

BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY
CENTRE FOR BIBLICAL STUDIES



SACRA SCRIPTA
Journal of the Centre for Biblical Studies

Year XX, 2022/1

Cluj-Napoca

SACRA SCRIPTA

Journal of the Centre for Biblical Studies

PUBLISHER

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

EDITOR IN CHIEF

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

EDITORIAL BOARD

György BENYIK (Catholic Theological Institute, Szeged)

Michael SOMMER (Goethe University Frankfurt, Faculty 07: Catholic Theology)

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, Department of History, Heritage and Protestant 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)

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

Joel MARCUS (Duke Divinity School, USA)

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 XX, 2022/1

Cluj-Napoca

CONTENTS

ESSAYS

Hans KLEIN: <i>Die Absicht des zweiten Timotheusbriefes</i>	7
Dietrich-Alex KOCH: <i>Sakrale Mahlzeiten in der Antike und das urchristliche Gemeindemahl</i>	27
Caleb Otniel Traian NECHIFOR: <i>The Biblical Terminology Related to Baptism with the Holy Spirit in the Books of Luke through Acts</i>	51
Michael SOMMER: <i>Markus liest die Schriften – Jer 7 als intertextueller Schlüssel zur Christologie und zum Schriftverständnis der markinischen Tempelaktion Jesu</i>	67
Constantin Horia OANCEA: <i>Reception of Genesis 2,2–3 in the Orthodox Worship of the Holy Week</i>	90

BOOK REVIEWS

Daniel MARGUERAT, <i>Die Apostelgeschichte</i> (Hans KLEIN).....	103
Nicholas DE LANGE, Elena NARINSKAYA, Sybil SHERIDAN (eds.), <i>Elonei Mamre: The Encounter of Judaism and Orthodox Christianity</i> (Alexandru IONIȚĂ).....	109

DIE ABSICHT DES ZWEITEN TIMOTHEUSBRIEFES¹

HANS KLEIN

Abstract. Der 2. Timotheusbrief wird üblicherweise mit den beiden anderen Pastoralbriefen zusammengesehen. Er ist das letzte Schreiben innerhalb des *Corpus Paulinum* und verdient darum eine gesonderte Betrachtung, zumal er sich in vieler Hinsicht von den beiden übrigen unterscheidet, auch darin, dass es in ihm viele Anklänge an die Paulusbriefe gibt. In ihm geht es um drei Themen: a) der Einsatz für das Evangelium, b) die Gefährdung durch die Lehre über die bereits geschehene Auferstehung und c) die Rückbindung an die Tradition. Mit dem Ausblick auf das baldige Ende des Paulus, will er die Paulustradition abrunden.

Keywords: παραθήκη, κακοπαθεῖν, Auferstehung, Inspiration der Schrift.

Wenn man eine Bibelleserin, einen Bibelleser fragt, was er oder sie über den 2Tim sagen kann, erhält man vielleicht zur Antwort: Der 2Tim gehört mit 1Tim und mit Tit zusammen, die drei bilden die so genannten Pastoralbriefe, die eine gleiche Sprache und Vorstellungswelt haben. Und wenn man weiter fragt, was dem Leser, der Leserin aus diesem Brief bekannt ist, kommen wohl drei Themen zur Sprache: Der Rückblick des Apostels auf sein Ende: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe Glauben gehalten“ (4,7), das Schlagwort der Häretiker: „Die Auferstehung ist schon geschehen“ (2,18) und endlich die Aussage über die Inspiration der Schrift (3,15). Auch das bekannte Wort: „Christus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und die Unvergänglichkeit an das Licht gebracht“ (1,10) gehört zum Bekanntheitsgrad des 2Tim.

Diese drei Themen lassen sich unter der Wendung Bewahrung des Evangeliums zusammenfassen. Ihnen wird im ersten Teil dieses Beitrages nachgegangen (1), anschließend der Frage, welches das Erbe ist, das bewahrt werden soll (2). Es folgen einige Beobachtungen hinsichtlich des Briefes insgesamt und seinen Autor (3).

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Rahmen des Projektes „Beyond Canon_“ unter dem Titel: „Der 2.Timotheusbrief und der Kanon“ an der Katholischen Theologischen Fakultät in Regensburg am 18. Mai 2022 gehalten wurde. Prof. Dr. Tobias Nicklas sei ein herzlicher Dank für die Einladung dazu ausgesprochen.

