָא בְּעָא לְמַגְזֹר
	f	but the father-in-law did not permit it,	וּחֻמוֹי לֹא שִׁבַּק יְתִיה
	g	may now the blood of this circumcision atone	וּכְפָר כְּעֵן אָדָם גְּזִירְתָּהּ הָדָא
	h	for the guilt of this bridegroom. ²⁰	עַל חוּבוֹי דְּחַתְנִיָּהּ הָדִין:

¹⁴ For מן + נוה, see 1 Sam 6:3; 27:1; Hos 5:13; Jon 1:11.12.

¹⁵ Cf. also the participial form קְטוּל ‘guilty of murder’ in Ezek 9:9. The phrase אֶתְחַיֵּיב הַתְּנָא can eventually also be rendered in the sense of ‘my bridegroom would have committed a mortal sin’, or even ‘my bridegroom would have been condemned to be killed’. This latter would yield a different sense to the story. For this interpretation, see Ps 17:13: רְשִׁיעָא דִּאתְחַיֵּיב ‘the wicked one who was condemned to be killed by your sword’ (cf. Ps 55:16; 94:21). For אֶתְחַיֵּיב ‘to be condemned’, see Num 35:19.21.

¹⁶ A Palestinian targum of unclear date and origin. Alejandro Díez Macho dates it to the A.D. 1st century, while according to McNamara it was composed in the A.D. 4th century.

¹⁷ The text includes the Hebrew phrase וְתָקָה צִפְרָה ‘and Zipporah took’.

¹⁸ See the Peshitta.

¹⁹ Marginal gloss in Targum Neofiti.

²⁰ The phrase דְּחַתְנִיָּהּ הָדִין ‘for this her bridegroom’ is most likely erroneous. In the manuscript one finds this correction above the line: דְּדִין חַתְנָה (the guilt) ‘of this bridegroom’. The idea of

4:26	a	And the angel dismissed her. ²¹	וארפי מיניה מלאכא
	b	Then Zipporah gave praise,	בכדן שבחת צפרה
	c	and she said:	ואמרת
	d	“How dear is this blood ²²	מה חביב דם הדא
	e	which saved this bridegroom ²³ from the hand ²⁴ of the	דשיזב לחתניה הדין מידא
		angel of death. ²⁵	דמלאך מותא:

Targum Neofiti identifies the attacker even more precisely: he is the angel from before the Lord. Verse 26 calls the same person the “angel of death”. Again, Zipporah’s ritual act is interpreted as a prayer-gesture. A new element in comparison with the previous interpretations is the attempt of the interpreter to absolve Moses of any responsibility for the current situation. Although the Hebrew text avoids value judgements, the contemporary Jewish reader of the Bible could have wondered how it happened that Moses’ son was not circumcised, when in line with Gen 17 this should have been accomplished on the eighth day after birth. Targum Neofiti addresses this uncomfortable question and explains Moses’ failure to circumcise his son as the consequence of a prohibitive act of his father-in-law, Jethro. Although the Onqelos Targum is much more restrained in this respect, it cannot be excluded that the idea that “my bridegroom would have committed a mortal sin” (if that interpretation is followed) had a similar background. Moses’ mortal sin was thought to be his failure to circumcise his son. The expression ‘bridegroom of blood’ is interpreted in the Aramaic text in the sense of ‘a bridegroom regained by means of blood(shed)’. Circumcision in this reading is a kind of atoning sacrifice.

Targum Yerushalmi

4:24	a	And it happened on the way, in the lodge,	והוה באורחא בבית אבתותא
	b	and the angel of the LORD met him,	וארע ביה מלאכא דיי
	c	and he sought to kill him.	ובעא למיקטליה
	d	Because of Gershom, his son,	מן בגלל גרשום בריה
	e	who had not been circumcised,	דלא הוה גזיר
	f	because of Jethro, his father-in-law,	על עיסק יתרו חמוי

becoming guilty is already implied by Targum Onqelos (see אַתְּחַיִּיב). See further the Fragmentary Targums (version V).

²¹ Marginal note: מלאכא מחבלה הא בכך שבח: ‘the destroying angel; look then he praised’.

²² The demonstrative pronoun is explained in a supralinear note as: גזירתא, i.e. (blood) ‘of the circumcision’.

²³ Marginal note: די שזיב ית חתנה: ‘which saved the bridegroom’.

²⁴ Without genitive suffix in the main text. Reading above the line: מן ידו: ‘from his hand’.

²⁵ Marginal interpretation: מחבלא: ‘the destroyer’ (= destroying angel).

	g	who did not permit him to circumcise him.	דלא שבקיה למגזריה
	h	But Eliezer was circumcised according to the contract	ברם אליעזר הוה גזר בתנאה
	i	that was made between the two.	דאתניין תרווייהון
4:25	a	And Zipporah took a stone,	ונסיבת צפורה טינרא
	b	and she circumcised the foreskin of Gershom, her son.	וגזרת ית ערלת גרשום ברה
	c	And she approached the circumcised foreskin to the	ואקריבת ית גזירת מהולתא
		foot of the destroying angel,	לריגלוי דמלאך חבלא
	d	and she said:	ואמרת
	e	“The bridegroom wanted to circumcise (him)	חתנא בעא למגזור
	f	but the father-in-law held him back.	וחמוי עכיב עלוי
	g	And now the blood of this circumcision	וכדון אדם גזרתא הדין
	h	may serve as atonement for the guilt of my	יכפר על חתנא דילי
		bridegroom.”	
4:26	a	And the destroying angel desisted from him.	ופסק מלאך חבלא מיניה
	b	Then Zipporah gave praise,	בכן שבחת צפורה
	c	and she said:	ואמרת
	d	“How dear is the blood of this circumcision	מה חביב הוא אדם גזרתא הדין
	e	which saved the bridegroom from the hand of the	דשייב ית חתנא מן ידי
		destroying angel.”	דמלאך חבלא

From the Aramaic translations the Jerusalem Targum holds the most elaborate interpretations. The person encountering Moses is again a destroying angel. Like Targum Neofiti, this translation also seeks to answer the question why the son of Moses was not circumcised beforehand. A new element compared to the previous versions is the appearance of a second son of Moses, as also presupposed by Ex 4:20 (see also Ex 18:4; 1 Chr 23:15).²⁶ The Jerusalem Targum also speaks of the responsibility of Moses' father-in-law, while exonerating Moses even more emphatically by claiming that Moses did perform his obligations when he circumcised his younger son. Circumcision in this case is also a rite of atonement. The bridegroom of blood is none other than the bridegroom saved by the blood of circumcision. As regards the gesture of Zipporah, we find here the explanation of the Neofiti Targum: Zipporah gives praise for the blood of circumcision.

The Fragmentary Targums

4:24 [...] ... [...]

²⁶ A similar note appears in the commentary of Ephrem the Syrian, although he emphasises the responsibility of Zipporah rather than the father-in-law in Moses' failure to circumcise his son. See András KÖVÉR, “Szent Ephrem: Exodus-kommentár (I–IV.)”, in PESTHY-SIMON Monika (ed.): *Tanulmányok a 75 Éves Simon Róbert Tiszteletére*. Budapest: Corvina 2014, 106–133.

4:25	a	And Zipporah took a stone,	ונסיבת צפורה טינרא
	b	and she circumcised the foreskin of her son.	וגזרת ית עורלתא דברה
	c	And she approached it ²⁷ to the foot of the destroyer,	ואקרבת יתה קדם ריגלי דמחבלא
	d	and she said:	ואמרת
	e	“The bridegroom wanted to circumcise (him),	חתנא בעא למיגזר
	f	but the father-in-law did not permit it.	וחמוי לא שבק יתיה
	g	May now atone (for him) the blood of this circumcision	וכדון יכפר אדם גזירתיה הדא
	h	which ²⁸ saved the bridegroom from the hand of the angel of death.”	די ישיזיב לחתנא מן ידוי דמלאך מותא
4:26	a	And then the destroyer ²⁹ dismissed him.	וכד ארפי מחבלא מיניה
	b	Then Zipporah gave praise,	בכדין שבחת צפורה
	c	and she said:	ואמרת
	d	How strong ³⁰ is the blood of this circumcision,	מא תקוף הוא אדם גזורתא הדא
	e	which saved this bridegroom from the hand of the angel of death. ³¹	די ישיזיב לחתנא הדין מן ידוי דמלאך מותא

The Fragmentary Targums are similar to Targum Neofiti. The destructive agent is the destroyer or the angel of death. The Fragmentary Targums do not seem to deal with the other son of Moses either. They consider circumcision an atoning sacrifice and the gesture of Zipporah an act of thanksgiving.³²

Targum of the Samaritan Pentateuch³³

4:24	a	And it happened on the way, in the lodge,	והוה באורעה בהבתותה
	b	that YHWH encountered him,	ופגעה יהוה
	c	and he sought to frighten her.	ובעו למרתתנה

²⁷ Fragmentary Targum version V: דמלאכא (foot) ‘of the angel’.

²⁸ Or: ‘because’. Fragmentary Targums V and GT FF render line h as follows: על חובי [ד]חתנא ‘for the guilt of this bridegroom’. See Targum Neofiti.

²⁹ According to GT FF: מלאך מחבל[ה] ‘destroying angel’.

³⁰ FT V and GT FF have: מה חביב ‘how dear’.

³¹ GT FF has: מחבלא ‘destroyer’.

³² The Book of Jubilees from the mid-2nd century B.C maintains that Moses was about to be killed by Prince Mastema (identified later with Satan) when he was underway to Egypt (Jubilees 48:1-4). Mastema’s purpose was to prevent Moses from performing the miracles known from Exodus. In the Book of Jubilees, it is YHWH who rescues Moses from the hand of Prince Mastema. Cf. Orval S. WINTERMUTE, “Jubilees”, in James H. CHARLESWORTH (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha* (New York: Doubleday, 1985)

³³ The Aramaic translation of the Samaritan Pentateuch. Cf. Avraham TAL, “The Samaritan Targum of the Pentateuch”, in Martin J. MULDER (ed.): *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Vol. 1. (Assen: Van Gorcum, 1988), 189-216. The Samaritan Pentateuch itself deviates from the Masoretic Text only in verse 26 using (unlike in the Sam. Targum) the feminine suffixed form ממנה.

4:25	a	And Zipporah took a stone, ³⁴	ונסבת צפורה [ט]נאר
	b	and she cut ³⁵ the foreskin of her son.	וקטעת ית ערלת בנה
	c	And she approached his foot,	וקרבת לרגליו
	d	and she said:	ואמרת
	e	“Are you not a father-in-law of blood to me?”	הלא חמיו דמים אתה לי
4:26	a	And he dismissed him. ³⁶	וארף מנה
	b	Then she said:	טטה אמרת
	c	“Father-in-law of blood concerning the circumcision.”	חמיו דמים לגזרתה

The Samaritan Targum contains far fewer paraphrases than the Jewish Targums. This Aramaic version does not refer to destructive angels, but like the Masoretic Text, it is YHWH himself who threatens the family on the road. Unlike in the Masoretic Text, however, the object of the verb in verse 24 is Zipporah. Another significant change from the Hebrew tradition is that here YHWH does not want to kill but merely frighten Zipporah. This interpretation was also present in the reading tradition of the Samaritan Pentateuch. The Samaritan Hebrew המיתו can also be read as *hāmītu*, which is a derivative of המה ‘to frighten’.³⁷ This variation, by which the author solved questions of theological nature, was also recorded in the Samaritan Targum. In this context, the act of circumcision has no ritual role. Compared to the Jewish traditions, the reading ‘father-in-law of blood’ is striking, which presupposes a different vocalization of the Masoretic Text (see below).

³⁴ The word נאר is probably a mistake for טנאר.

³⁵ The Samaritan oral tradition is also acquainted with the reading *binnāh* ‘her heart’. This means that Zipporah circumcises not the foreskin of his son, but the “foreskin” of her heart (cf. Jer 4:4 for a biblical parallel to this idea). See Benyamim TSEDAKA and Sharon SULLIVAN, *The Israelite Samaritan Version of the Torah* (Grand Rapids: Eerdmans 2013), 132–133; ZSENGELLÉR, “Orális hagyomány”, 61.

³⁶ The Samaritan oral tradition has here: *uyarrēp mimmennāh*, i.e. a hiph. masc. form with a fem. suffix. This phrase is interpreted in the sense that Moses (!) dismissed his wife to go back to her father (cf. TSEDAKA and SULLIVAN, *Samaritan Version*, 133, 137; ZSENGELLÉR, “Orális hagyomány”, 61–62). This episode serves as an explanation to the later Ex 18:2, according to which, later Jethro visited Moses taking his wife and sons back to him, after having dismissed them earlier together with their mother. The Hebrew text provides no information when this incident happened (Jerusalem Targum adds: “after he left for Egypt”). The Samaritan tradition fills this hiatus.

³⁷ See TSEDAKA and SULLIVAN, *Samaritan Version*, 132–137; ZSENGELLÉR, “Orális hagyomány”, 61.

2. Exodus 4:24–26 in the Masoretic Text

4:24	a	And it happened on the road, in the lodging, ³⁸	וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמִּלּוֹן
	b	that YHWH encountered him,	וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה
	c	and sought to kill him.	וַיִּבְקֹשׁ הָמָיּוֹת:
4:25	a	And Zipporah took a stone,	וַתִּקַּח צִפּוֹרָה אֶת־אֶבֶן
	b	and she cut off the foreskin of her son.	וַתִּכְרֹת אֶת־עֲרֻלַּת בְּנָהּ
	c	And she touched his “foot”,	וַתִּגַּע לְרַגְלֵיוֹ
	d	and she said:	וַתֹּאמֶר
	e	“Truly, you are a bridegroom of blood to me!”	כִּי חַתָּן־דָּמִים אַתָּה לִּי:
4:26	a	And he let him alone. ³⁹	וַיֵּרֶךְ מִמֶּנּוּ
	b	It was then that she said	אָז אָמְרָה
	c	“a bridegroom of blood”, because of (?) the circumcision. ⁴⁰	חַתָּן דָּמִים לְמוֹלָת:

The Hebrew text of Ex 4:24–26 does not pose any particular grammatical problems. For the most part, the differences between the ancient and modern translations are not due to grammatical or semantic difficulties, but rather related to theological problems. A literal reading of the text was a source of confusion and consternation for the readers. Therefore, in what follows, I will confine myself to a brief discussion of the most important phrases in this pericope.

וַיִּבְקֹשׁ הָמָיּוֹת ‘he sought to kill him’

The subject of the phrase ‘he sought to kill him’ is clearly YHWH. As we will see below, this phrase is crucial to the theological interpretation of the pericope, therefore, I prefer the literal translation.⁴¹ In the wider context of the narrative, there is an important connection between Ex 4:24, on the one hand, and Ex 2:15 and 4:19 on the other. According to Ex 2:15, the reason for Moses’ flight from Egypt was that the pharaoh “was seeking to murder Moses” (וַיִּבְקֹשׁ לְהָרֹג). Even though the two stories use synonymous verbs, they both share a common idea of “seeking to kill / murder Moses”. In Ex 4:19, the author undoubtedly refers back to Ex 2:15 when Moses is instructed to return to Egypt with the following words: “Go back to Egypt, for dead are all those who have

³⁸ Jer 9:1 uses מִלּוֹן in the sense of a lodging place in the desert.

³⁹ The Masoretic Text has a masc. suffix that obviously refers to Moses rather than Zipporah. See also the LXX and Targum Onqelos.

⁴⁰ The word מִיל ‘circumcision’ appears here in the plural.

⁴¹ For the construction בִּקֵּשׁ + inf., see 2 Sam 20:19; Ps 77:32; Zech 12:9. Cf. also 1 Sam 20:1; 22:23; 2 Sam 16:11; etc.

been seeking your soul” (הַמְבַקְשִׁים אֶת־נַפְשְׁךָ). In these texts, the idea of “seeking to kill Moses” is backed by the subject’s strong commitment, in other words, there is some *prior* reason explaining this zealous endeavor. I will return to the significance of these intertextual connections below.

וַתַּגֵּעַ לְרֵגְלִיו ‘she touched his “foot”’

As already mentioned, ancient translations considered the meaning of וַתַּגֵּעַ לְרֵגְלִיו ‘she touched his “foot” (masc suff.)’ problematic. The exact connotation of this gesture has continued to perplex modern interpreters as well. For the verb גָּעַע one occasionally encounters the rendering ‘to throw’, supposed to have the foreskin as the implicit object of the verb. This interpretation, however, hardly corresponds to the semantics of גָּעַע, which means ‘to touch’ (especially in a ritual context), or ‘to reach’ (somewhere or something).⁴² The text does not presuppose that the cut off foreskin is involved in the act of touching. It merely states that after having cut of the foreskin, Zipporah touches his (masc.) “foot”.⁴³

The meaning of רֵגֶל here is most likely a euphemism for male genitalia.⁴⁴ The cultic / ritualistic character of this act of touching the genitalia is also indicated by the formulation used in relation to Zipporah’s utterance. Her act of touching is accompanied by a solemn, formulaic phrase introduced by the particle כִּי. This particle would be otherwise rhetorically unjustified in the current phrase.⁴⁵ The gesture of touching the genitalia in the context of an oath-taking ceremony appears on various occasions in the Old Testament. So Gen 24:2 and 47:29 use the phrase שִׁים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי ‘put your hand on the place of my groin’ in such contexts.⁴⁶ A similar thought may lie behind Gen 32:26.33, where the enigmatic person wrestling with Jacob touches Jacob’s pelvic bone

⁴² In a figurative sense, גָּעַע can also signify the idea of touching someone as an act of aggressive behaviour (2 Sam 14:10; Ruth 2:9), as this is also known in English and other modern languages.

⁴³ For the prep. לְ attached to an accusative, see Paul JOÜON and Takamitsu MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 14 (Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1991), vol. 1, 440–441, 447–48 (§ 125b, k, l).

⁴⁴ Biblical Hebrew is familiar with the euphemistic meaning of רֵגֶל. So Judg 3:24 and 1 Sam 24:4 speak about the ‘pouring out’ [סָךְ II] of the “foot”, i.e. urination. Even more clear are 2 Kgs 18:27; Isa 36:12. Cf. possibly also Isa 7:20.

⁴⁵ In other words, כִּי cannot function here as the classical subordinating conjunction ‘because, that’. Cf. JOÜON and MURAOKA, *Grammar*, 618–619 (§ 165a, b, e).

⁴⁶ Hebrew תַּחַת can denote the place of something as in Gen 4:25; 22:13; 2 Sam 17:25; Isa 3,24; 10:16). Cf. HALOT *ad locum*.

(וַיִּגַע בְּכַף־יָרְכוֹ) while also uttering a solemn formula, a blessing.⁴⁷ The ritual act of Zipporah is thus documented in the context of oath-taking practices of the biblical world. The act of touching the male genitalia symbolised an oath uttered in relation to one's life, materialised in his successors.⁴⁸

חַתָּן־דָּמִים 'bridegroom of blood', 'father-in-law of blood'?

In biblical Hebrew, חַתָּן means 'bridegroom, brother-in-law, son-in-law'.⁴⁹ In a different vocalisation, חָתָן means 'father-in-law'.⁵⁰ The combination of the rite of circumcision and the root חתן often leads commentators of Ex 4:25-26 to argue for an aetiological link between circumcision and marriage. Religious historians believe that the rite of circumcision was initially associated with puberty, more specifically with preparation for marriage, and only later became part of a religious ritual associated with infants.⁵¹ The phrase חַתָּן־דָּמִים אֶתָּה לִי 'you are a bridegroom of blood to me' may then be supposed to have been uttered by the bride to the groom on the occasion of the marriage. The author of the story in Ex 4 might have been familiar with this proverb and gives an aetiological explanation for the phrase. In this context, the word דָּמִים refers to the blood shed during the circumcision rite. The bridegroom is reclaimed from the jaws of death by shedding the blood of circumcision.