1. Die Bewahrung des Evangeliums

Für die Bewahrung des Evangeliums bedarf es eines Einsatzes, den Paulus nach 2Tim 4 vorbildlich geleistet hat und den er von seinem Schüler Timotheus auch unter widrigen Umständen erwartet (1.1). Auch gilt es dasselbe gegenüber Irrlehrern zu verteidigen, die eine abweichende Verkündigung weitergeben (1.2) und endlich wird die Rückbindung des Evangeliums an die alttestamentliche Tradition hervorgehoben (1.3).

1.1 Der Einsatz.

Im Rückblick auf sein ausgehendes Leben lässt der Autor Paulus festhalten:

„Denn ich bin schon dabei, geopfert zu werden, und der Zeitpunkt meines Abscheidens ist bereits da. Ich habe den guten Kampf gekämpft. Ich habe den Lauf vollendet, den Glauben habe ich bewahrt. Im Übrigen ist mir der Kranz der Gerechtigkeit bereitgelegt, den mir der Herr an jenem Tage geben wird, nicht mir allein, sondern allen, die seine Erscheinung lieb gewonnen haben“ (4,6-8).

Hier wird ausgesprochen, dass der Apostel das Ziel seines Lebens erreicht hat. Er kann sagen, dass er sich für die gute Sache des Evangeliums voll eingesetzt, die Missionsarbeit, die von ihm erwartet wurde, geleistet hat. Dafür gebraucht er das Bild vom Kampf, das der Apostel seinerseits in 1Kor 9,24-27 für seine Tätigkeit verwendet hat. Er hatte dort auch ausgesprochen, dass er dafür Schwierigkeiten auf sich nimmt, um den Siegespreis zu erlangen.

Im 1Tim wird in einer Anweisung an Timotheus, die man gerne als Ordinationsparänese kennzeichnet hat,² gesagt:

„Jage nach der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit und dem Glauben, der Liebe, der Geduld, der Sanftmut, kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, wozu du berufen bist...“ (1Tim 6,11f).

Das Neue in 2Tim ist, dass er mit dieser Missionsaufgabe auch Widrigkeiten, verbindet. Kurz vor dem genannten Zitat hatte der Apostel seinen Schüler aufgefordert:

„Sei wachsam in allen Dingen, nimm auf dich die Unannehmlichkeit (κακοπάθεισον), tue das Werk des Evangelisten, erfülle deinen Dienst“ (4,5).

² Erstmals mit ausführlicher Begründung von E. KÄSEMANN, „Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese“, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen ⁴1965, 101-108.

Das Verbum $\kappa\alpha\kappa\omicron\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$, Drangsal, Unannehmlichkeit haben, unglücklich leiden³, begegnet in dieser Bedeutung im NT nur hier und in 2,9, auf Paulus bezogen.⁴ In 2,9 wird gesagt, dass Paulus für das ($\epsilon\nu\ \hat{\omega}$) Evangelium „unglücklich leidet“, „drangsaliert wird“, gebunden in Ketten, wie ein Übeltäter, aber das Gotteswort sei nicht gebunden und darum weiter zu verkündigen. Sein Lauf, also die Ausbreitung des Gotteswortes, kann durch die Gefangennahme nicht gehindert werden. Man wird mit Recht schließen können: Solches „unglückliches Leiden“, drangsaliert werden, gehört zur Botschaft des Evangeliums hinzu. Eindeutig in diesem Zusammenhang steht dann das auch nur im 2Tim begegnende Verbum $\sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\kappa\omicron\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ im Sinne von „mitleiden“ in 1,8 und 2,3. In 1,8 wird gesagt:

„Schäme dich nicht meines Zeugnisses unseres Herrn, auch meiner nicht, seines Gebundenen, sondern leide mit dem Evangelium nach der Kraft Gottes.“

Gemeint ist: Nimm die Schwierigkeiten auf dich, die die Evangeliumsverkündigung mit sich bringt.

Und in 2,3 wird Timotheus aufgefordert:

„Leide mit ⁵ wie ein guter Streiter Jesu Christi.“

In diesen wenigen, aber eindeutig zur Theologie des 2Tim gehörenden Worten, geht es um die Kombination von Evangeliumsverkündigung und Leiden, um Nöte als Folge der Missionsarbeit, die als Kampf bezeichnet wird. Der Kampf, den 2Tim meint, ist nicht ein geistliches Ringen, wie in Eph 6,10-17, sondern ein dynamischer Einsatz für das Evangelium, beschrieben mit dem Bild des Kampfes.

Wiewohl nicht an vielen Stellen angesprochen, ist dies ein wichtiges Thema des 2Tim im Blick ist das Leiden der Prediger. Es wird dem „Drangsaliert-Werden“ des Paulus verglichen. Das spezifische Leiden des Paulus im Gefängnis aber wird in 1,12 noch mit dem Verbum $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ ausgedrückt, das sonst in 2Tim nicht begegnet. Die Not des Timotheus wird mit der Vorsilbe $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ als $\sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\kappa\omicron\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ gekennzeichnet, als Hinnehmen von Unannehmlichkeiten mit dem Evangelium (*dat. commodi*)⁶, wie sie auch Paulus erlebt hat. Es ist aber nicht konkret an „Verfolgung“ gedacht, auch

³ Zur Bedeutung des Wortes vgl. W. MICHAELIS, $\kappa\alpha\kappa\omicron\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\omega$, ThWNT VI, 936f.

⁴ In Jak 5,13 wird das Verbum auf eine Krankheit bezogen. In Jak 5,10 wird das Substantiv $\kappa\alpha\kappa\omicron\pi\alpha\theta\acute{\iota}\alpha$ im Sinne von Widerwärtigkeit gebraucht.

⁵ Text nach $\aleph$ und vielen anderen Handschriften.

⁶ H. J. HOLTZMANN, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt*, Leipzig 1880, 388.

wenn 3,12 davon die Rede, dass „alle, die in Frömmigkeit leben wollen, in Christus Jesu, verfolgt werden.“

Diese Aussage wird allerdings nicht weiter ausgeführt oder vertieft. Man wird 3,12 als eine allgemeine Feststellung beurteilen. Die Verfolgung der Christen, wie wir sie aus der Korrespondenz zwischen dem Statthalter Plinius und Traian (111-112 n.Chr.) kennen und die vielleicht der 1Petr voraussetzt,⁷ ist hier noch nicht ein zentrales Anliegen. Dafür gibt es unliebsame Erfahrungen, vielleicht sogar Misshandlungen für die Prediger, die Missionare. Aber die Zeit ist gegenüber 1Tim bereits fortgeschritten. In der Ordinationsparänese von 1Tim 6,12f, war von den Unannehmlichkeiten noch nicht die Rede. Man kann annehmen, dass der 2Tim einige Zeit nach dem 1Tim geschrieben wurde,⁸ als sich Schwierigkeiten für die Prediger des Evangeliums einstellten, sich der Unmut in der Umwelt gegen sie wendete.

Die Voraussetzung dieses Appells zur Verkündigung wird am Anfang des Briefes betont herausgestellt. Es ist die Gabe des Geistes, der alle Furcht vertreibt (1,7) und zum Zeugnis ermächtigt. Inhaltlich wird danach das Evangelium als Rettung durch Gott beschrieben, die, von allem menschlichen Tun unabhängig, in Ewigkeit beschlossen, jetzt aber durch Christus offenbar wurde, der den Tod besiegt hat (1,9f). Der Autor verwendet hier eine festgeprägte, vielleicht liturgische Aussage, die einen eigenen, wohlüberlegten Stil hat.⁹ Das Wissen um die großen theologischen Themen des Paulus wird als bekannt vorausgesetzt.

1.2 Die Gefährdung.

Dieser Einsatz stößt auf der anderen Seite auf Schwierigkeiten innerhalb der Gemeinde. Es gibt darin Prediger, die von der dem Schüler übertragenen Lehre abweichen. Sie meinen: „Die Auferstehung ist schon geschehen.“ Es handelt sich wahrscheinlich um eine Auslegung der Botschaft des Paulus. Der Apostel hatte in Röm 6 gesagt, dass „wenn wir mit Christus gestorben sind, glauben, dass wir mit ihm auch leben werden“ (Röm 6,8). Der Kol hatte solche Gedanken aufgenommen und verkündet, dass die Glaubenden mit Christus auferweckt wurden, gemeint war,

⁷ Dafür setzt sich D.-A- KOCH, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013, 467-469 ein. Die Praxis, die Plinius beschreibt, dürfte allerdings schon früher geübt worden sein, sodass man den 1Petr auch etwas früher ansetzen kann.

⁸ Nimmt man mit U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2011, 391f an, dass die Pastoralbriefe um 100 n.Chr. entstanden sind, wird man den Titusbrief und den 1. Timotheusbrief eher vor 100 n.Chr. ansetzen, den 2. Timotheusbrief nach 100. Der 1. Petrusbrief wäre dann einige Jahre später geschrieben worden, als die Drangsale zu „Leiden“ geworden waren.