⁴⁷ Cf. related ideas that "sons were born to Manasseh on the 'knees' of Joseph (עַל־בְּרָכִי) (Gen 50:23); or children came forth from the loins of someone (מִלְצִיָּם) (Gen 35:11; 1 Kgs 8:19; 2 Chr 6:9). Cf. also the synonymous term מָעֵה used in such contexts (Gen 15:4; 2 Sam 7:12; 16:11).

⁴⁸ In the ancient world of Mesopotamia, another symbolic oath-related gesture was also known, namely putting one's hand on the throat. This symbolism can also be interpreted in the light of the Semitic language. The word נָפֶשׁ (or its cognates) mean both 'throat' and 'life' (even the human 'person'). When one puts one's hand on the נָפֶשׁ, on the throat, one swears by the נָפֶשׁ, i.e., by one's life and by oneself.

⁴⁹ Gen 19:14; Judg 19:5; 1 Sam 18:18; 22:14; Jer 7:34; Joel 2:16; etc. The vocalization 'father-in-law' in Num 10:29; Judg 1:16; 4:11 is probably a mistake for 'brother-in-law'. The identity of the Hebrew terms 'bridegroom' and 'brother-in-law' might eventually explain the institution of levirate marriage in the tribal society of ancient Israel.

⁵⁰ See Ex 3:1; 4:18; 18:1; Num 10:29; Judg 19:4.7.9. This reading is followed by the Samaritan Pentateuch Targum (see above). In this latter case, the text spoken by Zipporah would refer to Moses' father, which is unlikely to have been the original sense. Metaphorically, one could think of YHWH, the deity who attacked Moses, as a father. However, although the relationship between YHWH and Israel is portrayed in Ex 4:23 as a father-son relationship, this is never used in relation to Moses. Therefore, it is unlikely that YHWH would have been presented here as Moses' father, and the father-in-law of Zipporah.

⁵¹ See in this connection Julius WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer, 1897, 175–176. In addition to Ex 4:24–26, historians often refer in this context to the story of Gen 34.

This interpretation is hardly tenable, however. The current text refers to the circumcision of the *son* and not Moses, which means that there is no indication that the rite here would have had any connection with the marriage ceremony, let alone a preparation for marriage which is long overdue. The link between the name “bridegroom of blood” and the circumcision (לְמוֹלֶת) is only established in verse 26. However, verse 26 appears as a *later interpretation* to verse 25. This is underlined by אָז אָמְרָה ‘it was then that she said’, or ‘therefore she said’.⁵² In other words, the author of verse 26 tells a story in which the phrase ‘bridegroom of blood’ appears. This *he believes* is to be understood in the context of the act of circumcision of Zipporah. As we have seen above, the very same exegesis, namely that the idea of the bridegroom of blood should be related to the blood of circumcision, is followed by later Jewish interpretations (see the Targums). Nevertheless, one can clearly delineate here an original saying לִי הָתֵן דָּמִים אֶתָּה in verse 25 and a secondary contextualisation, interpretation of this saying in verse 26. It is not certain that the original meaning of the saying “bridegroom of blood” and its later interpretation in verse 26 must overlap.

What (else) could the expression הָתֵן דָּמִים originally refer to? Schneemann and Propp point out that in biblical Hebrew, the plural form דָּמִים does not simply mean ‘blood’ (for which Hebrew uses the singular form), but ‘bloodshed, murder’.⁵³ So אִישׁ־דָּמִים designates the ‘murderer’, the man who sheds blood (2 Sam 16:8; Ps 5:7). This in turn suggests that according to Ex 4:24–25 Moses was not called ‘the bridegroom of blood’ on account of the blood of circumcision, but because of bloodshed, i.e. because of a murder committed by him. The phrase לִי הָתֵן דָּמִים אֶתָּה is therefore more correctly rendered as ‘you are a murderous bridegroom to me’.⁵⁴ The later explanation in verse 26 overrides the earlier meaning of this saying by stating that Moses was called a bridegroom of blood(shed) on account of the circumcision.⁵⁵ By saying

⁵² אָז appears several times with a similar function as an introduction to an aetiological interpretation. See Gen 4:26; Ex 15:1; Num 21:17; Jos 10:12; 1 Kgs 8:12.

⁵³ Cf. e.g. Deut 19:10; 2 Sam 16:8; Pss 5:7; 9:13; 26:9; 55:24; 59:3; 139:19; Prov 29:10; Isa 1:5; 33:15; Ezek 9:9. The importance of the plural form דָּמִים ‘murder’ was first emphasized by Gisela Schneemann in her 1979 dissertation, but her interpretation of the motif was limited to verses 24–26. She therefore considered that הָתֵן דָּמִים refers here to YHWH (See Gisella SCHNEEMANN, *Die Deutung und Bedeutung der Beschneidung nach Exodus 4,24-26*). The interpretation of הָתֵן דָּמִים as referring to Moses, or more precisely to the murder of Moses, was first put forward by William H. PROPP, “That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6)”, *Vetus Testamentum* 43 (1993), 501–502 (495–518). Propp translates הָתֵן דָּמִים as ‘*hatan* of blood guilt’, i.e., ‘bridegroom of blood-guilt’.

⁵⁴ The contextual meaning of this phrase will be examined below.

⁵⁵ For linking דָּמִים and לְמוֹלֶת, see Johannes DE GROOT, “The Story of the Bloody Husband (Exodus iv 24–26)”, *Oudtestamentische Studiën* 2 (1943), 13–14. With respect to the problems related to the plural form לְמוֹלֶת, see DUMBRELL, “Re-examination”, 289.

this I do not imply that the story would have contained originally only verses 24–25, but that the author, while authentically recording an ancient narrative, attached to it an interpretation that most likely differed from its original meaning.⁵⁶ At any rate, there is no evidence that the author would have been attempting to explain an existing proverb (“you are a bridegroom of blood to me”) in the context of an ancient marriage rite.

The masc. suffix *מִמֶּנּוּ* ‘and he let him alone’ must refer to the same male person as in verse 24b (Moses or his son). This suggests that circumcision is understood as an apotropaic ritual.

The above suggested interpretation of *חֵסֶד דָּמִים* gives this story a completely different meaning and prompts us to search for the original context of the narrative. To this end, I will examine Ex 4:24–26 in its wider context.

3. The current context of Ex 4:24–26

3.1. Signs concerning Ex 4:18–31 as a composite text

Ex 4:18–31 is often treated as one textual block.⁵⁷ Obviously 4:18 is linked to the preceding verses, so we do not talk about an independent literary unit. At the same time, it is often argued that, from a literary-historical point of view, Ex 4:18–31 is not a single layered, but a complex, multi-layered text, as evidenced by numerous signs within the pericope.⁵⁸ This complexity, however, is interpreted in very different ways, as illustrated in the table below:

Beer ⁵⁹	J1:	4:18b–26
	J2:	4:18a.29.31b
	E:	4:27.28.30a
Hyatt	J:	4:19–20a.22–26.29–31
	E:	4:18.20b.21.27–28

⁵⁶ For an analysis of the discrepancy between verses 26 and 25, see Serge FROLOV, “The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26”, *Biblica* 77 (1996), 520–523. According to him, *חֵסֶד דָּמִים לְמוֹלֶת*, containing the plural form for circumcision, was originally associated with the David-narrative (1 Sam 18:20–27). According to him, the current proverb was placed in the context of the Moses-narrative only secondarily. Therefore, in his opinion, the tradition of verse 26 is the earlier one, and Ex 4:24–25 was adapted to it at a later date. In my view, there is no sufficient support for Frolov’s hypothesis.

⁵⁷ Some exegetes would like to start the new pericope at v. 19. Cf. Thomas B. DOZEMAN, *Commentary on Exodus*. (Grand Rapids: Eerdmans 2009), 145.

⁵⁸ Modern translations solve the transitional irregularities within these compositional layers by freely inserting conjunctions and logical connectors which are otherwise missing from the Masoretic Text.

⁵⁹ DURHAM, *Exodus*, 54.

Fohrer	J:	4:18–19.31b
	E:	4:20b–23.27–28.30a
	N:	4:19–20a.24–26.30b–31a
Noth ⁶⁰	J:	4:19–20a.24–26.29
	E:	4:18.20b
	suppl.:	4:21–23.27–28.30
Schmidt ⁶¹	J:	4:19–20a.24–26.29.31b
	E:	4:18.20b
	JE:	4:27–28.30–31a
	suppl.:	4:21–23

While such a variety of opinions on textual stratification calls for caution, the agnostic approach taken by some commentators, who acknowledge the complexity of the text but refuse to deal with its compositional history, is not justified.⁶² The inadequacy of this latter approach is illustrated by the very fact that it is impossible to read the text without looking for explanations in the area of compositional history.⁶³ Within the larger context, we encounter the following problems:

(a) Ex 4:24–26 and 4:21–23

In the verses immediately preceding Ex 4:24–26, YHWH gives a message to Moses, which he will have to deliver to the pharaoh at the right moment: “(v. 22b) Thus says YHWH: Israel is my first-born son. (v. 23) Therefore I have said to you, ‘Let my son go, that he may worship me! If you refuse to let him go, I will slay your first-born son.’” In this sequence of thoughts, the story of the attack of YHWH on Moses in the next verse is

⁶⁰ Cf. Zoltán KUSTÁR (ed.), *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában - M. Noth munkássága alapján* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei 5), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2005, 49, 88, 209.

⁶¹ Werner H. SCHMIDT, *Exodus. 1,1-6,30* (Biblischer Kommentar Altes Testament 2/1; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988), 209, 211, 236–237.

⁶² Cf. DURHAM, *Exodus*, 54.

⁶³ Thus, for example, Durham also voices the assumption that Ex 4:19 in its present place is not logically connected to verse 18. He believes that verse 19 may have originally been part of a series of commands uttered by YHWH (3:10.16–18; 4:8–9.12.15–17). Likewise, he considers the two sons of Moses mentioned in 4:20 to be a premature reflection of the later 18:2–4. Ex 4:20 is, in his view, the oldest element in the story of Moses’ return to Egypt (Durham believes that originally only Moses went to Egypt, without Zipporah and the children; cf. DURHAM, *Exodus*, 54–55) These conclusions clearly reflect another effort to reconstruct the textual history.

completely unexpected. On the one hand, the previous dialogue is ended abruptly. On the other hand, any transitional marker between verses 23 and 24 is missing. Nevertheless, from a *thematic* point of view, there are overlaps between the two pericopes: in one text, YHWH is about to take the life of the pharaoh's first-born son, in the other, YHWH is about to take the life of Moses, or his son. The story of 4:21–23 echoes the sequence of events of the Passover night.⁶⁴ The reader who is familiar with this later narrative, also knows that blood plays an apotropaic role during the Passover night. In the following 4:24–25, the blood of atonement through circumcision plays a similar role, at least according to the interpretation of the ritual by the author of Ex 4:26 (and in the later traditions discussed above). One may conclude therefore that, although there is a thematic link between the two narratives of Ex 4:21–23 and 24–26, logically we are dealing with two independent, genetically unrelated narratives.⁶⁵ The break between Ex 4:23 and 4:24 and the thematic linkage between them hints at later redactional activity.

(b) Ex 4:18 and 4:19

One of the central messages of the call narrative of 3:1–4:17 is the mandate for Moses to go down to Egypt. Ex 4:18 concludes the discussion by stating that Moses went back to his father-in-law and announced his intention to leave. Strikingly verse 19 sounds as if Moses is encountering the idea of going down to Egypt for the first time. Moreover, it is also strange that the author provides the geographical location of the meeting between Moses and YHWH: Moses is told to go to Egypt in the land of Midian. Ex 3:10 and 4:18 give different reasons for the journey to Egypt,⁶⁶ but this difference can be explained at the rhetorical level of the text.⁶⁷ More significant is the logical dissimilarity between Ex 4:18 (or 3:10) and 4:19. According to the two verses, YHWH sends Moses to

⁶⁴ For an analysis of the relationship between verses 21–23 and 24–26, see David PETTIT, “When the LORD Seeks to Kill Moses: Reading Exodus 4.24–26 in its Literary Context”, *Journal for the Study of the Old Testament* 40 (2015), 169–172 (163–177). According to Pettit, the two stories are linked in the spirit of the authority disputes of Ex 1–14: who is the true ruler of Israel? This, he considers, is the rationale for the connection between the two episodes. In his interpretation, the endangerment of the pharaoh's son is here paralleled by the endangerment of Moses' son.

⁶⁵ As the table above illustrates, verses 4:21–23 are in most cases assigned to a different stratum than 4:24–26.

⁶⁶ Cf. Ex 3:10: lead out my people from Egypt; Ex 4:18: I will return to my brothers in Egypt to see whether they are alive; Ex 4:19: Return to Egypt, for all those who have searched you to kill you have died.

⁶⁷ One could argue, for instance, that Moses wished to hide his real intent from his father-in-law.

Egypt for different reasons. These observations imply that Ex 4:19 was not originally a continuation of 4:18 (or more precisely of the pericope Ex 3:1–4:18), but 4:19 belongs to a different story.⁶⁸

(c) Ex 4:20

Scholarly literature often divides verse 20 into two parts, assigning them to two editorial layers. Verse 20a is regarded as the original continuation of verse 19 (cf. Fohrer, Noth, Schmidt). In Schmidt's view verses 18.20b, which speak only of Moses' journey to Egypt without the family members, are related to Ex 18 (also attributed to the Elohist; here it is also assumed that Moses' wife and children did not go to Egypt). For Schmidt, this is a decisive argument for separating verses 20a and 20b. However, this argument is hardly strong enough. For while verses 18 and 20b explicitly speak of Moses alone, they do not exclude the possibility that the rest of the family also travelled to Egypt. Moreover, the fact that Moses had two sons is only stated in Ex 18 and 4:20a, which Schmidt attributed to two separate layers. Finally, the linking of verses 19–20a and 24–26, as proposed by Schmidt (and similarly by Noth and Fohrer), poses a problem in that verses 24–26 mention only one son and not two as verse 20a.⁶⁹

3.2. Ex 4:19 + 4:24–26 – the original pericope

The rhetorical and logical problems mentioned above can be solved by connecting 4:24–26 with 4:19, reading the current story as the immediate follow-up of verse 19. In such context, it is not necessary to explain why verse 25 speaks of only one son. Moreover, this linking solves another important rhetorical problem. As I mentioned at the beginning of this study, in the Hebrew text of Ex 4:24–26, besides the anonymously referenced “son of Zipporah”, the mysterious “bridegroom of blood” also remains unidentified. A direct connection of verse 23 to verse 19 would solve the lack of the name of Moses in the segment 4:24–26.⁷⁰ In the aftermath of verse 19 it is perfectly clear whose identity is covered

⁶⁸ Cf. Erhard BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 189; Berlin: De Gruyter, 1990), 20.

⁶⁹ As we have seen above, this incongruence is also addressed by the Jerusalem Targum.

⁷⁰ Some people explain the absence of Moses' name in 4:24–26 by the foreign origin of this text which had originally nothing to do with Moses. Some scholars suspect that an original Midianite or Kenite story was inserted into the Moses narrative. Cf. Hans KOSMALA, “The ‘Bloody Husband’”, *Vetus Testamentum* 12 (1962), 14–28. In this earlier tradition, another deity may have been mentioned instead of YHWH, and ultimately it may have been this demonic character who was referenced as the “blood husband” (Hans-Christoph GOBMAN, “Metamorphosen Eines Dämons: Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Ex 4,24–26”, in Dietrich-Alex KOCH et al. (eds.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum*)

by the personal pronouns, whom YHWH is confronting on the road, and why this episode is taking place underway.⁷¹

In the light of the above, I suggest that in Ex 4 we find basically two parallel traditions, which came to be connected subsequently by an editor. The two parallel – originally probably separate – traditions can be delimited as follows:

Narrative A	Narrative B
[...]	[...]
4:18 Moses went back to his father-in-law, Jethro, and said to him: “I will return to my brothers in Egypt, to see if they are still alive.” And Jethro said to Moses: “Go in peace”.	
4:19	YHWH said to Moses in Midian: “Return to Egypt, for all those who were seeking your soul are dead.”
4:20 Then Moses took his wife and his sons and put them on a donkey and returned to the land of Egypt. Moses also took the rod of God in his hand. ⁷²	

in *Antike und Mittelalter. Festschrift for Heinz Schreckenberg* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993), 123–132. Thus, the subsequent linking of Ex 4:24–27 with the Moses tradition would justify the uncertainty surrounding the personal references (cf. by Martin NOTH, *Das zweite Buch Mose (Exodus)*. Das Alte Testament Deutsch 34 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959], 36). However, it is unlikely that the foreign origin of the story sufficiently accounts to the lack of the name of Moses. One could ask for why a later editor, who presumably adapted the narrative by inserting the name of YHWH, have also not clarified the ambiguities regarding the “bridegroom of blood”? Moreover, insofar as the text speaks about the “son” of Zipporah, this fits well into the Mosaic tradition, so there is no reason to assume a foreign origin. (Noth’s additional assumption that the tradition of the son of Zipporah is also a later adaptation, goes too far – cf. NOTH, *Book of Moses*, 36). Finally, the phrase “sought to kill him” is again intertextually well-embedded into the biblical context, which also calls into question whether this story originated in a context independent of the Mosaic tradition.

⁷¹ The verses 21–23 immediately preceding do not help us to uncover the identity of the unnamed person as Moses. The uneven transition between verses 23 and 24 also indirectly confirms the secondary origin of verses 21–23 vis-à-vis 24–26.

⁷² As noted, verses 21–23 are probably to be regarded as a different, third layer of text, originally independent of the narratives A and B. One cannot exclude that Ex 4:21–23 was

- 4:24 And it happened on the road, in the lodging, that YHWH encountered him, and sought to kill him.
- 4:25 And Zipporah took a stone, and she cut off the foreskin of her son. And she touched his “foot”, and she said: “Truly, you are a bridegroom of blood to me!”
- 4:26 And he let him alone. It was then that she said “a bridegroom of blood”, because of the circumcision (?).
- 4:27 And YHWH said to Aaron: “Go into the wilderness to meet Moses.” He went and met him at the mountain of God and kissed him.
- 4:28 Moses told Aaron all the words of YHWH with which he had sent him, and all the signs with which he had charged him.
- 4:29 Then Moses and Aaron went and assembled all the elders of the sons of Israel.
- 4:30 Aaron spoke all the words that YHWH had spoken to Moses, and performed the signs in the sight of all the people.
- 4:31 And the people believed and they heard that YHWH had visited the sons of Israel and that he had noted their affliction. So they they bowed down and worshipped him.

already connected with 4:19+24–26 when an editor combined the narratives A and B+. This may be suggested by the fact that 4:21–23 does not mention Aaron either: here it is Moses who performs the miracles, and it is Moses and not Aaron, who has to address the pharaoh, contrary to the message of narrative A.

4. The original context of Ex 4:24-26 as a hermeneutical key

The wider context of Ex 4:19.24–26 still leaves an important question unanswered: why did YHWH want to kill Moses? Research on the compositional history of the narrative outlined above provides the answer to this question.⁷³ The formulation in Ex 4:19 (i.e., narrative version B) suggests that this is the very first place where Moses is commanded to return to Egypt. According to this version of the divine commission, there is no mention of any deliverance from Egypt yet, merely the return to the country from where Moses had fled to Midian. In other words, it appears that the author of narrative B is not familiar with Ex 3:1–4:17 (or the related Story A) and was created independently of it.