⁹ Vgl. J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD 9, Göttingen, 11975, 50.

dass dies Geschehen bei der Taufe erfolgte und geistlich war (Kol 2,12).¹⁰ Sie sind bereits neue Menschen geworden, mit Christus auferweckt (3,1).

Der Epheserbrief hat diesen Gedanken noch weiter geführt:

„Und, die wir in unsern Sünden tot war, hat Gott für Christus lebendig gemacht, ... er hat uns mitauferweckt und mit gesetzt in das Himmlische in Christus Jesus“
(Eph 2,5f).

Solche Aussagen dürften im Hintergrund stehen.¹¹ Aber das Schlagwort geht weiter. Es meint nicht, dass in der Taufe ein Auferweckt-Werden im Glauben erfolgte, sondern sagt aus, dass die Auferstehung geschehen ist, die Auferstehung der Toten am Ende also schon vorweggenommen wurde und nicht mehr zu erwarten ist.¹² Auch hierin könnte eine Formulierung des Eph im Hintergrund stehen. In Eph 5,14 wird der stilistisch ausgefeilte Ruf zitiert, der das Taufgeschehen reflektiert. Er lautet:

„Wache auf, der du schläfst
und stehe auf von den Toten,
und Christus wird dich erleuchten.“¹³

Hier haben wir das Bindeglied zwischen dem Auferwecktworden-Sein in der Taufe, wie es in Kol und in Eph ausgesagt ist, und der Aussage, die Auferstehung sei schon geschehen, nämlich die Auferstehung von den Toten. Der zitierte Weckruf enthält die Aufforderung: „Stehe von den Toten auf“ (ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν). Dort ist der Ruf zu einem neuen Leben in geistlich-sittlichen Sinn gemeint. Die „Lehrer“ in der Gemeinde, Hymenäus und Philetus, übersehen die ethisch-sittliche

¹⁰ Vgl. dazu die sorgfältige Auslegung von P. MÜLLER, *Kolosserbrief*, KEK 9/2, Göttingen 2022, 231-233.

¹¹ M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen 1987, 264 meint: „es dürfte so gut wie ausgeschlossen sein, dass sich die Gegner auf Paulus beriefen und es bei dem Konflikt um eine Kontroverse innerhalb des paulinischen Christentums... ging.“ M. ENGELMANN, *Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe*, BZNW 192, Berlin / New York 2012, 564 hält es für möglich, dass sich die Gegner auf die zweideutigen Aussagen des Paulus in Röm 6,8 beriefen, aber nicht auf die Aussagen in Kol und Eph.

¹² K. ZAMFIR, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, NTOA 102, Göttingen 2013, 167 kennzeichnet die Frömmigkeit der Häretiker als “enthusiastic-pneumatic” mit einer “realised eschatology ... a view thought to be grounded in an overemphasised Pauline theology of baptisms.”

¹³ Zu diesem Text vgl. die umsichtige Auslegung von G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, KEK 8, Göttingen 2008, 409-412.

Bedeutung und übertragen sie auf das „Sein“.¹⁴ Sie postulieren also, dass die endzeitliche Totenerstehung bereits geschehen sei, sodass es keine endzeitliche Auferstehung mehr geben wird. Wie sehr diese Auslegung in der Luft lag, zeigt das Johannesevangelium, in dem gesagt wird:

„Wer an mich glaubt, wird leben auch wenn er stirbt,
und wer da lebt und glaubt, stirbt nicht mehr“ (Joh 11,25).

Wie nahe oder wie weit Hymenäus und Philetus solchen Gedanken waren, wissen wir nicht. Aber der 2Tim zeigt, wie er die Sache sieht:

In 1,9f werden die Leser und Leserinnen auf diese Sache vorbereitet. Dort wird im Rahmen eines übernommenen Hymnus am Ende ausgesprochen:

„Christus hat den Tod die Macht genommen
und das Leben und die Unvergänglichkeit an das Licht gebracht
durch das Evangelium.“

Damit wird das Heilswerk Christi proklamiert. Es wird nicht von Christi Auferstehen gesprochen, sondern davon, dass er den Tod unwirksam gemacht, ihm die Macht genommen hat und zwar durch das Evangelium. Das Wort Auferstehung wird umgangen, wahrscheinlich im Hinblick auf das Schlagwort der „Ketzer“. Es wird zwar gesagt, dass der Tod seine Macht verloren hat, aber betont wird: durch das Evangelium. Auferweckung, Auferstehung sind verkündigte Realitäten. Die endzeitliche Auferstehung ist nicht geschehen, wiewohl Christus auferweckt wurde, was wörtlich nicht gesagt wird. Was geschehen ist, geschieht immer wieder durch das Evangelium: „Der Tod hat seine Macht verloren.“ Aber im Bewusstsein bleibt, wiewohl nicht ausgesprochen: Die Auferstehung der Toten folgt. Das gehört zum Inhalt des Evangeliums.