Accordingly, if we eliminate the 3:1ff pericope from the Moses story, narrative version B becomes clear. The missing information can be gleaned from the remaining context. For Ex 4:19.24–26 is not an independent episode, but part of a larger narrative sequence that actually begins in Ex 2. It is this particular context that provides the answers to the questions raised in relation to the pericope 4:19.24–26. According to Ex 2, Moses tries to help the members of his suffering people by smiting (Ex 2:11: נכה) and killing (Ex 2:14: הרג) an Egyptian slave driver who had abused an Israelite. The act of Moses would have serious legal consequences, of which Moses himself is well-aware. That is why he wants to conceal his action. Moses' authority as a conciliator in the quarrel of the two Israelites is not accepted by the sons of his people: "Who made you a leader and a judge (שֹׁרֵר וְשֹׁפֵט) over us?" – is the rhetorical question in Ex 2:14. Of course, the text implicitly presupposes that leadership and authority must come from elsewhere. When the rumour of Moses' murderous act becomes public information, the pharaoh "seeks to kill him" (Ex 2:15: וַיִּבְרָקֵשׁ לְהָרֹג). That is the reason why Moses is forced to flee, and so he reaches the land of *Midian* (Ex 2:15), where he marries Zipporah, daughter of Reuel, who gives birth to his only (!) son, Gershom.⁷⁴ All events of Ex 2 fit in perfectly with Ex 4:19.24–26:⁷⁵

2:21 Moses agreed to stay with the man, and he gave Moses his daughter Zipporah

⁷³ PETTIT, "Moses", 171–172, argues that the ambiguity of the text is intentional, and that the author deliberately leaves his narrative open to multiple interpretations. Without disputing the literary character of Old Testament texts, which may include the use of ambiguous language, I believe that greater restraint is needed here to prevent modern readers from imposing modern ideas on biblical texts.

⁷⁴ Note that in narrative version A, including Ex 4:18, the name of the father-in-law is Jethro.

⁷⁵ For a similar opinion, see BLUM, *Studien*, 20; Jaeyoung JEON, *The Call of Moses and the Exodus Story: A Redactional-Critical Study in Exodus 3-4 and 5-13* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 60; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 151.

in marriage.

- 2:22 She bore a son, and he named him Gershom, for he said, “I have been an alien in a foreign land.”
- 2:23 After a long time the king of Egypt died.⁷⁶ *[The Israelites groaned under their slavery, and cried out. And their cry for help out of the slavery rose up to God.*
- 2:24 *God heard their groaning, and God remembered his covenant with Abraham, with Isaac, and with Jacob.*
- 2:25 *God looked upon the Israelites, and God took notice of them.]*
- 4:19 YHWH said to Moses in Midian: “Return to Egypt, for all those who were seeking your soul are dead.”
- 4:24 And it happened on the road, in the lodging, that YHWH encountered him, and sought to kill him.
- 4:25 And Zipporah took a stone (...)

There are important connections between Ex 2:1–23a and narrative version B (4:19.24–26):

- In both pericopes, the story is located specifically in the land of Midian (there is no mention of Sinai).
- Similarly to Ex 4:25, the text of Ex 2:22 speaks also only of a single son of Moses, born to him in the land of Midian from a marriage with Zipporah. The tradition that Moses had two sons (Ex 4:20 and Ex 16) belongs to a different tradition.
- As of the logical sequence of thoughts, Ex 4:19 fits well after 2,23a, which connects the commission of Moses to return with the death of the pharaoh who sentenced him to death.
- Finally, from a theological point of view, the most relevant link is the three occurrences of the idea “seek to kill him” in verses 2:15; 4:19 and 4:24.

The above conclusion, namely that Ex 4:19 was a direct continuation of Ex 2:23a, is supported not only by the rhetorical-logical aspects mentioned above, but also by more concrete, textual evidence. Interestingly, in the text of the Septuagint, after the Masoretic variant of Ex 4:18, i.e. exactly where I

⁷⁶ The pericope in 2:23b–26, the reference to the covenant with the ancestors is often regarded as a later redactional layer in the narrative (cf. BLUM). Although the clarification of this aspect does not directly influence the outcome of this study, I consent with this view, and style the text accordingly.

assume that 2:23a and 4:19 were connected, we find the very same verse line as in 2:23a: μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας τὰς πολλὰς ἐτελεύτησεν ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου ‘And after many days the king of Egypt died’ (I will reference this line as LXX Ex 4:18c). In other words, the Old Greek text contains the above phrase both in 2:23a and between 4:18 and 19, whereas in the Masoretic Text it appears only in 2:23a.⁷⁷ Without delving into the intricacies of the textual history of the Book of Exodus, it is reasonable to assume that this phrase in Ex 4:18c is not simply a plus of the Septuagint text (which is correctly omitted from the Masoretic Text), but is to be explained otherwise. The duplicate of 2:23a in 4:18c suggests that the Old Greek was familiar with a Hebrew base text in which Ex 4:19 was still preceded by this phrase: “And after a long time the king of Egypt died.” More precisely, in its more ancient form, Ex 4:19 may indeed have been directly preceded by Ex 2:23a, which contains the above sentence. This, in turn, confirms from the text-historical point of view the assumption made above on the basis of rhetorical criteria: it was during the rearrangement and relocalisation of the texts, or more precisely the interpolation of 3:1–4:18.20, that the original link between Ex 2:23a and 4:19 was broken.⁷⁸

Thus the original meaning of Ex 4:19.24–26 must be sought not in its immediate textual setting, but in the context of Ex 2. In contrary to early assumptions, Ex 4:24–25 is not an independent text, a biblical adaptation of an ancient tradition concerning a destructive demon and a related apotropaic ritual.⁷⁹ Furthermore, it is also insufficient to assign meaning to this text from the perspective of genre by placing it into the context of other biblical commissioning narratives.⁸⁰ Likewise, the presupposition of another authority contest in a more general sense leaves the principal question without answer.⁸¹

⁷⁷ Although this line is missing from some ancient Greek manuscripts of Ex 4, the manuscripts that do contain this line are demonstrably more reliable. Cf. Alan E. BROOKE and Norman MCLEAN (eds.), *Old Testament Greek*, vol. 1/2. Cambridge: Cambridge University Press, 1909, 166.

⁷⁸ The relocalisation of biblical texts in general is evidenced by empirical data. Cf., e.g., the two versions of Isa 38 and 2 Kgs 20.

⁷⁹ Cf. GÖRMANN, “Metamorphosen”, 126–129.

⁸⁰ So B. EMBRY, “The Endangerment of Moses: Towards a New Reading of Exodus 4:24–26”, *Vetus Testamentum* 60 (2010), 177–196, who connects the current narrative together with Num 22, regarding both as a description of a rite of passage: Moses is the archetype of the endangered hero. Although there are undoubtedly similar motifs in these travel narratives, in looking for the meaning of a particular aspect of the narrative (namely the intent of YHWH to kill Moses) I find this broader context of genre less relevant than the specific context of Ex 2. Note also that Embry does not take into account the problems regarding the compositional history as outlined above.

⁸¹ PETTIT, “Moses”, 63–77.

While not contesting similarities in genre with other narratives, Ex 4:19.24–26 still retains unique accents which relate it strongly to the larger narrative beginning in Ex 2. This concrete context helps us to understand why Moses' life was in danger: his murderous act in Egypt (Ex 2) was not solved when he fled the scene of the crime spending a few years in the wilderness of Midian. The blood of the slain Egyptian cries out from the sand.⁸² Moreover, the intricacy related to the murder of Moses is not solved by the death of the judge-king who was supposed to bring this case to the court. In harmony with the so-called *talio*-law, or proportional punishment, well-known in antiquity (including the Old Testament), Moses would have to pay for the murder he committed with his life. When YHWH “seeks to kill” Moses, he is in fact doing the same thing as the Egyptian pharaoh, who was in charge of justice, but has died in the meantime without having the opportunity to solve this case. In an Old Testament theological context, this means that YHWH is legally holding Moses accountable for a murder case that has not yet been settled.⁸³ Thus the manifestation of YHWH in Ex 4:24–25 fits well into the original context of the Moses narrative.

Nonetheless, in line with previous suggestions, I do not wish to contend that this story is also an aetiology of the rite of circumcision.⁸⁴ Not in the sense in which it is was often argued, namely as still preserving the ancient memory of the link between circumcision and marriage. The fact that it is Moses' son who is circumcised here, excludes, in my opinion, this plane of interpretation. But the idea of aetiological narrative is valid in the sense that circumcision is presented as a rite to avert danger and one providing atonement and protection

⁸² On this place, one may remark the interesting connections between the stories of Moses and Cain. Both commit murder, both flee into the wilderness, “to the East”, both survive the murder, both become wanderers in a strange land, and both are in danger of being killed if found. Moses is saved by the “sign” of circumcision, and Cain is saved from the avenger by an unidentified divine “sign” (Gen 4:15). The well-known Midianite-Kenite hypothesis often related to Moses and the YHWH-worship (cf. e.g. Judges 4:11) makes these parallels even more intriguing.

⁸³ Propp, as we have seen, also connects the stories of Ex 4 and 2, and understands תַּנְחֵם הַדָּם ‘bridegroom of blood’ in the context of the murder of Moses. According to him, Moses was staying in Midian as a city of refuge. The attack of YHWH upon Moses is to be understood as the act of a blood avenger (PROPP, “Bridegroom”, 504–505, 510). Propp argues that 4:26 indicates the involvement of a family member in the institution of blood vengeance (509). However, this portrayal of the role of YHWH is questionable (see FROLOV, “The Hero”, 520). In Propp's thesis the compositional aspects suggested above do not play any role. He therefore concludes that YHWH's problem was that he had two incompatible plans for Moses (“Bridegroom”, 505).

⁸⁴ Gen 32 similarly has a double function by providing an aetiology of the name Israel, while also clarifying the origin of certain eating habits. Obviously, Ex 4:24–26 differs from what the aetiological narrative of Gen 17.

for the *father* (a quasi-sacrificial rite, similar to the Passover sacrifice).⁸⁵ In this sense, it is not at all inconsequential that while the life of Moses is in danger, Zipporah circumcises his son, nor is it illogical that the solemn utterance of Zipporah is made by touching the “foot” of the father. The circumcision of the son absolves the father (and not for the child). Circumcising the child was a parental, paternal duty, and failure to do so was considered a failure to fulfil parental duty.⁸⁶

Concluding, Ex 4:24–26 is an integral part of the Moses narrative (excepting Ex 3:1–4:18.20, as well as 4:21–23). Scenes from Moses’ early life foreshadows in some form the later Israel-story: just as Moses was delivered from the water (Ex 2), Israel will be delivered through the water (Ex 14). As Moses was saved through the touch of blood, the children of Israel will later be delivered in a similar way from the hand of YHWH’s slaying angel.⁸⁷

Csaba BALOGH

Protestant Theological Institute of Cluj-Napoca
Romania

⁸⁵ We have seen in the Targums that the special sacrificial nature of circumcision is already known in the ancient Jewish interpretive tradition. For a similar interpretation, see PROPP, “Bridegroom”, 506. For the connection between Passover and circumcision, see also Josh 5:10–11. See further DE GROOT, “Story”, 14; Jaap DEKKER, “Is de God van het Oude Testament gevaarlijk?” *Theologia Reformata* 57 (2014), 331–342. Ex 4:24–26 undoubtedly anticipates the story of the death of the firstborn. This is true even if verses 4:21–23 cannot be regarded as the original antecedent of Ex 4:24–26 in the present context, but the result of redactional relocation or insertion.

⁸⁶ From a theological perspective, the intent of the text is similar to the idea reflected in the well-known phrase of Ex 20:5: “visiting the children for the iniquity of the fathers”. While talking about the sons, the text in fact addresses the fathers, not the sons, highlighting their responsibility, which cannot be neglected without long-term consequences.

⁸⁷ Cf. DE GROOT, “Story”, 15–17.

Bibliography

- ARNOLD, Matthieu *et al.* (eds). *Exode 4, 24-26: La Rencontre Nocturne; [actes de la 12ème journée d'exégèse biblique, Paris, 13 Novembre 2014]*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2017.
- BLUM, Erhard. *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 189). Berlin: De Gruyter, 1990.
- BROOKE, Alan E. and MCLEAN, Norman (eds). *Old Testament in Greek*. vol. 1/2. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. vol. 2. (The Anchor Bible Reference Library). New York: Doubleday, 1985.
- DAHL, N. A., and SEGAL, Alan F. "Philo and the Rabbis on the Names of God", *Journal for the Study of Judaism* 9 (1978), 1–28.
- DEKKER, Jaap. "Is de God van het Oude Testament gevaarlijk?", *Theologia Reformata* 57 (2014), 331–342.
- DOZEMAN, Thomas B. *Commentary on Exodus* (Eerdmans Critical Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- DURHAM, John I. *Exodus* (Word Biblical Commentary 3). Waco: Thomas Nelson, 1987.
- DUMBRELL, William. "Exodus 4:24–26: A Textual Re-Examination", *Harvard Theological Review* 65 (1972), 285–290.
- EMBRY, B. "The Endangerment of Moses: Towards a New Reading of Exodus 4:24–26", *Vetus Testamentum* 60 (2010), 177–196.
- FIELD, Frederick. *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. vol. 1., Oxford: Clarendon Press, 1875.
- FROLOV, Serge. "The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26", *Biblica* 77 (1996), 520–523.
- GORMANN, Hans-Christoph. "Metamorphosen Eines Dämons: Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Ex 4,24–26", in KOCH, Dietrich-Alex *et al.* (eds): *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 123–132.
- DE GROOT, Johannes. "The Story of the Bloody Husband (Exodus iv 24–26)", *Oudtestamentische Studiën* 2 (1943), 10–17.
- JEON, Jaeyoung. *The Call of Moses and the Exodus Story: A Redactional-Critical Study in Exodus 3-4 and 5-13* (Forschungen zum Alten Testament 2/60). Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- JOÜON, Paul and MURAOKA, Takamitsu. *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14). Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1991.
- KOSMALA, Hans. "The 'Bloody Husband'", *Vetus Testamentum* 12 (1962), 14–28.

- KÖVÉR, András. “Szent Ephrem: Exodus-kommentár (I–IV.)”, in PESTHY-SIMON Monika (ed.): *Tanulmányok a 75 Éves Simon Róbert Tiszteletére*. Budapest: Corvina, 2014, 106–133.
- KUSTÁR, Zoltán (ed.). *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában - M. Noth munkássága alapján* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetek 5). Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2005.
- NOTH, Martin. *Das zweite Buch Mose (Exodus)* (Das Alte Testament Deutsch 5). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- PETTIT, David. “When the LORD Seeks to Kill Moses: Reading Exodus 4.24-26 in its Literary Context”, *Journal for the Study of the Old Testament* 40 (2015), 163–177.
- PROPP, William H. “That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6)”, *Vetus Testamentum* 43 (1993), 495–518.
- RÖSEL, Martin. “The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch”, *Journal for the Study of the Old Testament* 31 (2007), 411–428.
- SCHMIDT, Werner H. *Exodus. 1,1-6,30* (Biblischer Kommentar Altes Testament 2/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- SCHNEEMANN, Gisella. *Die Deutung und Bedeutung der Beschneidung nach Exodus 4,24-26*. Prague: Comenius University, 1979.
<https://www.gisela-schneemann.de/dissertation/dissertation.pdf> (opened: 28-11-2020).
- TAL, Avraham. “The Samaritan Targum of the Pentateuch”, in: Martin J. MULDER (ed.): *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendium Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum 2). Assen: Van Gorcum 1988, 189–216.
- TSEDAHA, Benyamim. *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- WELLHAUSEN, Julius. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer, 1897.
- WILLIS, John T. *Yahweh and Moses in Conflict: The Role of Exodus 4:24–26 in the Book of Exodus* (Bible in History). Bern: Peter Lang, 2010.
- ZSENGELLÉR, József. “Orális hagyomány mint szövegkritikai értelmezési megoldás. Az Exodus/Semot 4,24-26 ókori olvasatai, különös tekintettel a Samaritánus Pentateuchusra”, in KOLTAI Kornélia (ed.): *Schweitzer-lectures. Tanulmánykötet a Magyar Hebraisztikai Társaság által rendezett 2017-es emlékkonferencia anyagából*. Budapest: L’Harmattan, 2018, 49–65.

„IST GOTT UNGERECHT?“ (RÖM. 9,14B) DIE GERECHTIGKEIT GOTTES AUS DER SICHT DER GÖTTLICHEN FREIHEIT NACH RÖMER 9,6-24

JOHANN MALAKI

Abstract. Diese Studie ist eine Analyse der Gerechtigkeit Gottes aus der Sicht der Freiheit Gottes. Sich dem einen zu erbarmen und den anderen zu verhärteten. Bei der Analyse spielt die Argumentation des Paulus in Römer 9-11 eine entscheidende Rolle. Hinzu kommt die Auseinandersetzung mit dem Thema Prädestination in Verbindung mit der Freiheit Gottes gegenüber dem Schicksal des Menschen. Es wird besonders unterstrichen, dass die Gefäße der Barmherzigkeit bzw. des Zorns sich nicht auf Erlösung bzw. Verdammnis, sondern auf Glauben bzw. Unglauben beziehen. Der Glaube ist die Grundlage, auf der Gott jemanden unabhängig von seinen Taten auswählt. Jedoch kann Gott, auf der Grundlage seines Vorwissens, jemanden auswählen, bevor er seinen Glauben manifestieren kann. Gleichzeitig kann Gott jemanden ausstoßen, da er seinen Unglauben von vornherein kennt. Der Unglaube kann sich auch im Widerstand gegen Gottes Werk zur Erfüllung Seiner Verheißung manifestiert. In diesem Fall kann der Urteil Gottes zur Verhärtung des Herzens des Ungläubigen führen. Die Verhärtung des Herzens kann auch den (ewigen) Tod mit sich bringen.

Keywords: Gerechtigkeit; Unrecht; die Freiheit Gottes; die Gerechtigkeit Gottes; Gefäße der Ehre; Gefäße der Schande; die Herrlichkeit (Ehre) Gottes; die Verhärtung des Herzens; Barmherzigkeit; Verdammnis.

1. Einführung

Im Römerbrief versucht der Apostel Paulus, den Heiden das von ihm gepredigte Evangelium zu präsentieren, um seine Ankunft in Rom vorzubereiten¹. Der Leitgedanke des Evangeliums des Paulus ist, dass das Heil durch den Glauben an

¹ Näheres in diesem Zusammenhang bei Heinrich August Wilhelm MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, herausgegeben von Bernhard WEISS, 7, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1886, p. 28; F. F. BRUCE, *Romans: an introduction and commentary*, coll. The Tyndale New Testament commentaries 6, IVP Academic, Downers Grove, Ill, 2007, p. 14; Peter STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, coll. Das Neue Testament Deutsch 6, 15. Aufl, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, pp. 9–10.