Deutlicher noch im Hinblick auf 2,18 ist die Aussage in einem bekenntnisartigen Lied (2,11-13), das der Autor kurz zuvor angeführt hat. Dass es sich um ein den Adressaten bekanntes Lied handelt, zeigt die Einleitung: „glaubwürdig ist das Wort“ (πιστός ὁ λόγος), eine Wendung, die in den Pastoralbriefen (1Tim 3,1; 2.Tim 2,11 und Tit 3,8) ein bekanntes Zitat einleitet¹⁵:

„Wenn wir mit-gestorben sind, werden wir mit-leben,
wenn wir ausharren, werden wir mit-herrschen,
wenn wir verleugnen, wird er uns auch verleugnen

¹⁴ Dass sie ihre These auf Röm 6,4; Eph 5,14; 2,6; Kol 2,12 aufbauen vermutete bereits B. WEISS, *Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*, KEK XI, Göttingen ⁵1902, 277.

¹⁵ Näheres dazu bei H. KLEIN, *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten*, FRLANT 265, Göttingen 2016, 337-342.

wenn wir untreu werden, bleibt er treu,
denn sich selbst verleugnen kann er nicht“ (2,11-13).¹⁶

Auch hier wird das Wort „Auferstehung“ umgangen. Wie in Röm 6,8 wird ausgesagt, dass wir mit Christus abgestorben sind und dann mit-leben werden. Das Abgestorben-Sein bezieht sich auf die Taufe. Das Bindewort εἰ zeigt, wie bei Paulus, die Voraussetzung an. Der folgende Satz schärft das Geschehen für die Gegenwart ein: „Wenn wir ausharren“, dabei bleiben. Das Durchhalten des Taufgeschehens wird betont. Das „Wenn“ zeigt an, dass eine Möglichkeit eröffnet wurde, die konsequent bedacht und eingehalten werden will. In diesem Falle folgt das Mit-herrschen, das in Aussicht gestellt wird. Der Schritt führt von der Taufe weg in den Alltag der Bewährung. Es geht um das Dabei-bleiben der Getauften in Situationen, die dieses nicht leicht machen. Die Aussage vom Mit-Herrschen übernimmt eine Anschauung, die sporadisch im NT noch begegnet. In Mt 19,28 und Lk 22,30 wird das Herrschen den Jüngern zugesagt, und in den Überwinder-Sprüchen der Apk, in 2,26f; 3,21, wird jedem Glaubenden das Mit-Herrschen zugesprochen, der Christus die Treue hält. Wahrscheinlich liegt ein prophetischer Zuspruch in der nachapostolischen Zeit vor: „Wer durchhält, wird mit-herrschen“. Als solcher wurde er von der Gemeinde angeeignet und als Vergewisserung formuliert: „Wenn wir durchhalten, werden wir mit-herrschen.“ Mit dem „Wenn“ zu Beginn war aber auch die Möglichkeit ausgesprochen, dass nicht jeder durchhält. Möglicherweise wird hier bereits eine Märtyrersprache erkennbar.¹⁷

Damit ist die Sicht von 2Tim deutlich ausgesprochen. Er kann die Aussage: „Die Auferstehung ist schon geschehen“ stehen lassen und die Lehrer mit ihrem Schlagwort einfach mit der Feststellung abfertigen, dass diese Lehrer einige Glaubende verwirren (V.19). Mit dem anschließenden Hinweis auf den festen Grund, der als Inschrift den Satz trägt: „Es kennt der Herr die Seinen“ kann er die Auseinandersetzung abschließen. Er braucht keinen Streit, der sowieso nicht weiter hilft, wie er danach betont (2,23-25).¹⁸ Die Dinge sind seiner Meinung nach klar.

¹⁶ Dass ein Zitat übernommen wurde, wird auch daran deutlich, dass die Aussagen in V.13 über das hinausgehen, was vom Kontext her erwartet wird, vgl. H. MERKEL, *Die Pastoralbriefe*, NTD 9/1, Göttingen 1991, 65.

¹⁷ V. HASLER, *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)*, ZBK, 12, Zürich 1978, 65.

¹⁸ Vgl. G. HAUF, „Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen“, in: K.-W. TRÖGER, *Gnosis und Neues Testament, Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, 325-339, dort 337: „keine kritische Widerlegung“.