Jesus Christus geschenkt wird (vgl. Röm. 1,17; 3,22.24.28.30; 4,5.13.16; 5,1-2; 9,30; 10,3; 11,20). „*Ich rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen, die glauben*“ (Röm. 3,22). In diesem Sinne weist der Apostel darauf hin, dass durch den Glauben an Christus Jesus Gerechtigkeit (vor) Gott erlangt wird [δικαιοσύνη Θεοῦ], weshalb der Apostel es an anderer Stelle „Gerechtigkeit aus dem Glauben“ [τὴν δικαιοσύνην ἐκ πίστεως] (Röm. 9,30) nennt. Paulus besteht sogar darauf, dass niemand Gerechtigkeit aus dem Gesetz erlangen kann „*weil kein Mensch durch die Werke des Gesetzes vor ihm gerecht sein kann.*“ (Röm. 3,20). Angesichts der Tatsache, dass die meisten Juden sich geweigert haben, an Christus zu glauben, sagt der Apostel in diesem Zusammenhang Folgendes über Israel: „*Denn sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die vor Gott gilt, und suchen ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten und sind so der Gerechtigkeit Gottes nicht untertan. Denn Christus ist des Gesetzes Ende; wer an den glaubt, der ist gerecht*“ (Röm. 10,3-4). Indem wir die beiden Verse miteinander in Beziehung setzen, verstehen wir, dass sich „ihre Gerechtigkeit“ auf „die Gerechtigkeit des Gesetzes“ bezieht. Die Realität ist, dass die Mehrheit des Volkes Israel weiterhin darauf besteht, Gerechtigkeit aus dem Gesetz zu erlangen, so dass sie die Gerechtigkeit durch den Glauben ablehnen, die der Apostel die Gerechtigkeit Gottes nennt²: „*Denn sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die vor Gott gilt, und suchen ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten und sind so der Gerechtigkeit Gottes nicht untertan*“ (Röm. 10,3). Dieser Sachverhalt lässt Zweifel an der Gültigkeit des Heils durch den Glauben aufkommen, denn die Heilsverheißungen in Christus wurden dem Volk Israel gegeben. (vgl. Röm. 9,4-5). Daher stellt die Weigerung Israels, Jesus als den Messias anzuerkennen, die zentrale paulinische These des Briefes in Frage, d. h. *die Gerechtigkeit Gottes, die in Christus Jesus offenbart wurde* (vgl. Röm. 3,22-23). Aus diesem Grund ist die Argumentation der Glaubenthese aus jüdischer Perspektive, die der Ap. Paulus in Röm. 9-11 ausführt, folgerichtig³.

² Der Satz weist nicht auf Gottes Gerechtigkeit als persönliche Eigenschaft hin, sondern bezieht sich auf Gottes Werk, bezeugt durch das Evangelium, wie es aus Röm. 1,17 hervorgeht. Mehr Details in diesem Zusammenhang bei H. A.W. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, pp. 69–70.

³ Römer 9-11 führt die Idee in 1,16 aus der Perspektive des Unglaubens der Mehrheit Israels fort. Aus diesem Grund, Kap. 9-11 kann nicht als späte Ergänzung angesehen werden, sondern fügt sich perfekt in den Argumentationsstrang des Briefes über das Heil durch den Glauben ein. Gleichzeitig übernimmt und entwickelt 9,1-6 die These aus 3,1-4. Näheres dazu bei H. A.W. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, pp. 429–430; Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (Röm. 1-5), vol. VI/1, coll. Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von Ulrich WILCKENS, 3, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn, 1993, p. 19; Hans Wilhelm SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, coll. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6, Evang. Verl.-Anst., Leipzig, 1966, p. 155.

Das Hauptargument des Apostels Paulus ist Gottes Freiheit sowohl in der Wahl (Röm. 9,7-9,15) als auch in der Ablehnung (Röm. 9,12-13,15). Paulus treibt Gottes Handlungsfreiheit so weit, dass er selbst fragt, ob diese Freiheit Gott nicht als ungerecht darstellt: „*Was sollen wir nun hierzu sagen? Ist denn Gott ungerecht?*“ (Röm. 9,14). Die aus Gottes Freiheit entstehende „Ungerechtigkeit“ manifestiert sich einerseits als Voreingenommenheit: „*Wie geschrieben steht (Maleachi 1,2.3): «Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt.»*“ (Röm. 9,13), andererseits in der Prädestination: „*Hat nicht ein Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Klumpen ein Gefäß zu ehrenvollem und ein anderes zu nicht ehrenvollem Gebrauch zu machen?*“ (Röm. 9,21).

Ausgehend von der Frage des Apostels Paulus in Röm. 9,14 werde ich in der vorliegenden Studie die Gerechtigkeit Gottes im Lichte seiner Freiheit analysieren, wie sie aus Röm. 9,6-24 hervorgeht. Aus der Argumentation des Paulus wird ersichtlich, dass sich Gottes Freiheit sowohl positiv als auch negativ manifestiert. Ich werde erklären, was mit negativer und positiver Freiheit gemeint wird. Der gegen Gott erhobene Vorwurf der Ungerechtigkeit führt zum Zweifel an die Gerechtigkeit jedes Urteils Gottes. Das Ergebnis von Gottes Urteilen, die aus der Manifestation Seiner völligen Freiheit resultieren, ist, dass einige am Ende verurteilt und andere gesegnet werden, wie es in Röm. 9,22-23 angedeutet wird. Diese biblische Stelle hat viele Interpreten dazu bestimmt, die Prädestination als These zu postulieren. Meine These ist, dass der Apostel Paulus die Idee der Prädestination nicht im Sinn haben konnte, weil diese im Widerspruch mit anderen paulinischen theologischen Konzepten steht. In diesem Sinne wird durch eine linguistische Analyse zu Röm. 9, 22-23 den Unterschied zwischen „bestimmt“ [κατηρτισμένα] und „zuvor bereitet“ [προητοίμασεν] ersichtlich gemacht. Die endgültigen Schlussfolgerungen werden diese Studie abschließen.

2. Gottes Freiheit – Der Grund für den Vorwurf der „Ungerechtigkeit“

Wie ich in der Einleitung erwähnte, sollte der Apostel Paulus eine Antwort auf die Lage der Juden geben, die die Gerechtigkeit Gottes ablehnten.⁴ Nachdem Paulus in 3, 1-2 den Vorrang der Juden erwähnt, bestätigt er in 9, 5-6 diesen Vorrang, indem er die göttlichen Gaben Israels detailliert aufzählt: die Kindschaft, die Herrlichkeit, der Bund, das Gesetz, die Anbetung (der Gottesdienst), die Verheißungen (Röm. 9,5), die Väter und der Messias nach dem Fleisch. All diese

⁴ Dies betraf sowohl die zum Christentum konvertierten Heiden, von denen viele ehemalige konvertierte Juden oder "Gottesfürchtige" waren, als auch die Juden, die Jesus als den Messias annahmen. Motiviert wurde das Interesse auch durch den Konflikt in Rom zwischen Christen und Juden, siehe Details hierzu bei P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, pp. 12–13; Johann MALAKI, (bachelor's thesis) „Rolul «rămășiței» în alegerea, căderea și destinul final al «poporului ales» după Romani Cap. 9-11”, pp. 13–17.

göttlichen Gaben geben Israel das Privileg, Gottes auserwähltes Volk zu sein. Die Liste endet mit dem wichtigsten Privileg in dieser Hinsicht, nämlich dass der Messias dem Fleisch nach aus dem Volk Israel herkommt. Die direkte Verwandtschaft mit dem Messias ist der Höhepunkt aller Gaben, und dies weist darauf hin, dass die aufgeführten Gaben dazu gedacht waren, das Volk darauf vorzubereiten, der Menschheit den Einen zu geben, der allen die Erlösung bringen würde⁵.

Paulus betont, obschon die aufgezählten Gaben der ganzen israelischen Volksgemeinschaft gehören (vgl. Röm. 9,3-4), dass „*nicht alle sind Israeliten, die von Israel stammen*“ (Röm. 9,6b), und weiter, dass „*auch nicht alle, die Abrahams Nachkommen sind, sind darum seine Kinder. Sondern nur „was von Isaak stammt, soll dein Geschlecht genannt werden“ (1. Mose 21,12)*“ (Röm. 9,8). Mit anderen Worten, die Abstammung von einer auserwählten Person oder Gemeinschaft impliziert nicht automatisch die spirituelle Zugehörigkeit zum auserwählten Volk. Es ist Gott, der entscheidet, wer auserwählt sein soll. Paulus unterstützt diese Aussage durch Beispiele aus der Geschichte Israels als das auserwählte Volk. Das erste Beispiel, das der Apostel als Beweis für seine These, gibt ist das Auswählen der Söhne Jakobs: „*Ehe die Kinder geboren waren und weder Gutes noch Böses getan hatten, da wurde, damit der Ratschluß Gottes bestehen bliebe und seine freie Wahl nicht aus Verdienst der Werke, sondern durch die Gnade des Berufenden –, zu ihr gesagt: «Der Ältere soll dienstbar werden dem Jüngeren» (1. Mose 25,23)*“ (Röm. 9,11-12). Der Apostel weist darauf hin, dass Gott seine Wahl mit den folgenden Worten begründet, „*Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt.*“ (Röm. 9,13b). Dieser „Urteil“⁶ weist in diesem Fall darauf hin, dass „geliebt werden“ bedeutet, an den Gaben des abrahamitischen Segens teilzuhaben, und „gehaßt sein“ ein Vorenthalten der Gaben mit sich bringt, d. h. Ablehnung von Gott im Sinne der Mission zur Erfüllung seiner Verheißungen⁷. Allerdings wird in diesem Zusammenhang

⁵ Vgl. John E. TOEWS, *Romans*, coll. Believers Church Bible Commentary, Herald Press, Scottdale, 2004, p. 243.

⁶ F. F. Bruce weist darauf hin, dass „geliebt“ und „gehaßt“ sich nicht direkt auf die Personen von Jakob und Esau bezieht, sondern eher auf eine kollektive Ebene, d. h. auf die Nationen aus ihnen. Daher manifestiert sich Gottes Liebe durch die Wahl der Nachkommen Jakobs, und der Hass zeigt sich in Gottes Zorn auf die Edomiter für ihre Taten gegen Israel (vgl. LXX Ps. 136,7; Jes. 34,5-8ff.; Jer. 49,7; Hes 25,12-14; 35,1ff; Hab. 1,10ff). Wenn wir uns auf das Beispiel des Pharaos beziehen, der sich Israel widersetzte und denselben Zorn Gottes erlitt, verstehen wir, dass es Gottes Absicht ist, die Verheißungen, die in Röm 9,6 gemeint sind zu erfüllen. All diejenigen, die sich der Erfüllung der Verheißungen widersetzen, werden abgelehnt, ja sogar verdammt. Vgl. Frederick Fyvie BRUCE, *The Letter of Paul to the Romans: an introduction and commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1989, p. 182.

⁷ Vgl. J. D. G Dunn: „*The choice of Jacob was also a choice against Esau*“ James D. G. DUNN et alii, *Romans 9 - 16*, coll. Word biblical commentary [General ed.: David A. HUBBARD; Glenn W. BARKER. Old Testament ed.: John D. W. WATTS. New Testament ed.: Ralph P. MARTIN]; Vol. 38B, Word Books, Publ., Waco, Tex, 1988, p. 550.

kein eindeutiger Grund gegeben, das diese Entscheidung Gottes rechtfertigt. Der Apostel selbst unterstreicht, dass Gottes Entscheidung nicht durch Werke eines der Söhne motiviert war (vgl. Röm 9,11). In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob Gottes Entscheidung nicht willkürlich wäre, was Gott ungerecht machen würde. Diese Einsicht bestimmt die Frage des Paulus: „*Ist denn Gott ungerecht?*“ (Röm. 9,14). Im Folgenden werden die alttestamentlichen Stellen, die Paulus in Betracht zieht, unter die Lupe genommen, um zu beobachten, ob der das Auswählen betreffende Urteil Gottes tatsächlich willkürlich ist oder ob es doch Kriterien gibt, abgesehen von Werken, die den Urteil Gottes beeinflussen.

2.1 Der Begriff "ungerecht" aus Röm. 9,14b in Bezug auf δικαιοσύνη θεοῦ

Paulus führt den Leser durch zwei Fragen in die Problematik der Gerechtigkeit Gottes ein: „*Was sollen wir nun dazu sagen? Ist denn Gott ungerecht?*“ (Röm 9: 14ab). Die erste Frage leitet die zweite ein – eine Schlussfolgerung für die Argumentation in Röm 9,6-13. Die Frage von Röm. 9,14: „μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ“ ist eine Wiederaufnahme derselben Frage aus 3,5: „μὴ ἄδικος ὁ θεός“. In beiden Fällen wird Gott wegen seiner (scheinbar) voreingenommenen Urteile der Ungerechtigkeit verdächtigt, weil Er ohne Rücksicht auf die Taten des Menschen handelt.⁸, im Gegensatz zu dem, was in Röm. 2,11 behauptet wird: „*Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott*“. Mit anderen Worten, die "Ungerechtigkeit", die Paulus in den beiden Fragen meint, ist die Voreingenommenheit.

Der Begriff ἀδικία kommt von δίκη – Ordnung, Sitte, Urteil nach dem Gesetz⁹ – und ist mit δίκαιος verwandt – derjenige, der das Gesetz, die Sitte einhält¹⁰ – woraus δικαιοσύνη abgeleitet wird – Gerechtigkeit, nach LXX auch Erfüllung des Gesetzes¹¹ – und weist auf die Erfüllung des Gesetzes hin. Im biblischen Kontext bezieht sich ἀδικία nicht auf Ungerechtigkeit im allgemeinen Sinne, sondern auf das, was gegen das Gesetz verstößt. Δίκη, die Wurzel des Wortes ἀδικία ist ein Begriff, der in der juristischen Literatur vorkommt und in LXX als Synonym für Gesetz verwendet wird νόμος (Job 5,22; Jes 21,3; Sir 14,31)¹². Unter diesem Gesichtspunkt bezieht sich die Anklage gegen Gott in Röm. 9,14 auf die Ungerechtigkeit nach dem Gesetz, das verlangt, dass jeder nach seinen Taten beurteilt wird (vgl. Röm 2, 5-6).

⁸ H. A. W. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, p. 454.

⁹ Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, „δίκη“, *Greek-English lexicon*.

¹⁰ Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, „δίκαιος“, *Greek-English lexicon*.

¹¹ Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, „δικαιοσύνη“, *Greek-English lexicon*.

¹² Gerhard KITTEL et alii, „ἄδικος“, *Theological dictionary of the New Testament*.

Es gibt einen Unterschied in den Texten von Röm. 9,14 und 3,5, denn in 9,14 taucht die Partikel *παρὰ* auf. Dies akzentuiert den Gedanken der Ungerechtigkeit weiter. *ἄδικος* in 3,5 bezieht sich auf die Tatsache, dass Gott ungerecht wirkt, während *παρὰ* in 9,14 hinzufügt, dass *ἀδικία* zu Gott gehört. Mit anderen Worten, nach 9,14 wäre „Ungerechtigkeit“ ein Merkmal Gottes. Dieser Sinn wird durch die beiden Beispiele von Abraham (Röm 9,7-9) und Jakobus (Röm 9,10-13) verstärkt, woraus ersichtlich wird, dass diese Seinsweise Gottes ein "Muster" ist. Es geht also um eine Eigenschaft Gottes¹³. Die Schlussfolgerung wäre, dass Gott nicht nur ungerecht handeln würde, sondern in sich selbst gemäß dem Gesetz ungerecht wäre.

Es muss beachtet werden, dass der Apostel im Römerbrief die Gerechtigkeit Gottes (*δικαιοσύνη θεοῦ*) aufzeigen will, die ohne Zutun des Gesetzes durch das Gesetz bezeugt wurde (Röm 3,21), welche kommt aus Glauben (Röm. 1,17; 3,22.26; 10,3) an Jesus Christus (Röm. 3,22). Deshalb sind die alttestamentlichen Beispiele¹⁴ wie die Verheißung Abrahams und die Erwählung Isaaks (Röm 9,6-11), die Erwählung Jakobs (Röm 9,12-13) und das Urteil über das Volk, das Moses offenbart wurde: „*Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt*“ (Röm. 9,15) sporadische Manifestationen der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte Israels¹⁵. Diese Manifestation wird auch vom Paulus angedeutet: „*Nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart, bezeugt durch das Gesetz und die Propheten*“ (Röm. 3,21). Dies ist ein weiterer Grund, neben der Freiheit Gottes, für die Schlussfolgerung Pauli in Röm 9,14, wie zuvor in Röm 3,5. Mit anderen Worten, die Gerechtigkeit Gottes kann, streng nach dem Gesetz beurteilt, als Ungerechtigkeit verstanden werden. Aus diesem Grund ist Paulus verpflichtet, die falsche Schlussfolgerung von Röm 9,14 vorzubeugen in dem er zeigt, was mit der Gottes Gerechtigkeit eigentlich gemeint ist und wie sie sich durch Seine Freiheit und Souveränität manifestiert.

¹³ Die Idee wird auch von H. W. Schmidt unterstützt: „Der Begriff *ἀδικία* lässt hier nicht nur an die Ungesetzlichkeit und Parteilichkeit des Richters denken. Der Vorwurf enthält auch die Frage, ob Gottes Handeln in der Geschichte nicht willkürlich und inkonsequent wird“. H. W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 164.

¹⁴ Bemerkenswert ist, dass diese Beispiele sowohl den Rabbinern als auch den Juden in der Diaspora gut bekannt waren, weshalb die von Paulus angeführten Beispiele eher Anspielungen als Zitate zu verstehen sind. Mehr dazu bei Otto MICHEL, *Der Brief an die Römer*, coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4, 11, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, p. 312.

¹⁵ Vgl. Leander E. KECK, *Romans*, coll. Abingdon New Testament commentaries, Abingdon Press, Nashville, 2005, p. 233.

2.2 Die positive und negative Manifestation der Gottes Freiheit

Paulus unterstreicht, dass, die Schlussfolgerung in Röm 9:14 nicht nur falsch ist, sondern sogar unanständig und blasphemisch. Das zeigt die Vehemenz, mit der der Apostel es ablehnt: „*Das sei ferne!*“ (Röm 9:14c) [μὴ γένοιτο]¹⁶. Es sei darauf hingewiesen, dass Paulus in mehreren Fällen im Römerbrief (Röm 3: 4, 6, 31; 6: 2, 15; 7: 7, 13; 11: 11) sowie in anderen Briefen dasselbe tut (1 Kor 6:15; Gal 2:17; 3:21). Daher handelt es hierbei um eine typische Negation von Paulus, womit eine mögliche falsche Idee widerlegt wird, die aus der dargelegten Argumentation abgeleitet werden kann.

Der vehementen Ablehnung folgt immer eine Erklärung, die durch eine der Schlussfolgerung widersprechende Frage begonnen wird (vgl. Röm 6:2). Jedoch in den meisten Fällen handelt es sich bei der Erklärung um eine einfache Aussage oder ein Zitat eingeleitet durch δὲ (Röm 3:4), ἐπεὶ (Röm 3:9), ἀλλὰ (Röm 3:31; 7:7,13; 11:11) oder γὰρ (Röm 9:15; Gal 2:18; 3:21). Im Fall von Röm 9:15: "τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει..." haben wir die Partikel γὰρ, die die Erklärung einführt, als eine Antwort auf das was im vorherigen Satz behauptet wurde¹⁷. Dieselbe wird auch in Röm 9.17 verwendet.