1.3 Die Rückbindung an die alttestamentliche Tradition.

Schon zu Beginn des Briefes hatte der Autor betont, dass Paulus von seinen Vorfahren her Gott dient (1,3).¹⁹ Er hatte ebenso kurz danach den echten Glauben der Großmutter und der Mutter des Timotheus hervorgehoben (1,5). Er weiß sich und die Christenheit in Kontinuität zur Frömmigkeit innerhalb des Judentums.²⁰ In 3,15 kommt er darauf zurück und betont, dass Timotheus von Kindesbeinen an, also aus der Zeit seiner jüdischen Vergangenheit die Heiligen Schriften kennt. Selbstverständlich denkt der Autor konkret an Christen, die von Kind auf im Glauben erzogen wurden, aber er sieht darin keinen grundsätzlichen Unterschied zum Glauben in jüdischer Vergangenheit.²¹ Das wird begründet mit dem Hinweis in V.16, dass jede Schrift von Gott inspiriert und damit nützlich sei und zwar für die Lehre, in diesem Fall die Lehre von Christus und damit in Beziehung zur Prophetie, dann aber auch ethisch, zur Zurechtweisung und Aufrichtung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit. Das AT hat also die doppelte Funktion, auf Christus hinzuweisen und das Leben der Glaubenden konkret moralisch zu bestimmen. Sie hilft zu einem Leben in Gerechtigkeit, zu jedem guten Werk, gemeint ist das christliche Verhalten. Der 2Tim setzt keine Auseinandersetzung mit dem Judentum voraus. Das Christentum hat das Erbe des Judentums übernommen.²² Vom AT führt der Weg direkt ins Christentum, es kommt bloß die Botschaft von Christus hinzu.²³

¹⁹ Vgl. dazu L. OBERLINER, *Die Pastoralbriefe II. Kommentar zum 2. Timotheusbrief*, HThK VI/2, Freiburg Basel Wien, 1995, 17: Paulus wird als untadeliger... Verehrer präsentiert, ohne Interesse am streng historischen Sinn.“

²⁰ N. BROX, *Die Pastoralbriefe*, RNT VII/2, Regensburg 1971, 227 stellt fest, dass „eine nahtlose Kontinuität zwischen Judentum und Kirche impliziert“ ist. Vgl. auch E. SCHLARB, *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe*, MThSt 28, Marburg 1980, 255: „Die Pastoralbriefe (sehen) das Glaubensgut auch im Sinne eines Traditionsgutes ... (das) sich an der Abfolge häusliche-familiärer Gebräuche und Glaubenserfahrungen eher orientiert als an einer eigentlich fremden radikalen Umkehr-Theologie.“

²¹ V. HASLER, *Briefe* (s. Anm. 17), 56 meint, dass 2Tim „nicht eine bruchlose Weiterentwicklung jüdischer Frömmigkeit“ angedacht sei. Gewiss nicht, aber auch nicht ein so großer Bruch, wie ihn Phil 3,6 beschreibt, so sehr 2Tim diesen Text auch gekannt haben wird. „Die Kontinuität der Vormütter des Timotheus (ist) ein 'literarisches Mittel', das der Tatsache Rechnung trägt, dass sich das Christentum in der 3. Generation befindet. Aber das ist es nicht nur. 2Tim hat die Konversion nicht in derselben Weise erlebt gesehen, wie sie die ersten Christen erlebten.“

²² Nach M. DIBELIUS, *Die Pastoralbriefe*, HNT 13, Tübingen ²1931, 183 will der Autor „ausdrücken, dass das Christentum die legitime Fortsetzung des Judentums ist“.

²³ Viel vorsichtiger P. TRUMMER, „Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen“, in: K. KERTELGE (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, (QD 89) Freiburg Basel Wien 1981, 122-145, 138, der betont, dass sich die Pastoralbriefe an den Paulusbriefen orientieren, und dieses Konzept nur den Nutzen des AT *in nuce* einschließt.

2. Das Erbe, die Hinterlassenschaft (παραθήκη)

Nur in den Pastoralbriefen wird das Wort παραθήκη (Hinterlassenschaft) verwendet und das an drei Stellen, in 1Tim 6,20; 2Tim 2,12.14. Er ist ein sehr wichtiges Wort für die Past. Damit wird in besonderer Weise die Kontinuität der Botschaft betont. Das Wort παραθήκη, ursprünglich „Zugabe“, meint das *depositum*, das Hinterlassene und dann das Vermächtnis. Im Unterschied zur Überlieferung „παράδωσις“ ist es nicht eine Tradition, die übergeben und gelehrt wird, sondern etwas, was hinterlassen wird. Der παράδωσις (Überlieferung) ist wohl das liturgische Stück in 1,9f entnommen. Die παραθήκη ist die Hinterlassenschaft, das Vermächtnis des Paulus, das dem Adressaten als Modell für seine Verkündigung dienen soll. Nach einigen Forschern wird diese Hinterlassenschaft (παραθήκη) mit dem Inhalt der Pastoralbriefe identifiziert²⁴. Wahrscheinlicher ist, dass damit bereits eine Sammlung paulinischer Schriften gemeint ist.²⁵ Dafür spricht die Beobachtung, dass 2Tim eine Reihe von Anklängen an die paulinischen Briefe bringt, die durch die Anklänge in den beiden anderen Briefen ergänzt werden können. Wir gehen die einzelnen Stellen durch:

2.1 Mit großer Sicherheit kann gesagt werden, dass 2Tim den Römerbrief verwendet hat.²⁶

2.1.1. In 2Tim 2,8 nimmt er die Aussage aus Röm 1,3-4 auf, verändert sie aber.

Röm 1,3f	2Tim 2,8
Geboren aus dem Samen Davids	der auferweckt wurde aus den Toten
nach der Schrift	
eingesetzt zum Gottessohn in Kraft	aus dem Samen Davids
bei der Auferstehung aus den Toten	

²⁴ M. WOLTER, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 11), 241.

²⁵ J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1988, 373. Ob die beiden Thessalonicherbriefe dazu gehörten? Die erste Anspielung an 1Thess 5,8 findet sich möglicherweise bei Ign ad Pol VI,2, die an 2Thess 1,4 vielleicht in PolPhil XI 3 und die an 2Thess 3,15 in PolPhil 11,4, vgl. dazu T. NICKLAS, *Der Zweite Thessalonicherbrief*, KEK 10/2, Göttingen 2019, 59.

²⁶ Vgl. dazu die sehr ausführliche Besprechung durch M. THEOBALD, „Israel- und Jerusalem-Vergessenheit im Corpus Pastorale? Zur Rezeption des Römerbriefs im Titus- sowie im 1. und 2. Timotheusbrief“, in: T. NICKLAS/ A. MERKT/ J. VERHEYDEN (eds.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Göttingen 2013, 317-412, 358-369.

Die Reihenfolge der Aussagen in 2Tim 2,8 ist gegenüber Röm 1,3f umgestellt. Es wird mit der Auferweckung Jesu begonnen, die Davidsohnschaft wird nachgestellt. Der Titel „Gottessohn“ aus Röm 1,2-4 wird in 2Tim nicht gebraucht, er fehlt auch sonst in den Pastoralbriefen. Er spricht von der Auferweckung Jesu, ohne die Bedeutung derselben, nämlich die Einsetzung in die Sohnschaft in Kraft mit zu übernehmen. Und er spricht von der Auferweckung Jesu nicht vom Geist aus der Auferstehung der Toten. Er umgeht, wie bereits gesagt, den Terminus „Auferstehung“ im Hinblick auf 2,18. Aber er setzt das Verbum „auferwecken“ in das Perfekt und sichert damit die bleibende Wirkung dieser Tat Gottes ab. Aus Röm 1,3 wird nur die Aussage bewahrt, dass Christus aus dem Samen Davids stammt. Als Davidsohn ist er der erwartete Messias. Das müsste eigentlich nicht gesagt werden, denn der Titel Jesus Christus am Anfang dieser Aussage impliziert die Messianität. Hingegen ist für 2Tim die Erwähnung des David wichtig, weil damit die alttestamentlichen Wurzeln Jesu zum Ausdruck gebracht werden. Darüber ist noch nachzudenken.

2.1.2 Nicht in derselben Weise eindeutig, aber klar erkennbar übernimmt 2Tim die Aussage aus Röm 1,16, wonach sich der Apostel Paulus des Evangeliums nicht schämt, weil es eine Kraft Gottes ist. In 2Tim 1,8, wird gesagt.