Um die provozierende Frage in Röm 9,14 zu beantworten, verwendet Paulus in Röm 9:15 die Schrift, indem er das zu Mose gesprochene Wort Gottes zitiert¹⁸: „*Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig; und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich*“ (Röm 9:15; vgl. Ex 33:19). Gegenüber der widersprüchlichen Aussage in Röm 9,18 liegt in Röm 9,15 die Betonung offensichtlich auf dem Begriff der Barmherzigkeit ἐλεῆσω. Pauls Schlussfolgerung aus Röm 9:16 hebt dies hervor: „*So liegt es nun nicht an jemandes Wollen (θέλοντος) oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen (ἐλεῶντος)*“. Hier steht θέλοντος im Gegensatz zu

¹⁶ Μη ist eine absolute Negation, und γένοιτο kommt von γίγνομαι, was bedeutet 1) entstehen 2) (über Dinge) erschaffen, machen 3) (über Ereignisse) stattfinden, geschehen. Vorangestelltes Μη im Perfekt verstärkt eine Negation und hat die Bedeutung von (nicht) sein. Siehe Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, „γίγνομαι“, *Greek-English lexicon*.

¹⁷ „γὰρ (γε, ἄρα), causal Conj., used alone or with other Particles, introducing the reason or cause of what precedes, for, “τῷ γὰρ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη: κήδετο γ. Δαναῶν” II.1.56, etc.; but freq. in expl. of that wh. is implied in the preceding clause, “πολλῶν πολίων κατέλυσε κάρηνα . . τοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον” 2.118, etc.: hence”, näheres dazu, siehe Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, „γὰρ (γε, ἄρα)“, *Greek-English lexicon*.

¹⁸ Die Einführung von Moses ist kein Zufall. Das Argument gewinnt an Gewicht aufgrund der Persönlichkeit von Moses. Die Bedeutung von Mose ist aus Num 12: 7-8 bekannt: „*Aber so steht es nicht mit meinem Knecht Mose [...] Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, nicht durch dunkle Worte oder Gleichnisse, und er sieht den HERRN in seiner Gestalt*“. Aus diesem Grund ist das, was Gott zu Moses (Röm 9:15) oder durch Moses (Röm 9:17) sagt, axiomatisch oder als Gesetz zu verstehen. Vgl. H. A. W. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, p. 454.

ἐλεῶντος und zeigt den Willen des Menschen im Vergleich zum Willen Gottes. Die Schlussfolgerung ist, dass Gott von seiner Freiheit Gebrauch macht, um Barmherzigkeit zu üben, das heißt, Gottes Wille ist Barmherzigkeit. Wenn daher in 9:14 behauptet wird, dass Ungerechtigkeit eine Eigenschaft Gottes wäre, wird dies in 9:15-16 widerlegt, indem betont wird, dass in Wirklichkeit die Barmherzigkeit ist die Eigenschaft, die Gott durch die Freiheit seiner Handlungen zeigen will¹⁹.

Das von Paulus zitierte Beispiel aus dem Alten Testament ist kein Zufall. Es handelt sich um die Zeit, als die Juden ein goldenes Kalb machten und es anstelle von Gott anbeteten (Ex 32:1-6). Wenn Gott in diesem Fall nach Werken und vor allem nach dem Gesetz geurteilt hätte (vgl. Deut. 6:14-15), wären alle, einschließlich Aarons (Ex. 32:21), des Todes schuldig, und Gott beabsichtigte sogar, sie zu vernichten (Ex 32:10). Allerdings wurden nicht alle im Volk getötet, sondern nur einige von ihnen (Ex 32:27-28,33-35). Der Grund, warum einige vernichtet wurden und andere erhalten blieben, wurde Moses nicht offenbart. Gottes Entscheidung, die Missachtung des Gesetzes abzusehen und nicht alle zu verlieren, soll Gottes Barmherzigkeit²⁰ (Ex 33:19) und Gottes Wunsch, den Menschen zu retten unterstreichen. Aus diesem Grund betont Paulus, dass das Heil an Gottes Erbarmen liegt (Röm 9:16). Daher kann in diesem Zusammenhang von einer „positiven“ Manifestation der Freiheit Gottes gesprochen werden, durch die Gott seine über das Gesetz hinausgehende Freiheit nutzt, um den Menschen zu befreien, der in Wirklichkeit durch das Gesetz zu sterben verurteilt war. Wenn wir Röm 3:22-23: *„Ich rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen, die glauben. Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten“*, mit Ex 32:10 vergleichen, sehen wir, dass der Apostel Paulus ausdrücklich formuliert, was im Alten Testament nur angedeutet wird. Darüber hinaus merkt man eine Kontinuität im göttlichen freien Handeln Gottes wenn wir die beiden Zitate vom Alten und Neuen Testament genauer betrachten. So wie im Alten Testament Gott barmherzig war, indem er die bösen Taten der Juden missachtete, so auch jetzt rechtfertigt Gott den Menschen durch seine Gnade, durch den Glauben an Christus und übersieht dadurch die Sünden des Menschen.

Betrachtet man Ex 32:27 aus einer anderen Perspektive, merkt man, dass nicht jeder die Gottes Barmherzigkeit erlebt. Die Freiheit jemand zu erwählen impliziert auch die Freiheit einen anderen abzustoßen²¹. Liest man Röm 9:7b mit Bezug auf Gen 21:11-12 wird eindeutig, dass Isaaks Wahl auch Isaaks Ablehnung

¹⁹ Vgl. Franz Joseph LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Labor et Fides, Genève, 1981, p. 144.

²⁰ Dieselbe Auslegung wird auch vertreten von Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tilcuire Romani...*, pp. 158–159.

²¹ Vgl. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)*, vol. VI/1, p. 200.

bedeutete und genauso in Röm 9:13 wird klar, dass Jakobs Wahl zu Esaus Ablehnung führte. Gleichzeitig wenn man den Kontext in Ex 33:19, der in Röm 9:15 zitiert wird, mit Ex 32,27 in Verbindung setzt, bemerkt man eine Inkonsistenz in dem barmherzigen Handeln Gottes. Einige aus dem Volk erfuhren gewiss die Barmherzigkeit Gottes, jedoch andere wurden vernichtet, obschon alle schuldig waren. Daraus erkennt man, dass sich Gottes Freiheit nicht nur „positiv“ durch Barmherzigkeit manifestiert, wo Menschen der Barmherzigkeit nicht würdig waren, sondern auch „negativ“ durch Ablehnung bzw. Vernichtung²². Dieses „negative“ Deutlichwerden der Freiheit Gottes erscheint in der Schrift unter dem Begriff „Hass“ [ἐμίσησα] (Röm 9,13b) oder „Zorn“ [ὀργήν] Gottes²³ (Röm 1:18; 9:22b). So wurde Isaels Ablehnung durch den Ausschluss aus der Familie Abrahams deutlich (vgl. Apg 21,10-11). Esaus Ablehnung wurde durch Gottes Zorn über seine Nachkommen, die Edomiter, die durch das Schwert vernichtet wurden, gezeigt.²⁴ Die Zurückweisung derer, die im Rahmen der Anbetung des goldenen Kalbes keine Barmherzigkeit erfahren haben (vgl. Ex 32, 1ff), bedeutete deren Tod durch das Schwert (Ex 32,27). Zu all diesen Beispielen kommt der Fall des Pharaos hinzu, der in Röm 9:17 erwähnt wird. Gottes Zorn zeigte sich in den Plagen über Ägypten, die in der Tötung aller Erstgeborenen (vgl. Ex 12:29-30) und schließlich in der Vernichtung des Pharaos und seiner Armee (vgl. Ex 14:27-28) gipfelten. Der parallele Vorschein von Gottes Zorn und Barmherzigkeit weist auf eine Korrelation zwischen Röm 9:17-18 und Röm 9:22-23 hin. So bedeutet die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes einerseits die Manifestation der Macht zu retten und Barmherzigkeit zu erweisen und andererseits der Vorschein des Zorns Gottes [ὀργή θεοῦ]. Aus diesem Grund können wir sagen, dass auch der Pharao (Ägypten) den Zorn Gottes erlitt während Israel die Barmherzigkeit Gottes erfahren hatte.

Ausgehend von den beiden Erscheinungsformen der Freiheit Gottes zieht Paulus die Schlussfolgerung aus Röm 9:18, in der er Gottes souveräne und vollständige Freiheit in der Geschichte bestätigt²⁵: „*So erbarmt er (Gott) sich nun, wessen er will, und verstockt, wen er will.*“ (Röm 9:18). Aber die absolute Freiheit Gottes wirft erneut die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes auf: „*Warum*

²² Vgl. Douglas J. MOO, *The Epistle to the Romans*, coll. The New International Commentary on the New Testament, [Repr.], Eerdmans, Grand Rapids, Mich. u.a., 2010, p. 595; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm. 1-5)*, vol. VI/1, p. 200.

²³ Vgl. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 596.

²⁴ Vgl. Is. 34,5: „*Denn mein Schwert ist trunken im Himmel, und siehe, es wird herniederfahren auf Edom und über das Volk, an dem ich den Bann vollstrecke zum Gericht.*“ Siehe auch Fußnote 6.

²⁵ L. E. KECK, *Romans*, p. 234; vgl. Joseph A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible [Volume 33]*, Doubleday, New York, 1993, p. 568.

beschuldigt er uns dann noch? Wer kann seinem Willen widerstehen?“ (Röm 9:19).

3. Δικαιοσύνη θεοῦ aus der Perspektive der göttlichen Freiheit

Um die Gerechtigkeit Gottes, die durch eine negative Manifestation der göttlichen Freiheit offenbart wird, besser zu verstehen, müssen wir meiner Meinung nach von der folgenden Prämisse ausgehen: „*Aber ich sage damit nicht, daß Gottes Wort hinfällig geworden sei*“ (Röm 9:6) durch den Unglauben der Juden (vgl. Röm 9:31;10:3;11:7). Paulus zeigt in Röm 9:7-13, dass δικαιοσύνη θεοῦ, das durch den Glauben an Jesus Christus offenbart wurde (vgl. Röm 3:21-22), in Kraft bleibt²⁶ und dem Wort Gottes (den Verheißungen) entspricht²⁷, das vom Gesetz und den Propheten vorhergesagt wurde (vgl. Römer 3:21) trotz des Unglaubens der Juden (vgl. Röm 9:31), die eigentlich Gerechtigkeit nach dem Gesetz erwarteten (vgl. Röm 9:30).

Gemäß Röm 9,15 steht Gottes Gerechtigkeit über dem Gesetz, denn als alle strafwürdig waren, beschließt Gott, sich doch einigen zu erbarmen²⁸. Gottes Gerechtigkeit manifestiert sich also in der Freiheit der Barmherzigkeit und nicht in der Verpflichtung zu verurteilen²⁹. Diese Barmherzigkeit Gottes beruht nur auf den unerforschbaren Ratschluss Gottes und seiner Güte. Sie wird nicht durch die Einsicht und den Werken der Menschen bestimmt. Die Ansammlung aller menschlichen Taten sind weder ein ausreichendes Kriterium, um Gottes Barmherzigkeit zu erlangen (vergleiche den Kontext aus Ex 33:1ff, in dem Ex 33:19 vorkommt, das in Röm 9:15 zitiert wird, mit Röm 3:10,23;5:12) oder um das Heil zu gewinnen.

Trotz der Tatsache, dass Gottes Freiheit vollkommen ist und nur von Ihm abhängt, bedeutet dies jedoch nicht, dass die absolute Freiheit, von der Gott gebrauch macht um zu segnen oder sich zu erbarmen, willkürlich sei. Der „Wille“ [θέλω] Gottes zieht doch ein bestimmtes Kriterium in Betracht. Als Gott die Gabe Auserwählt zusein dem Abraham gibt, sieht er selbstverständlich seinen Glauben ein. Man muss im Auge behalten, dass die Auswahl durch Gott gleichzeitig eine

²⁶ K. Haacker meint, dass Paulus in 9,6-13 nicht Gottes Gerechtigkeit beweisen will, sondern nur eine Erklärung für den Unglauben der Juden sucht. vgl. Klaus HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, herausgegeben von Klaus HAACKER, 3., verb. u. erw. Aufl., Evang. Verl.-Anst., Leipzig, 2006, pp. 218–219. Es ist jedoch einzuwenden, dass viele der paulinischen theologischen Konzepte miteinander verbunden sind. Daher kann die Verhärtung Israels nicht von Gottes Urteil oder Vorsehung (vgl. Röm 11:11-12) getrennt werden, die sich auf Gottes Gerechtigkeit beziehen, nämlich die Gerechtigkeit, die durch den Glauben in Christus gezeigt wird (vgl. Röm 11:19- 20).

²⁷ Vgl. J. D. G. DUNN et alii, *Romans 9 - 16*, p. 553.

²⁸ Vgl. Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tilcuire Romani...*, pp. 158–159.

²⁹ Durch die Verstockung des Pharaos verherrlicht Gott seinen Namen, indem er zeigt, dass er unermesslich und reichlich barmherzig ist. vgl. Röm. 9,16. Vg. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 219.

Vorsehung Gottes ist, sein Wort in der Welt zur Erfüllung zu führen. Dafür benötigt Gott Menschen bzw. Eine Gemeinschaft, die seinen Willen ungezwungen ausübt. Die Erwählung der Nachkommen Abrahams, setzt voraus, dass auch sie wie Abraham Glauben hatten oder haben werden. Das göttliche Paradigma „Glaube – Auswahl“ zeigt sich oft als unergründlich im Laufe der Geschichte, weil es auf der Vorkenntnis Gottes beruht. Gott wählt einige wie Jakobus aus, die in einem frühen Stadium kein moralisches Vorbild zu sein schienen³⁰ und sogar einen gewissen Unglauben zeigten³¹, die aber an den Scheidewegen des Lebens immer noch den Glauben bewiesen, den Gott erwartete (vgl. Gen 28:13-22). Daher ist der „Geliebte“ (Röm 9,13a) derjenige, der Glauben hat/haben wird, und der „Gehaßte“ ist derjenige, der den Ruf des Glaubens ablehnt (Röm 9,13b). Esau, der nach dem Erstgeburtsrecht auserwählt war, drückte seinen Unglauben an die Gabe aus, die er bei der Geburt erhalten hatte, und gab sie Jakobus (Gen 25:31-33) für ein Essen. Ebenso wurde der Unglaube der Nachkommen Esaus, der Edomiter, durch die Ablehnung Israels deutlich (vgl. Ex 20:14-18), da sich die Herrlichkeit Gottes in Israel zeigte (vgl. Ex 14:4,17-18; 16:17,10; 29:43). Dasselbe kann im Fall von Ex 33:19 beobachtet werden, der in Röm 9:15 angedeutet wird. Dort wurde ein Teil des Volkes vernichtet. Die Leviten schlugen wahllos zu (vgl. Ex 32:27), jedoch nur diejenigen, die Gott kannte, starben (Ex 32:28). Zu bemerken ist, dass der verbliebene Rest des Volkes Reue zeigte, das ein Zeichen des Glaubens ist: „Als das Volk diese harte Rede hörte, trugen sie Leid, und niemand tat seinen Schmuck an.“ (Ex 33:4). Daher waren diejenigen, die sich Gott erbarmte (vgl. Ex 33:1), diejenigen, von denen Gott wusste, dass sie Glauben noch haben werden.

Die Schlussfolgerung dieser Analyse ist, dass die Kenntnis Gottes über die Antwort des Menschen auf den Ruf des Glaubens das freie Handeln Gottes bestimmt. Demzufolge ist die Gerechtigkeit Gottes, die sich durch die Freiheit der Erwählung zeigt, auch ein Urteil Gottes³², das auf Seiner Allwissenheit beruht³³.

³⁰ Vgl. Brian J. ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.10 - 18 : An Intertextual and Theological Exegesis*, coll. Library of New Testament Studies, T & T Clark, London u.a., 2011, pp. 64–70.

³¹ In Gen 27: 19-20 wird beobachtet, dass Jakobus kein Problem mit dem Lügen hatte, aber interessanter ist die Tatsache, dass er in die Lüge auch Gott einschließt. Darüber hinaus distanziert sich Jakob von Gott und zeigt deutlich sein opportunistisches Interesse: „Der HERR, dein Gott, bescherte mir's.“ (Gen 27:20b).

³² Es sollte hier angemerkt werden, dass Gottes Urteil über die Erwählung nicht unbedingt eine Verurteilung bedeutet. Pseudo-Ambrosia macht darauf aufmerksam, dass es viele vom Stamm Jakob gab, die nicht glaubten, und umgekehrt vom Stamm Esau viele, die glaubten, einschließlich Hiob, der als Sohn Esaus der fünften Generation angesehen wird, siehe Details bei G. L. BRAY, THOMAS C. ODEN, *Romans (Ancient Christian Commentary on Scripture)*, pp. 249–250.

³³ Vgl. SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tilcuire Romani...*, pp. 158–159.

Die Freiheit, sich der Unwürdigen zu erbarmen, ist die Antwort auf den in Röm 9,14 erhobenen Vorwurf der Ungerechtigkeit (Voreingenommenheit), und die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes außerhalb des Gesetzes ist in der Tat ein göttliches Werk über dem Gesetz, um den Menschen zu retten, der glaubt. Die Manifestation der Gerechtigkeit Gottes durch Barmherzigkeit gegenüber dem Menschen, der Glauben gibt oder zeigen wird, ist das Argument, auf das Paulus seine These stützt, dass die Rechtfertigung des Menschen als Gabe durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes gegeben wird (Röm 3,28) und dieses Werk der göttlichen Gerechtigkeit wird durch Gottes Barmherzigkeit für den Menschen bestimmt, der nicht durch das Gesetz gerettet werden kann (vgl. Titus 3,5).

3.1 Die Freiheit Gottes aus der Perspektive von ὁργή θεοῦ zur Verstockung des Herzens

Gottes Freiheit äußert sich in Barmherzigkeit gegenüber denen, die glauben, und in Zorn [ὁργή] gegenüber denen, die nicht glauben. Dieser Zorn/diese Ablehnung ist ein Werk der Verstockung mit Gott als Akteur gemäß Röm 9:18: „*So erbarmt er sich nun, wessen er will, und verstockt, wen er will*“. Im Zusammenhang mit der Verwerfung durch Gott kann der Unglaube des Menschen auch von der Verstockung kommen, die Gott in seiner Freiheit bewirkt: „*wie geschrieben steht (Jesaja 29,10): «Gott hat ihnen einen Geist der Betäubung gegeben, Augen, daß sie nicht sehen, und Ohren, daß sie nicht hören, bis auf den heutigen Tag»*“ (Röm 11:8).

Die Offenbarung der Freiheit Gottes als ein Werk der Verstockung des Ungläubigen wirft Fragen über Gottes Gericht auf, wie Paulus fragt: „*Nun sagst du zu mir: Warum beschuldigt er uns dann noch? Wer kann seinem Willen widerstehen?*“ (Röm 9:19). Es handelt sich also um eine weitere Anschuldigung der Ungerechtigkeit gegenüber Gott. Die Tatsache, dass die Verstockung eine Handlung Gottes ist, wird durch seine eigenen Worte bestätigt, die Paulus aus Ex 9:16 zitiert: „*Eben dazu habe ich dich erweckt, damit ich an dir meine Macht erweise und damit mein Name auf der ganzen Erde verkündigt werde*“ (Röm 9:17).

Der Fall des Pharao wird vom Apostel Paulus nicht zufällig zitiert, denn der Gedanke der Verstockung ist das Leitmotiv dieser alttestamentlichen Perikope. Wenn es keinen Zweifel an Gottes Gerechtigkeit in der Barmherzigkeit gibt, so gibt es jedoch eine Meinungsverschiedenheit unter den Experten über die Gottes Gerechtigkeit in der Verstockung. Um die Gerechtigkeit Gottes in diesem Zusammenhang zu verteidigen, schreiben einige Ausleger dem Pharao eine Verstockung zu ³⁴. Der Gedanke einer Tendenz zur Verstockung ergibt sich aus der Tatsache,

³⁴ Diese Idee findet sich vor allem in der patristischen Literatur bei Origen, Pseudo-Ambrozie, Hrisostom, Pelaghie in G. L. BRAY, Thomas C. ODEN, *Romans (Ancient Christian Commentary on Scripture)*, pp. 257–259. Aber auch moderne Kritiker unterstützen diese Idee: in L. E. KECK,

dass der Ausdruck „das Herz verstocken“, abwechselnd in Passiv (Pharao handelt)³⁵ (vgl. Ex 7:22; 8:11; 9:35; 13:15) und im Aktiv (Gott handelt) (vgl. Ex 4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:4, 8, 17) verwendet wird. Pelagius spekuliert, dass die Verhärtung die Strafe Gottes dafür sei, dass die Sünden des Pharaos eine Schwelle erreicht haben, so dass Gott durch die Verstockung sowohl seinem Volk als auch der Welt eine Warnung geben wolle³⁶. In diesem Fall wird die Verstockung zu einer Reaktion Gottes auf die Handlungen des Menschen, der aufgrund des Zustands der Sünde im Widerstand gegen Gott und damit im Unglauben verharrt³⁷. Mit anderen Worten: Die Verantwortung für die Verstockung liegt allein beim Pharao, d. h. beim Menschen.

Auf der anderen Seite gibt es die Exegeten, die eine radikale Position haben, in dem sie die Verstockung als ausschließliches Werk Gottes betrachten. Sie begründen ihre Position mit Röm 9:18, der einen völligen Gegensatz und gleichzeitig eine doppelte Prädestination darstellt³⁸. Diese Prädestination wird auch durch Röm 9:20-24 bestätigt.

Der mittlere Weg wird von den Ausleger vertreten³⁹, die, um den in Röm 9:18 zum Ausdruck kommenden Gedanken der vollen Freiheit zu wahren, aber auch um den Gedanken der Prädestination zu vermeiden, die Verstockung als Zuweisung einer heilsgeschichtlichen Rolle verstehen⁴⁰. Dies zeigt sich zunächst in der Aussage Gottes „dazu habe ich dich erweckt (*Εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε*)“ (Röm 9:17), womit viele die Absicht Gottes verstehen, den Pharao zu benutzen, um seine Herrlichkeit zu zeigen, indem er ihm die Rolle des Widersachers Israels auferlegt. Diese Rolle beinhaltet keine persönliche Erlösung, sondern ist lediglich

Romans, p. 233; F. J. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, pp. 144-145; J. A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible* [Volume 33], p. 568.

³⁵ J. D. G. DUNN et alii, *Romans 9 - 16*, pp. 554-555.

³⁶ G. L. BRAY, THOMAS C. ODEN, *Romans (Ancient Christian Commentary on Scripture)*, pp. 257-258. Weitere Hinweise auf die Strafe Gottes bei Erreichen einer Grenze der Sünde finden sich in Fac. 15,16, Ezr. 9,13; Jer. 5,28; 18,12; Röm. 7,13; Gal. 1,13.

³⁷ J. A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible* [Volume 33], p. 568.

³⁸ J. D. G. Dunn weist auf die Verbindung zwischen V. 18 und 11/16 hin. Der Kontext erfordert also, dass sowohl die Barmherzigkeit als auch die Verstockung auf Gottes Initiative zurückzuführen sind. Dass in beiden Fällen die menschliche Initiative und die menschliche Verantwortung nicht berücksichtigt werden, geht aus Röm. 9:30-31 hervor. Siehe im Detail bei J. D. G. DUNN et alii, *Romans 9 - 16*, pp. 554-556.

³⁹ Vgl. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 597.

⁴⁰ Vgl. J. D. G. DUNN et alii, *Romans 9 - 16*, pp. 554-556; D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, pp. 597-598; William SANDAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, coll. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, latest impression reprinted, Clark, Edinburgh, 1992, p. 258.

ein Zustand, den Gott dem Pharao auferlegt, damit Gott seine Herrlichkeit zeigen kann⁴¹.

Man sieht das gemeinsame Ziel der gemäßigten Kommentatoren und derjenigen, die die Verstockung als Gottes Reaktion auf die Taten des Menschen befürworten, nämlich Gottes Gerechtigkeit zu rechtfertigen. Die Ansicht der radikalen Ausleger wird vielmehr durch die Schlussfolgerung des Paulus in Röm 9:19 gerechtfertigt. Die Idee der Prädestination will die volle Freiheit und Souveränität Gottes garantieren. Bei näherer Betrachtung widersprechen jedoch sowohl der breitere Kontext der Paulusbriefe, der vom Konzept der Errettung durch den Glauben spricht (vgl. Röm 1:16; 10:1,13; 11:14 usw.), als auch der Kontext von Röm 9:20-24 der Idee der Prädestination.

Der Hinweis des Paulus auf die Langmut Gottes (vgl. Röm 9:22) widerspricht der Idee der Prädestination in Bezug auf die Gefäße des Zorns. Es kann jedoch argumentiert werden, dass die Rolle der Zornesgefäße, die Gott ihnen zuschreibt, lediglich die Offenbarung Gottes wäre (vgl. Röm 9,22). Dem widerspricht jedoch die Tatsache, dass die Gefäße des Zorns den Untergang widerfahren, was wiederum dem Gedanken der Gerechtigkeit widerspricht. Gleichzeitig kann die Vorstellung, einen Menschen nur zu dem Zweck zu erschaffen, ihn zu gebrauchen und dann ins Verderben zu stürzen, nicht mit der Tatsache mithalten, dass „*Gott Liebe ist*“ (1 Joh 4,8; vgl. Röm 5,5; 8,35; Eph 2,4; 3,19; Tit 3,4). Es muss betont werden, dass jedes Werk Gottes seinen Ursprung im göttlichen Wesen selbst hat. Daher ist diese „Ungerechtigkeit“ Gottes, die in Wirklichkeit eine Gerechtigkeit über dem Gesetz ist, eine Eigenschaft Gottes. Wenn Gottes Freiheit eine Prädestination zur Verdammnis bedeutet, dann würde die Freiheit in Gott der Gerechtigkeit in Gott widersprechen. In diesem Fall gäbe es ein Widerspruch im göttlichen Wesen. Es ist ausgeschlossen, dass der Gott der Liebe Menschen nur deshalb zur Verdammnis erschafft, um sich durch sie zu offenbaren. Außerdem betont Paulus, dass Gottes Langmut in erster Linie darauf abzielt, den Menschen vom Weg der Sünde abzubringen (vgl. Röm 2:4). Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, dass die Gefäße des Zorns zu Gefäßen der Barmherzigkeit werden⁴²: „*Unter ihnen haben auch wir alle einst unser Leben geführt in den Begierden unsres Fleisches und taten den Willen des Fleisches und der Sinne und waren Kinder des Zorns von Natur wie auch die andern*“ (Eph. 2:3).

Die Langmut Gottes ist also ein Urteil Gottes, mit dem Gott die Rückkehr des Menschen bewirken möchte. Aber zum Urteil gehört auch eine Grenze des

⁴¹ Vgl. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 220.

⁴² Derselben Meinung ist auch F. J. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, p. 147.

Langmuts. Wenn also Gottes Langmut keine Veränderung bewirkt, dann ist der Mensch dem Untergang geweiht, und dadurch wird Gottes Zorn offenbart.⁴³

3.2 Σκεύη ἐλέους und σκεύη ὀργῆς – doppelte Prädestination?

Die sprachliche Analyse der Begriffe in Röm 9:22-23, die sich auf die "Prädestination" beziehen, bringt einige wichtige Nuancen für das Verständnis des paulinischen Konzepts der „Prädestination“ hervor. In dem Ausdruck „zum Verderben bestimmt“ (Röm 9:22) wird der Begriff κατηρτισμένα mit den Bedeutungen von *ordnen, in Ordnung bringen, anordnen, ausbessern, begradigen und vorbereiten* verwendet, im Sinne von bereit machen, d. h. gut für etwas machen. Die Bedeutung des Wortes deutet nicht auf eine Vorbestimmung hin, sondern auf die Auswirkung einer früheren Handlung⁴⁴, in diesem Fall die Auswirkung des Zorns Gottes. Die Manifestation des Zorns Gottes bewirkt die Verstockung und führt dadurch die Gefäße des Zorns zum Verderben⁴⁵. Im Gegensatz dazu steht die Erwähnung der Gefäße der Barmherzigkeit, „die er zuvor bestimmt hatte“ (Röm 9:23), in der das Verb προητοίμασεν in der strengen Bedeutung von *im Voraus bereiten* oder *für einen Zweck vorbereiten* vorkommt.⁴⁶ In der Tat suggeriert das Wort eine gewisse Vorbestimmung⁴⁷. Um zu verstehen, was es mit der Vorbestimmung auf sich hat, müssen wir uns den Begriff Herrlichkeit [δόξα] ansehen. Den Gefäßen der Barmherzigkeit wird der Reichtum der Herrlichkeit Gottes offenbart (vgl. Röm 9:23). Zugleich wurden diese Gefäße für die Herrlichkeit vorbereitet⁴⁸. In beiden Fällen wird der gleiche Begriff für Herrlichkeit verwendet, nämlich δόξης und δόξαν. Der wichtige Unterschied besteht darin, dass der Zorn Gottes über den Gefäßen des Zorns geoffenbart wird, während der Reichtum der Herrlichkeit Gottes den Gefäßen der Barmherzigkeit kundgetan [γνωρίση] wird. Die neutestamentlichen Texte, in denen das Wort γνωρίση oder dieselbe Wurzel im Zusammenhang mit Gott erscheint (Röm. 1:19, 21; 11:34; 1 Kor. 1:21; 2:7-8, 16; Gal. 4,9, Eph. 1,9; 3,5; Phil. 3,10; 2 Thess. 1,8; Titus 1,3; 1 Petr. 1,20; 1 In. 2,14;

⁴³ Eduard LOHSE, *Der Brief an die Römer*, coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 4, 15. Aufl., 1. Aufl. dieser Auslegung, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 280–281.

⁴⁴ Siehe Anmerkung 1 in F. J. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, p. 147.

⁴⁵ Vgl. J. D. G. DUNN et alii, *Romans 9 - 16*, pp. 559–560.

⁴⁶ Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, „προετοιμάζω“, *Greek-English lexicon*.

⁴⁷ Paulus geht es in Röm 9:6-24 nicht darum, über Prädestination zu sprechen, sondern über Gottes Vorsehung und Gerichte in der Heilsgeschichte. Vgl. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 221; J. D. G. DUNN et alii, *Romans 9 - 16*, p. 567.

⁴⁸ Im Sinne derer, die in Röm 8:27-30 erwähnt werden. Dort ist Gott derjenige, der sie zuerst kannte und sie so zu Großem bestimmt hat. Der Begriff προγινώσκω hat die Wurzel γινώσκω, die mit γνωρίση in Röm 9:23 verwandt ist. Dass Gott erst weiß und dann entscheidet, deutet auf Vorherwissen hin, nicht auf Prädestination als Grundlage für Gottes Entscheidung.

3,1; 4,8; Offb. 15,4) legt nahe, dass es sich bei dieser Erkenntnis um die Offenbarung Gottes handelt. Die Offenbarung Gottes bedeutet, an der Herrlichkeit Gottes durch die Offenbarung Anteil zu haben. Es handelt sich also nicht um eine Prädestination zum Guten oder Schlechten, sondern zur Teilhabe an der geoffenbarten Liebe Gottes. Wenn wir bedenken, dass Gott *„will, dass alle Menschen gerettet (σωθῆναι) werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“* (1 Tim 2:4), dann folgt daraus, dass diese "Prädestination" in der Tat das Erbe ist, das für alle vorbereitet ist, die dem Ruf des Glaubens folgen (vgl. Röm 1:16).

In diesem Sinne ist eine willkürliche Handlungsfreiheit wie bei der Auswahl auch bei der Verhärtung nicht gerechtfertigt. Diese Verstockung kann zum Verderben führen (Röm 9:22), wie im Fall des Pharao, aber sie bedeutet nicht die Verurteilung zum Verderben (vgl. Röm 11:25). Wenn der Gedanke der Prädestination ausgeschlossen wird, dann wird die Verstockung als Gottes Gericht verstanden⁴⁹. Auch wenn wir von der vollkommenen Freiheit Gottes sprechen, wird diese von dem gerechten Urteil Gottes bestimmt. Denn Gott macht gebrauch von seiner absoluten Freiheit um gemäß seinem Wesen, d.h. nach Güte und Gerechtigkeit zu urteilen. Dass es sich bei dem Fall des Pharao um ein Gericht Gottes handelt, zeigt sich in der Prophezeiung, die Gott zu Abraham über die Ägypter sprach: *„Aber ich will das Volk richten, dem sie dienen müssen“* (Gen 15:14). Deshalb richtete Gott die Ägypter für die Ungerechtigkeit der Versklavung der Israeliten. Dass die von den Ägyptern auferlegte Knechtschaft eine Ungerechtigkeit des ganzen Volkes war, gesteht der Pharao selbst ein: *„Diesmal hab ich mich versündigt; der HERR ist im Recht, ich aber und mein Volk sind schuldig“* (Ex 9:27). Trotz dieses Bekenntnisses konnte der Pharao nicht überzeugt werden, Gott zu glauben, dessen Macht offenbart wurde. Im gleichen Zusammenhang antwortet Mose dem Pharao: *„Ich weiß aber: Du und deine Großen, ihr fürchtet euch noch nicht vor Gott dem HERRN“* (Ex 9:30).

Die Schwere der Sünde der Ägypter, Israel zu versklaven, wird nicht nur an der moralischen Ungerechtigkeit der Sklaverei gemessen, sondern vor allem an der Tatsache, dass die Versklavung eine Gegenreaktion auf die Erfüllung der Verheißungen, die Gott durch die Vermehrung Israels wirkte. Gott sagt zu Abraham: *„Ich will dein Geschlecht segnen und mehren wie die Sterne am Himmel“* (Gen 22:17). In Gen 1 erfahren wir, dass Gott bereits in Ägypten beginnt,

⁴⁹ B. Witherington bemerkt, dass Gottes Zorn Gottes Gerechtigkeit widerspiegelt, die sich nicht nur in Barmherzigkeit, sondern auch in gerechtem Urteil manifestiert. Vgl. Ben WITHERINGTON, Darlene HYATT, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 2006, p. 258. O. Michel ist auch der Ansicht, dass Gottes Zorn nicht nur eine Reaktion auf die Taten des Pharaos ist, sondern ein allgemeines Urteil, das das gesamte Leben und das gesamte Sein des Menschen bis zu diesem Moment, d. h. der Konfrontation des Pharaos mit Israel, umfasst. In diesem Sinne spielen die früheren Taten der Ägypter, die Israel versklavt hatten, eine Rolle in Gottes Gericht. Näheres dazu bei O. MICHEL, *Römer*, p. 314.

die Verheißung an Abraham zu erfüllen: „*wuchsen die Nachkommen Israels und zeugten Kinder und mehrten sich und wurden überaus stark, so daß von ihnen das Land voll ward.*“ (Ex 1:7). Die Reaktion des Pharaos und der Ägypter auf die Vermehrung Israels war die Entschlossenheit, es zu versklaven.: „*Wohlan, wir wollen sie mit List niederhalten, daß sie nicht noch mehr werden. Denn wenn ein Krieg ausbräche, könnten sie sich auch zu unsern Feinden schlagen und gegen uns kämpfen und aus dem Lande ausziehen*“ (Ex 1:9-10). Die Entscheidung des Pharaos brachte ihn also in direkten Konflikt mit Gott, der durch die Vermehrung Israels sein Wort erfüllte. Dies scheint der Hauptgrund zu sein, warum der Pharao zum Verstocken bestimmt wurde. Daraus können wir die Parallele zu Israel erkennen, der sich dem Wirken Gottes durch Jesus, den Gott auferweckt hat, widersetzte (vgl. Mt 27:22-23; Lk 23:23; Joh 19:6; Apg 2:36; 4:10) und damit der Erfüllung des Wortes Gottes widersprach (vgl. Röm 9:6; 9:31-32; 10:3-4). Deshalb ist das Wort Gottes nicht hinfällig geworden (vgl. Röm 9:6), sondern Israel hat sich dem Wort Gottes widersetzt und wurde deshalb zur Verstockung verurteilt (vgl. Röm 10:3;11:7). Dies zeigt die Gerechtigkeit Gottes in Bezug auf die Verstockung, die somit ein Werkzeug des Gerichts ist. Dies bewahrt Gottes Freiheit, zu verhärten, wen er will. Gottes Wille zur Verstockung berücksichtigt jedoch den Glauben an sein Wort wie bei der Erwählung. Abasciano hat also Recht, wenn er meint, dass Liebe und Hass, Wahl und Ablehnung, keinen vollständigen Gegensatz darstellen⁵⁰. Ebenso können wir über die Parallele Mitleid und Verhärtung feststellen. Sowohl Gottes Barmherzigkeit als auch Gottes Zorn lassen also die Taten der Menschen außer Acht, berücksichtigen aber die Neigung zum Glauben bzw. Unglauben.

4. Schlussfolgerungen

- 1) In Röm 9 gibt Paulus eine Antwort auf den Unglauben der Juden, indem er zeigt, dass die durch sein Wort verkündete Gerechtigkeit Gottes [δικαιοσύνη Θεοῦ] trotz des Unglaubens der Juden in Kraft bleibt. In diesem Sinne stellt der Apostel die positive und negative Freiheit der Auswahl und Ablehnung dar, von der Gott in der Geschichte Israels Gebrauch gemacht hat.
- 2) Die Manifestation von Gottes absoluter Freiheit lässt Zweifel an Gottes Gerechtigkeit aufkommen. Die Tatsache, dass Gott den einen auswählt und den anderen ablehnt, lässt Zweifel an seiner Gerechtigkeit aufkommen. Dies kommt in Römer 9,14 zum Ausdruck. Hier geht es nicht nur um moralische Gerechtigkeit, sondern um Gerechtigkeit nach dem Gesetz, das verlangt, dass jeder nach seinen Taten beurteilt wird.
- 3) Gottes Gerechtigkeit offenbart sich außerhalb des Gesetzes, d.h. in der Freiheit des Erwählens, und das bedeutet Gottes Barmherzigkeit. Gott ist frei, seine

⁵⁰ B. J. ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.10 - 18*, p. 67.

Barmherzigkeit auch dort zu zeigen, wo der Mensch nach dem Gesetz der Barmherzigkeit nicht würdig ist. Gottes Gerechtigkeit erweist sich dabei als Barmherzigkeit und Güte und geht über das Gesetz hinaus.

- 4) Gottes Freiheit äußert sich nicht nur positiv durch Barmherzigkeit, sondern auch negativ durch Verstockung des Herzens. Dies wird mit den Begriffen Gefäße der Ehre und Gefäße der Unehre bzw. Gefäße der Barmherzigkeit und Gefäße des Zorns beschrieben.
- 5) Doch Gott handelt in seiner absoluten Freiheit nicht willkürlich. Sowohl bei der Barmherzigkeit als auch bei der Verstockung kann man nicht von Prädestination sprechen. Das Konzept der Prädestination steht im Widerspruch zu Paulus' Theologie der Gerechtigkeit Gottes.
- 6) Die Freiheit Gottes, sich zu erbarmen oder zu verstocken, berücksichtigt den Glauben oder Nichtglauben.
 - a) Gott kann jemanden in seinem Vorauswissen erwählen, ohne dass es zunächst einer Bestätigung des Glaubens bedarf, weil er weiß, dass er glauben wird. Dies zeigt Gottes Gerechtigkeit in der Freiheit der Auswahl.
 - b) Die Freiheit zur Ablehnung, zur Verstockung, beruht auf dem Widerstand des Menschen gegen das Wirken Gottes zur Erfüllung der Verheißungen. Aus diesem Grund kann Gott, wie im Fall des Pharao, einen solchen Menschen zum Stolpern bringen. Und die Verstockung kann ihn in die Verdammnis führen, weil er auf seinem Widerstand gegen Gott beharrt. So bleibt Gott gerecht, auch in der Freiheit zu verstocken.

Johann MALAKI
Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Faculty of Orthodox Theology
Romania

Bibliographie

Moderne Bibelkommentare

- ABASCIANO, Brian J., *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.10 - 18: An Intertextual and Theological Exegesis*, coll. Library of New Testament Studies, T & T Clark, London u.a., 2011.
- BRUCE, Frederick Fyvie, *The Letter of Paul to the Romans: an introduction and commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1989.
- DUNN, James D. G. / HUBBARD, David Allen / BARKER, Glenn W. / et alii, *Romans 9 - 16*, coll. Word biblical commentary [General ed.: David A. HUBBARD; Glenn W. BARKER. Old Testament ed.: John D. W. WATTS. New Testament ed.: Ralph P. MARTIN]; Vol. 38B, Word Books, Publ., Waco, Tex, 1988.
- FITZMYER, Joseph A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible* [Volume 33], Doubleday, New York, 1993.
- HESSE, Franz, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament: Eine Frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, 1955.
- KECK, Leander E., *Romans*, coll. Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, Nashville, 2005.
- HAACKER, Klaus, *Der Brief des Paulus an die Römer*, herausgegeben von HAACKER, Klaus, 3., verb. u. erw. Aufl., Evang. Verl.-Anst., Leipzig, 2006.
- LEENHARDT, Franz Joseph, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Labor et Fides, Genève, 1981.
- LOHSE, Eduard, *Der Brief an die Römer*, coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 4, 15. Aufl., 1. Aufl. dieser Auslegung, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- MEYER, Heinrich August Wilhelm, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, herausgegeben von WEISS, Bernhard, 7, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1886.
- MOO, Douglas J., *The Epistle to the Romans*, coll. The New International Commentary on the New Testament, [Repr.], Eerdmans, Grand Rapids, Mich. u.a., 2010.
- MICHEL, Otto, *Der Brief an die Römer*, coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4, 11, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- SANDAY, William, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, coll. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, latest impression reprinted, Clark, Edinburgh, 1992.
- SCHMIDT, Hans Wilhelm, *Der Brief des Paulus an die Römer*, coll. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6, Evang. Verl.-Anst., Leipzig, 1966.
- STUHLMACHER, Peter, *Der Brief an die Römer*, coll. Das Neue Testament Deutsch 6, 15. Aufl, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.
- TOEWS, John E., *Romans*, coll. Believers Church Bible Commentary, Herald Press, Scottsdale, 2004.

WILCKENS, Ulrich, *Der Brief an die Römer (Röm. 1-5)*, vol. VI/1, coll. Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von WILCKENS, Ulrich, 3, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn, 1993.

WITHERINGTON, Ben / HYATT, Darlene, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 2006.

Patristische Bibelkommentare

BRAY, Gerald L. / ODEN, Thomas C., *Romans (Ancient Christian Commentary on Scripture)*, InterVarsity Press, Downers Grove. ILL, 1998.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea epistolei către Romani*, translated by Archim. Theodosie Athanasiu, Atelierele grafice SOCEC & CO., Societate anonimă, București, 1906.

Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolei către Romani a slăvitului și prealăudatului Apostol Pavel*, coll. Tâlcuiri la Sfânta Scriptură 5, translated by Aghioritul, Nicodim and Stuparu, Florin, Sophia Cartea Ortodoxă, București, 2005.

Lexika

KITTEL, Gerhard / BROMILEY, Geoffrey William, ed. and translated by / Friedrich, Gerhard, „ᾧδικος”, *Theological dictionary of the New Testament*.

LIDDELL, Henry George / SCOTT, Robert, *Greek-English lexicon*.

DOCTORAL DISSERTATIONS

THE METAPHORICAL USE OF “CALL” BY PAUL: ROMANS AS A TEST CASE

FIVA SAVKOVIĆ

Ongoing dissertation at the Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade, Serbia.

Keywords: metaphor, speech act, calling, Romans.

Project Abstract:

Modern studies of the Pauline epistles have long noted the importance of metaphor as an element of Paul's thought and expression. In the words of Richard B. Hays, “*Paul, the missionary preacher, is at least as much poet as he is theologian [...]* throughout his writings, Paul's language sparkles with the veiled energy of metaphor and allusion.”¹ James Dunn notes that among the various metaphors employed in Paul's discourse, the term *καλεῖν* is one of the apostle's more significant soteriological metaphors which originate from everyday life of his lifetime, but he does not explore this important idea further.² By contrast, Kristal Stendahl and others³ have stressed the importance of Paul's concept of “divine

¹ R. B. HAYS, “Introduction to the Second Edition”, in: *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, 2nd ed., Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2002, xxi–l, p. xxxiii. *Italic* is authorial.

² Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1998, 329.

³ Cf., for example, K. STENDAHL, “Call Rather Than Conversion”, in: *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 7–23; B. R. GAVENTA, *From Darkness to Light*, Fortress Press, Philadelphia 1986; A. F. SEGAL, *Paul the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, Yale 1990; E. KOBEL, „Paulus in seiner Welt“, in: *Paulus als interkultureller Vermittler: Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2019, 65–132. C. STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. Although I. Hussey stresses importance of call metaphoricality in his study of Paul's soteriological use of call, he doesn't go deep into it. Cf. I. HUSSEY, *The Soteriological Use of Call by Paul and Luke*, ACT Monograph Series, Oregon 2018.

calling,” but have lacked a comprehensive investigation into its metaphorical nature. In order to contribute significantly to the field of New Testament exegesis, my dissertation attempts to fill this gap in scholarship by focusing on the metaphorical aspects of Paul’s divine call language.

Metaphor is a complex literary phenomenon and its exploration has a long history from ancient to contemporary times. The long-standing view that perceives metaphor as a cognitive device reaches its fruitful climax in contemporary cognitive linguistical studies; more specifically in Conceptual Metaphor Theory (CMT), which will be the primarily methodology used in this research. In this theory, founded by cognitivists George Lakoff and Mark Johnson, metaphor is approached as an element of everyday thinking and communication. It is defined as understanding one concept/conceptual domain (target) in terms of another concept/conceptual domain (source).⁴ What is important for the purpose of this study is the observation that with metaphor, one kind of experience (usually concrete, psychosomatic) is used for the understanding of another kind of experience (usually abstract). Seen in this light, metaphor can arguably be understood as a primary cognitive device that is reflected in language. As cognitivists scholars have stressed, metaphors can have a strong influence on our ideas and the way we behave by way of perception and comprehension.⁵ This dissertation similarly explores the ways the biblical concept of calling and its use metaphorically can be approached as a cognitive device through which the apostle Paul, among other biblical writers, shaped the perception and attitudes of his audience.

Given that Paul was naturally influenced by the social-cultural world in which he lived (as a Roman citizen and former Pharisee), I will be using CMT as my primary methodology to examine how the “divine call” in the Septuagint was used and interpreted metaphorically in order to shed light on its influence on Paul’s own use of the “divine call” metaphor in his letters. In this regard, I focus first on divine call in so called call narratives found in the Old Testament, and second on Deutero-Isaiah, which I argue is the origins for the use of divine calling as a metaphor. In call narratives, the call is observed as an act of speech, which has structural parallels with directive speech acts, since typically a speech transpires between a human and God, enabling us, with the use of CMT, to point out the metaphorical aspects of its perception. I suggest that metaphorical usage of calling is further elaborated in Deutero-Isaiah. Using CMT vocabulary, we could say that the speech act of calling has been used by Deutero-Isaiah as a source domain in

⁴ Cf. G. LAKOFF / M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, London 2003, 1–13, 244–245. Z. KÖVECSES, *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford University Press, New York 2010, 4.

⁵ Cf. G. LAKOFF / M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, 244.

metaphorical reasoning; as such it calls attention to the wide range of nonverbal activities by God. Since “divine calling” requires speech interaction, its metaphorical usage stresses that God functions as an interactive character in history. Furthermore, God is always presented in this discourse as the “one who calls,” which metaphorically points to his sovereign managing of history. By Greek translation of Isa 40-55 metaphorical usage of the divine call is associated with *καλέω* language. With these insights, followed by a brief look at the metaphorical usage of “divine call” in the intertestamental and Graeco-Roman literature of Paul’s world, the first section of the research closes.

The second half of the study will focus primarily on the apostle Paul and his undisputed letters, aiming to show how he adapted the “divine call” metaphor from Jewish tradition for his own missionary circumstances and goals. Describing the Israelite God as the protagonist of human salvation, reaching its climax in the Christ event, Paul uses “divine call” language metaphorically when referring to different aspects of his own historical engagement and to the position of his addressees within God’s overall undertaking. What is important to highlight here is that the focus is not so much on Paul’s experience of being divinely called, but rather on the apostle’s metaphorical usage of “divine call” language. In other words, the aim of the study is to explore and examine the “divine call” as an act of speech and element of biblical discourse. Further, the dissertation seeks to provide an understanding of the metaphorical usage and conceptual structure that enabled Paul to reason about a new reality in Christ, thus shaping the perceptions of his audience.

Investigation into Paul’s metaphorical usage of “divine call” language will primarily focus on the passages found in his undisputed letters. After a short survey of 1 Thess 2:12, 4:7, 5:24 and Phil 3:13–14, I will proceed by offering a close examination of “divine calling” in 1 Cor 1:1, 9, 24–26; 7:17–24; Gal 1:6, 15–16; 5:8, 13 and Romans 1:1–6; 4:17; 8:28–30; 9:7, 12, 24–26. Firstly, all “divine call” language will be identified and analysed in their original context in order to offer an understanding of the general usage of “divine call” metaphors in both individual epistles and in Paul’s overall epistolography. I will argue that the apostle metaphorically used the speech act of calling (i.e., source domain) to reason and communicate about multiple aspects of the Christian life (i.e., target domain), stressing different connotations of the “divine call” metaphor (i.e., different elements of its target domain) from letter to letter in order to accomplishing his rhetorical purposes.

In the Letter to the Romans, our test case, “divine call” language is metaphorically used in the prescript and in further argumentation (4:17; 8:28–30; 9:7, 12, 24–26). At the very beginning of the letter, Paul reports that he was “called to be an apostle” (1:1), “called of Jesus Christ,” and “called to be a saint” among God’s beloved in Rome (1:6–7). Here Paul demarcates himself and his recipients by “divine call” language, pointing out that they are together participants in the ongoing process of being the recipient of God’s “divine call.” The language of

“divine call” which employs strong metaphors is prominent in 4:17b. There Paul speaks of God as one who “calls into existence the things that do not exist,” while in 8:28–30 he introduces people who are predestined, called and glorified as participants of God’s eschatological community. In 9:7, 12 he reflects on God’s constitution of Israel by “divine call” language, while in 9:24 he explicitly connects past stages of God’s formation of his people with the current moment, noting that God includes in his community “us whom he has called (ἐκάλεισεν ἡμᾶς), not from the Jews only but also from the Gentiles.” In 9:25–26, Paul argues what he stated in 9:24 by Hosea’s prophecy, interpreting it in such a way that “divine call” language denotes the divine act of radical transition of human status from being “not God’s people” to “God’s people” and from being “not beloved” to “beloved.”

Taken together, these examples in Romans suggest that Paul consistently associates “divine call” language with God’s (re)creation of his people in Christ. The structure of “divine call” as a speech act aids his goal of representing God’s plan. In the metaphorical mapping of “divine call” to God’s formation of his people, God is perceived as a speaker (the one who calls), while believers among Jews and Gentiles are perceived as his addressees (the called ones). The “divine call” is God’s device by which he interacts with his creatures and recreates his community in different stages of history as well as in the moment when Paul addresses his Roman audience. Since the “divine call” anticipates a response, being a member of God’s community is not something given by God once and for all time, but it demands active engagement by humans. In other words, when used to describe the status of humans before God, the “divine call” metaphor represents Christians as God’s agents in the process of their own recreation, they are, as Paul asserts, “called to be apostle” and “called of Jesus Christ.” Thus for Paul, “divine call” language is not simply used to designate the actual historical act of calling but also as a means for comprehending and describing a much broader and more abstract experience of being a member of God’s community and maintaining a Christian way of life.

The value of examining Paul’s discourse through the lens of the “divine calling” metaphor is indispensable. This perspective introduces a polyvalent cognitive approach to Paul’s letters with special attention paid to how metaphorical “divine call” language can shed light on God’s relationship with humans. Paul uses this metaphor to influence the perception of his Roman addressees, motivating them to activate and reconstitute themselves accordingly, a technique that continues to remain relevant for contemporary readers. Being aware of metaphorical usage of “divine call” language in Romans instructs us not to reduce this language to some of its connotations (such as conversion, election, naming, etc.) while reading this letter, but to perceive it in a more comprehensive way. Divine call is associated with the biblical mythopoetic representation of God as specific author and manager of this world, and therefore it takes its semantic richness and polyvalence, which Paul strategically used.

This research seeks to result in an informative and exegetically applicable analysis of the “divine call” metaphor of Paul’s letters. Additionally, it seems that it can lead to further observations on the metaphorical use of the term ἐκκλησία (assembly) in Paul, since the word derives from ἐκ (from, out of) and κλῆσις (calling). The key aspect of this term, by which Paul often conceptualizes the corporative identity of those participating in Christian life, was being constantly (re)created through the interactive and engaging relationship between God and humans. As such, the study of the “divine call” metaphor can open new perspectives on God’s community with people and interrelations within it, bringing closer complexity and uniqueness of this phenomenon to Paul’s contemporary reader.

Fiva SAVKOVIĆ
Faculty of Orthodox Theology
Belgrade
Serbia

Bibliography

- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1998.
- GAVENTA, B. R., *From Darkness to Light*, Fortress Press, Philadelphia 1986.
- HAYS, R. B., “Introduction to the Second Edition”, in: *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, 2nd ed., Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2002, xxi–l.
- HUSSEY, I., *The Soteriological Use of Call by Paul and Luke*, ACT Monograph Series, Oregon 2018.
- KOBEL, E., „Paulus in seiner Welt“, in: *Paulus als interkultureller Vermittler: Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2019, 65–132.
- KÖVECSES, Z., *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford University Press, New York 2010.
- LAKOFF, G./ JOHNSON, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, London 2003.
- SEGAL, A. F., *Paul the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press 1990.
- STENDAHL, K., “Call Rather Than Conversion”, in: *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 7–23.
- STRECKER, C., *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999.

BOOK REVIEWS

Michaela BAUKS, *Theologie des Alten Testaments*, Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft, UTB-Band 4973, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019, ISBN 978-3-8252-4973-1, 472 S.

Eine Theologie des Alten Testaments zu schreiben, ist eine schöpferische Tätigkeit. Es geht darum, die Botschaft von Texten, die in mindestens 600 Jahren entstanden sind und dabei teilweise ältere Traditionen aufnehmen, zusammen zu sehen und ein theologisches Konzept zu entwickeln, das sie einigermaßen zusammenhält und den Überblick ermöglicht. Eine Religionsgeschichte des AT ist in dieser Hinsicht leichter zu schreiben, denn sie bedarf keines theologischen Konzeptes. Wenn ein solches Werk in einer Reihe herausgebracht wird, die Basiswissen vermitteln will, wird die Aufgabe nochmals schwerer, weil es darum geht, Grundlagen des Wissens in einer gut verständlichen Sprache darzustellen und das setzt einen Prozess des Sortierens und Systematisierens voraus. Selbstverständlich ist dabei, dass eine ganze Reihe von Teilaspekten, die auch wichtig wären, nur tangential angegangen oder vernachlässigt werden.

B. legt hier eine Theologie des Alten Testaments vor, die sich sehen lassen kann. Das Buch lässt sich relativ leicht lesen und verstehen. Es ist in einer Reihe erschienen, die auch für Religionslehrer gedacht ist. Die Ausrichtung auf die Praxis hin dokumentieren die beiden Anhänge, die die Perikopenordnung für Prediger (S. 419-437) und die Themen /Texte der Lehrpläne in Schulen (S. 439-453) angeben. Das Buch ist also auch als Nachschlagewerk gedacht, als praktische Hilfe für den konkreten Bedarf der Pfarrerin oder des Pfarrers und der Religionslehrerin oder des Religionslehrers. Dazu helfen auch die kleinen Hinweise am Seitenrand, die Themen angeben und Querverweise enthalten. Die zusammenfassenden Darlegungen helfen gleichzeitig den Dialog mit Juden und Moslems zu fördern, weil die Bibel als Gemeingut dieser drei großen Religionen gesehen wird, jeweils in ihrer spezifischen Nuancierung. Pädagogisch gedacht ist auch die Gesamtdarstellung, die die wichtigen Themen anhand von zum Teil längeren Texten deutlich macht, die im Wortlaut angeführt werden. Aus diesem Grund werden viele Texte zitiert und auf ihre theologische Ausrichtung hin ausgelegt. Dazu zieht B. ausführlich Parallelen aus dem Alten Orient zum Verständnis heran und zeigt damit auf, in welcher Umwelt die Aussagen des AT konzipiert und verstanden wurden. Daneben werden die historischen Umstände beschrieben, in denen die Texte entstanden und gegebenenfalls auch ergänzt oder überarbeitet wurden. Eine Voraussetzung dieser Darstellung ist, dass „der historisch und kulturell gewachsene Text... sich nicht selbst erschließt, sondern der fortwährenden Auslegung bedarf. Nicht nur der Sinn der heiligen Schrift entsteht im Vollzug der Rezeption, sondern die Schrift selbst ist abhängig von der Gemeinschaft und ihrer Geschichte geformt“ (S. 412). Texte

müssen immer neu erschlossen werden. Sie sind polyphon. Dies Verständnis der Schrift haben auch die Juden. In ihren Überlieferungen, Mischna und Talmud, stellen sie den Bibeltext in die Mitte der Seite und bringen rundherum die Auslegungen der Lehrer (Bild auf S. 16). Sie lassen das Verständnis des Textes offen.

Der Schwierigkeit ihrer Aufgabe bewusst, erklärt B. zu Beginn des Buches, dass sie sich von den Theologien des AT von Walter Zimmerli (S. 13f) und von Jörg Jeremias (S. 189f) und dem hermeneutischen Konzept von Paul Ricoeur (S. 27f) beeinflusst weiß.

B. hat tatsächlich eine Theo-logie konzipiert. Dieser Ansatz fällt in eine Zeit, in der das Thema „Gott“ innerhalb der Theologie insgesamt an Interesse gewonnen hat. Dementsprechend ist das Buch aufgebaut. Als Sachmitte sieht B. das Verhältnis JHWH- Israel (S. 19). Diese Sicht wird in der Einleitung im Gespräch mit anderen Konzepten einer Mitte des Alten Testaments diskutiert. Danach wird das Verhältnis von Theologie und Religionsgeschichte besprochen, die Rekonstruktion der verschiedenen Theologien innerhalb des Alten Testaments anvisiert und der hermeneutische Bezugsrahmen beschrieben (S. 11-33). Im Hauptteil werden die drei großen Themen genannt, die das Buch gliedern: Gottes Offenbarung (S. 34-236), Klage und Lob (S. 236-255) und Weisheit (S. 255-291). Die sechs Unterabschnitte innerhalb des Hauptteiles zum Thema Offenbarung beginnen mit der gleichen Einleitung: JHWH offenbart sich in seinem Namen (S. 35-48), in der Befreiung aus Ägypten (S. 48-71), in seinen Verheißungen (S. 72-94), als Schöpfer und König der Welt (S. 94-126), als Gott am Sinai/ Horeb (S. 126-166), in Gericht und Heil (S. 166-235). Der letzte Unterabschnitt ist nochmals zeitlich gegliedert (vorexilische, nachexilische und Spätzeit).

In einem weiteren Teil werden die polyphone Rede von Gott und die Wandlungen des Gottesbildes innerhalb des Alten Testaments beschrieben (S. 291-417). Es handelt sich um eine zusammenfassende Darstellung, der bis dahin von verschiedenen Gesichtspunkten her besprochenen Texte. Hier wird eine kurze Geschichte des Monotheismus, der Bildlosigkeit (S. 305-322), des Bilderverbotes (S. 323-338), des Gottesnamens (S. 338-352) und des Königtums Gottes (S. 338-269) geboten, es wird das Geschick des Landes dargestellt (S. 369-380), es werden die Feste Israels beschrieben (S. 380-386) und Israels Hadern mit Gott bedacht (S. 386-399).

Abschließend wird das Werden des alttestamentlichen Kanons nachgezeichnet und daran werden Gedanken zum Verständnis und zur Verwendung der Schrift bei Juden, Christen und Moslems vorgetragen, wobei B. viele Parallelen herausstellen kann, die einem interreligiösen Gespräch dienlich sind.

B. geht es darum, Gottes Wirken in Israel und seine Präsenz beim Gottesvolk in seinen ganz verschiedenen Aspekten und Perspektiven aufzuzeigen und auch die Reaktionen der Menschen darauf festzuhalten. Es wird betont, dass die Bibel ganz verschiedene Bilder von Gott hat, die sich im Laufe der Zeit gewandelt haben.

JHWH war nach B. ursprünglich wahrscheinlich ein Wettergott unter dem Himmelsgott „El“. In Jerusalem wurde ein Sonnengott „Schalem“ verehrt. Es gab in Kanaan viele männliche und weibliche Gottheiten, die teilweise nach dem Ort differenziert wurden, auch Vätergottheiten, der Gott des XY. JHWH wurde von der Gruppe verehrt, die aus dem Süden (Midian) kam. Der Name JHWH wird so verstanden: Ich bin, der ich bin, ich werde sein, der ich sein werde, ich bin der Seiende/Werdende (S. 40). Gott ist demnach nicht definierbar, nicht auf seinen Charakter und seine Funktion festzulegen, sondern ein Gott im Prozess, im Wandel, aber dann doch einem König vergleichbar.

Zur Auseinandersetzung zwischen JHWH und Baal, die in der Anfangszeit durchaus zusammen gedacht werden konnten, kam es zu Elias Zeiten in Auseinandersetzung mit der phönizischen Königin Isabella und ihrem Einfluss. Es ging aber vorerst nur um die alleinige Verehrung JHWHs. B. betont den Einfluss des Politischen. Fremde veranlassen den Drang zur Alleinverehrung JHWHs. Deuterjesaja ist es dann, der JHWH als Herrn der gesamten Welt verkündigt und sich gegen jede Art von Götterbildern wendet. Das gilt allerdings lange Zeit nur für den offiziellen Kult. B. stellt fest, dass je klarer der Monotheismus durchgesetzt wird, desto mehr bekommt JHWH auch weibliche Züge. Die Weisheit tritt auf den Plan, Menora und Tora sind Symbole der Präsenz Gottes (S. 330-336). Im Unterschied zu der Sicht der Griechen steht nach B. Gott nicht für das Sein, sondern für die Beziehung. Er öffnet sich und entzieht sich wieder. Er ist da. Dementsprechend versteht sie den Namen: Ich bin, der ich bin, ich bin da (S. 403). B. sagt nicht klar genug, dass er als Wirkender da ist und die Geschehen in Israel bestimmt.

Die Erzelternerzählungen wollen nach B. der Identitätsfindung dienen. Die Jakobserzählungen sind als erste, im Nordreich, am Heiligtum von Bethel oder dem von Pnuel, verschriftlicht worden. Sie sind nach dem Fall Samarias nach Jerusalem gekommen, wie einige redaktionelle Vermerke anzeigen. Die Abrahamserzählungen stammen aus dem Süden und kamen erst nach dem Fall des Nordreiches (v.Chr 722) hinzu. In diesen Geschichten findet sich das Gottesvolk wieder. Die Gesetzestexte (Bundesbuch, Deuteronomium) dienen dem Leben in der Gemeinschaft. Die Propheten nehmen die Identitätskrise innerhalb des Gottesvolkes wahr und verkündigen Gericht und bedingtes Heil. Die Themen Untergang und Restauration sind für sie bestimmend. Die Botschaften helfen nach erfolgter Katastrophe diese zu verstehen und Schlüsse für die Zukunft daraus zu ziehen. Wie sie verstanden wurden, zeigen die nachträglichen Einfügungen.

Die „Schriften“ (Psalmen und Weisheitstraditionen) enthalten zum Teil sehr alte Texte, die dem Kultus und der Frömmigkeit (Psalmen), sowie dem Leben im Alltag dienen (Sprüche). Diese Sprüche hatten immer auch eine Ausrichtung auf JHWH hin, die Gottesfurcht ist ein sehr altes Motiv. Die Sprüche richten sich an den Einzelnen, haben aber gleichzeitig einen über das Gottesvolk hinaus übergreifenden Horizont.

Grundlage der Darstellung sind die vorhandenen Texte. Auf mündliche Überlieferungen wird immer wieder hingewiesen. Sie sind aber nicht Thema der Theologie. Theologisch wichtig sind aber die Erweiterungen und damit die Neuinterpretation der überlieferten Textgrundlage, bei den Erzelternerzählungen die Kombination von Traditionen.

Die Grundlage für die Erzelternerzählungen sind die Aussagen der Priesterschrift, die ergänzt wurde. Ihre Niederschrift wird in die nachexilische Zeit angesetzt. Sie bildet für B. das Gerüst des Pentateuch. In ihr nimmt die Schöpfungsgeschichte einen herausragenden Platz ein. B. betont, die Wichtigkeit der Schöpfung durch das Wort, erkennt aber auch, dass Gott nicht nur spricht, sondern auch selbst „macht“, tut. „Das Nebeneinander von Wort und Tat ist charakteristisch“ (S. 99). JHWHs Tun ist aber nicht handwerklich gedacht. Erst Tatian entwirft die Lehre von der *creatio ex nihilo* (S. 102).

Hilfreich ist das gezeichnete orientalische Weltbild (S. 101). B. erwägt, ob neben der in Gen 1 beschriebenen Schöpfung eine zweite Schöpfungsgeschichte in Gen 2 als Ergänzung und Erweiterung von Gen 1 entstand, entscheidet sich aber für die These, dass Gen 2 eine Tradition enthält, die neben P entstand, wohl in derselben Zeit, die aber viel anthropozentrischer ausgerichtet ist (S. 103-108). Hilfreich ist die anschließende Besprechung der Texte über die Schöpfung in den Psalmen, Sprüchen und prophetischen Texten (S. 115-126), weil sie die Schöpfung von ganz verschiedenen Gesichtspunkten her beleuchten.

Das Deuteronomium wird als das älteste längere Dokument angesehen, entstanden etwa im 8. Jh. und immer wieder ergänzt bis in die spätnachexilische Zeit. Die dort enthaltenen Gebote sollen das Leben im Alltag regeln, bekommen aber immer deutlicher eine theologische Ausrichtung. Seine Theologie dominiert das große zunächst angeschlossene Geschichtswerk, aber auch die Herausgabe der Jeremia-Texte.

Interessanterweise ist in diesem gut geplanten und durchgeführten Werk ein Thema ausgeblieben, das m.E. in eine Theologie des Alten Testaments hineingehört, nämlich Gottes Wirken in der Geschichte. Im Zusammenhang des Deboraliedes (Ri 5) spricht B davon, dass dort Gott als Geschichtsgott gesehen wird (S. 292). Es geschieht fast nebenbei. Dass Gott in weiten Teilen in der Geschichte Israels am Werk gesehen wird, scheint nicht in das Konzept zu passen. Das könnte sich mit den Erfahrungen der Pandemie der letzten beiden Jahre ändern, wenn die christliche Gemeinschaft auf die Ereignisse reagiert, wie B. für Israel überall voraussetzt. Joel hat die Heuschreckenplage als Gottes Gericht verkündigt (Joel 1) und konnte doch auf Gottes Gnade hinweisen, wenn das Volk zum Umdenken kommt (Joel 2,12f, vgl. den Hinweis darauf S. 140). Ein Ansatz zum Umdenken ist gegeben. Das deuteronomistische Geschichtsbild, wonach Gott sein Volk straft, wenn es von ihm abfällt, sich aber wieder seiner annimmt, wenn es Buße tut (Ri 2,11-19), zum Umdenken bereit ist, könnte wieder wichtig werden.

B. versteht ihre Arbeit so: „Die Aufgabe christlicher Schriftauslegung besteht einerseits exegetisch in der Rekonstruktion der Strömungen theologischer Überlieferungen und der Interpretation ihrer literarischen Verarbeitungsformen, ... zur Schrifthermeneutik gehört aber andererseits die religiöse Praxis bzw. die rituelle Präsenz“ (S. 413). Dass die Feste die Mitglieder des Gottesvolkes in ihrer Identität festigen und ihren Gottesglauben fördern, zeigen die vielen damit zusammenhängenden im Buch angeführten und besprochenen Texte, besonders aber die fünf Megillot, die in „lebendige(r) Form der Versprachlichung religiöser Erfahrung und menschlichen Geschicks“ (S. 413) die Feste gestalten helfen und zum Fröhlich-Sein vor Gott (Dt 12,7.18) beitragen.

Das Buch enthält so viele Informationen, dass man seinen Inhalt kaum in seiner Fülle bewahren kann. Es ist zum Lesen und Wiederlesen gedacht. Dass dieses oft geschieht, wünscht man dem lehrreichen, mit viel Sachverstand geschriebenen Opus von Herzen.

Hans KLEIN
Lucian Blaga University Sibiu
Department of History,
Heritage and Protestant Theology
Romania

Karl-Heinrich OSTMEYER, *Jüdische Gebete aus der Umwelt des Neuen Testaments. Ein Studienbuch. Text – Übersetzung – Einleitung*, Biblical Tools and Studies (BiTS 37), Peeters, Leuven – Paris – Bristol, CT 2019, ISBN 978-90-429-3853-3, I-XVI+ 484 S.

Das Buch präsentiert sich in vorzüglicher Ausmachung. O. veröffentlicht darin die Texte von 54 Gebeten aus der Zeit zwischen dem 3. vorchristlichen Jh, bis ins 3. nachchristliche Jh. Die Auswahl hat O. selbst getroffen und zwar so, dass er aus einer Schrift jeweils einen ihm besonders charakteristischen erscheinenden Text ausgewählt hat und von den in der jüdischen Wüste gefundenen, ein spezifisches Fragment. Dadurch bekommt der Leser einen Einblick in die Vielfältigkeit der Gebete und der Beter in diesem Zeitraum und wird gleichzeitig angehalten, diese Texte genau zu studieren und eigene Schlüsse daraus zu ziehen. Dazu bringt O. bei jedem zitierten Text zunächst eine Einleitung zu dem entsprechenden Werk, in dem das Gebet begegnet mit Angabe der Literatur, es folgt die Einführung in den jeweiligen kürzeren oder längeren Text mit weiteren Literaturhinweisen vor allem auf die Übersetzungen ins Englische, Französische und Deutsche und dann die Texte selber in der Originalsprache, hebräisch, griechisch oder lateinisch mit Anmerkungen zum Text, zur Übersetzung und zum Verständnis. Der Stand der Wissenschaft in den Einleitungsfragen wird sorgfältig wiedergegeben, ohne dass O. sich selber festlegt. Damit ist die Möglichkeit gegeben, die auch wahrgenommen werden soll, dass sich die Leserin oder der Leser, ein eigenes Bild macht. Das Buch ist aus Übungen mit Studierenden hervorgegangen, wobei viele mitgeholfen haben, dass das Buch in der vorliegenden Form entstanden ist.

O. bringt eine beeindruckende Sammlung sehr verschiedener Gebete, die er teilweise an versteckten Stellen vorgefunden, im Laufe seiner langen Lehrtätigkeit gesammelt und in Seminaren mit Studenten bearbeitet hat. Er beginnt mit den Hymnen (Hodayot) aus Qumran, denen er einen apokalyptischen Hymnus und eine Danksagung entnimmt, es folgen elf Gebetstexte aus den Höhlen bei Qumran mit verschiedener Ausrichtung, an deren Ende das Gebet von Bar Kochba, gefunden im Nahal Hever. Diesen werden die Gebete in den Pseudepigraphen des Alten Testaments (Testamente der zwölf Patriarchen, Sibyllinen, Testament Hiobs, Joseph und Asenet, das Leben Adams und Evas, Pseudo-Philo /Liber Antiquitatum Biblicarum/, Himmelfahrt des Mose, Griechische Baruch-Apokalypse, 4Esra, Esra-Apokalypse, Paralipomena Jeremiae) angeschlossen. Diesen folgen die Gebete aus den Apokryphen (Judit, Weisheit Salomos, Tobit, Jesus Sirach, Baruch, Makkabäerbücher, Zusätze zu Esther; Zusätze zu Daniel, Manasses Gebet; Ps 151). Nicht in bekannten Büchern publiziert ist die Grabinschrift auf zwei Stelen aus Rheneia und das Gebet Jakobs (Oratio Jacobi). Die Gebete bei Philo von Alexandrien und bei Josephus in seinen Altertümern bilden den Abschluss.

Die Texte werden mit einer deutschen Übersetzung gebracht und zwar so, dass in der Regel der Urtext hebräisch, griechisch oder lateinisch auf der linken Seite, die Übersetzung rechts zu stehen kommt. Im Falle des Lobgebetes des Tobit werden aber, weil die Textüberlieferung nicht übereinstimmt, mehrere Textvarianten gebracht und übersetzt: die griechische des Vaticanus und Alexandrinus einerseits und die des Sinaiticus andererseits, die lateinische der Vulgata und weitere zwei Qumranfragmente, das eine in hebräischer, das andere in aramäischer Sprache. Hier zeigt sich das Bemühen, der Besonderheit der Texttradition gerecht zu werden und gleichzeitig die Lebendigkeit der Texte aufzuzeigen. Die Übersetzung bemüht sich um eine große Nähe zur Vorlage. Dadurch ist die Sprache zuweilen holprig. Das ist bewusst geschehen. Fließend geschriebene Übersetzungen gibt es in den meisten Fällen an anderer Stelle.

Für jede Schrift wird eine zwar recht kurze aber gut überlegte Einleitung geboten, die gleichzeitig eine Vorstellung der Schriften der zwischentestamentlichen Zeit bietet. Aus den vielen herangezogenen Schriften wird fast ausschließlich nur ein einziger Text ausgewählt, die Einleitung aber gibt Erläuterungen für die gesamte Schrift bzw. Sammlung. Der mit den Schriften oder einer einzelnen Schrift nicht Vertraute bekommt dadurch eine gute Erstinformation. Das gesamte Buch vermittelt damit einen Überblick über eine große Anzahl von Schriften aus diesem Zeitraum.

Im Gebet spricht sich der Mensch vor Gott aus. An vielen Stellen in diesen Gebeten erscheint der Lobpreis, des Herrn Himmels und der Erde. Gerühmt wird Gottes Schöpfermacht, der geschichtliche Ereignisse heraufführt und darum auch verändern kann, aber auch seine Gnade und Barmherzigkeit, aufgrund derer die Beterin oder der Beter seine Sünde bekennt und Vergebung, im Sinne eines Angenommen-Seins erwartet.

Einzelne Themen erscheinen mir hervorgehoben werden zu sollen:

- Beim Gebet im Testament Hiobs bekommt man einen Eindruck, wie ein Verantwortlicher für den Glauben (es ist im Hiobbuch Eliphas) bei Gott gegen den anders Lehrenden (Elihu) eintritt.
- Die Sibylle bekennt, wie vor ihr Jeremia, dass sie eigentlich nicht weissagen wollte, aber von Gott überwunden wurde.
- Das Gebet des Bar Kochba preist im Hochgefühl der messianischen Zeit uneingeschränkt Gottes Eingreifen.
- Asenet bittet um Vergebung für ihr vorheriges Leben. Sie ist eine vorbildliche Heidin, die zu Israel findet.
- Josephus erklärt seinen Wechsel in das Lager der Römer mit dem anschließenden Versprechen vor Gott, dass er Israel treu bleibt.
- Nachdenklich stimmt das Gebet der Judit, wie das gesamte Juditbuch. Die Vorbereitung der Ermordung des Heerführers Holofernes wird vor Gott ausgesprochen und vor ihm auch begründet. Pate steht die Tat der Jael im

Doboralied. Für das Gelingen der Ermordung des feindlichen Heerführers wird Gott gelobt.

- Das Rachegebet auf den Grabstelen von Rheneia ist ein Fluch über Menschen, die den frühen Tod eines Mädchens verursacht haben (sollen).

An dem sorgsam zusammengestellten Buch mit den vielen vorsichtig gehaltenen Hinweisen und Informationen ist mir eine einzige Fehleinschätzung aufgefallen. Gleich auf S. 1 meint O.: „Wenn das Beten für die Feinde bis heute als ein neutestamentliches Spezifikum verstanden wird, dann liegt das daran, dass andere Gebetstexte nicht zur Kenntnis gelangten und diskutiert wurden (z.B. das Genesisapokryphon).“ Diese Stelle sei darum diskutiert: Auf S. 25 weist er darauf hin, dass Abram „eine konkrete Bitte um die Impotenz des Pharao“ ausspricht. Das ist keine Bitte *für* den Pharao, sondern eine Bitte, *dass* der Pharao Sara nicht missbraucht.

Das Buch schließt eine Lücke in der Textüberlieferung. Es wird darum oft zum Studium herangezogen werden. Es lässt die Leser*innen nicht unbeteiligt und hilft, die religiöse Welt des Volkes Israel in der Zeit zwischen den Testamenten besser zu verstehen.

Hans KLEIN
Lucian Blaga University Sibiu
Department of History,
Heritage and Protestant Theology
Romania

CONTRIBUTORS

CONTRIBUTORS

ESSAYS

Brian Joseph MELDRUM

Doctoral Student
The Catholic University of America
620 Michigan Ave NE
Washington, DC
20064, USA
meldrum@cua.edu

Stephanie HALLINGER

Academic Coordinator
Centre for Advanced Studies "Beyond
Canon_"
Universität Regensburg
Universitätsstraße 31
93053 Regensburg, Germany
stephanie.hallinger@ur.de

Marko JOVANOVIĆ

Wissenschaftlicher Mitarbeiter
Centre for Advanced Studies "Beyond
Canon_" und Lehrstuhl für Alte
Kirchengeschichte und Patrologie
Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg
Deutschland
Marko.Jovanovic@ur.de

Csaba BALOGH

Professor for Old Testament
Protestant Theological Institute of
Cluj-Napoca, P-ța Avram Iancu 13
400124 Cluj-Napoca,
Romania
csbalogh@proteo.hu

Johann MALAKI

Doctoral Student
Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Faculty of Orthodox Theology
Str. Episcop Nicolae Ivan
400609 Cluj-Napoca
Romania
malakijohann@live.de

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.