„Schäme dich nicht des Zeugnisses unsers Herrn Jesus Christus,
auch nicht meiner, seines Gebundenen,
sondern ertrage die Drangsal für das Evangelium nach der Kraft Gottes.“

Gemeinsam sind die Worte: „sich schämen“ und „Kraft Gottes“. Auch das Wort Evangelium kommt in der Aussage vor, steht aber an anderer Stelle. An der Röm 1,16 vergleichbaren Stelle steht: „Zeugnis unseres Herrn“. Das entspricht dem Wort „Evangelium“ bei Paulus, denn es geht in beiden Fällen um die Glauben wirkende Verkündigung. Das Wort Evangelium aber wird in 2Tim für die bereits schriftlich festgelegte Botschaft des Paulus gebraucht. Darum: „leide mit für das Evangelium“. Das soll „nach der Kraft Gottes“ geschehen, das Evangelium oder das Zeugnis ist nicht selbst Kraft. Man merkt deutlich die Adaptierung der Aussagen von Röm 1,16 in einer veränderten Zeit. Das Schämen für die Botschaft wird noch 1,12 und 1,16 angesprochen.

2.1.3 Dass die Aussage von Röm 6,8 in 2Tim 2,11 nachwirkt, wurde bereits festgehalten. Die beiden Verse lauten:

Röm 6,8: „Wenn wir mit Christus gestorben sind,
glauben wir, dass wir mit ihm auch leben werden.“
2Tim 2,11: „Wenn wir mit-gestorben sind,
werden wir mit-leben.“

Der eschatologische Vorbehalt, ausgesprochen in den Worten: „glauben wir“ fehlt in 2Tim. Es wird die Gewissheit ausgesprochen, dass dem Mit-Sterben, das

Mit-Leben folgt. Aber das „Wenn“ zeigt dann doch an, dass es sich bloß um eine Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit handelt. M.a.W. der Spruch drückt die Gewissheit aus, nicht die Sicherheit.

2.1.4 Die Aussage über den Geist in Röm 8,15 hat auf die Fassung von 2Tim 1,7 eingewirkt. In Röm 8,15 wird gesagt:

„Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen,
dass ihr euch abermals fürchten müsset,
sondern ihr habt einen Geist der Kindschaft empfangen.“

Und 2Tim 1,7 spricht dazu die Variation aus:

„Denn Gott hat uns nicht den Geist der Feigheit (δειλία hapax) gegeben,
sondern der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit.“

2.1.5 In 2Tim 2,11 wird der paulinische Gedanke von der Untreue der Menschen und der Treue Gottes aus Röm 3,3 aufgenommen. In Röm 3,3 fragt Paulus:

„Hat ihre Untreue die Treue Gottes aufgehoben?“

Und 2Tim 2,11 wird gesagt:

„Wenn wir untreu werden, bleibt er doch treu.“

Die Aussage über die Treue Gottes bei der Untreue der Menschen begegnet nur an diesen beiden Stellen im NT. Die Wahrscheinlichkeit, dass 2Tim, vermutlich sogar die liturgische Tradition vor ihm den Gedanken des Römerbriefes übernimmt, ist sehr groß.

2.1.6 In 2Tim 1,14: wird ausgesagt, dass Timotheus durch den Geist, „der in uns wohnt“ die Überlieferung bewahren soll. Vom „Einwohnen des Geistes“ spricht Paulus in Röm 8,11 und nur an diesen beiden Stellen im NT ist davon die Rede.

2.1.7 Das Wort πρόθεσις (Vorsatz), das zweimal in 2Tim (1,9 und 3,10) vorkommt, begegnet im Römerbrief in 8,28 und 9,11, dazu in Eph 1,11 und 3,11 nicht in 1Tim und Tit.

2.1.8 Die Aussage „nicht aus Werken“ in 2Tim 1,9, die auch Tit 3,5 in vorgeprägten Texten gebraucht wird, könnte an Röm 3,27 erinnern, doch ist damit eher die Aussage aus Eph 2,9 aufgenommen, da die Wendung an beiden Stellen im Zusammenhang des Wortes „retten“ steht, während sie in den echten Paulusbriefen mit dem Verbum „rechtfertigt werden“ verbunden wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der 2 Tim zeigt an mehreren Stellen, dass er sich Gedanken und Ausdrücke des Paulus aus dem Römerbrief angeeignet und in seine Gedankenwelt eingebaut hat.

2.2 Bei den anderen paulinischen Briefen sind die Anklänge an deren Ausdrucksweise nicht so deutlich.

2.2.1 Das Motiv des Kampfes (ἄγων) mit dem Ziel der Erlangung des Ehrenkranzes (στέφανος) in 1Kor 9,25 ist in 2Tim 4,7f aufgenommen. Die Rede von der „Treue Gottes“ in 2Tim 2,13 hat Paulus noch in 1Kor 10,13 verwendet.

2.2.2 Im Verhältnis zum 2Kor ist nur die Wortkombination „Wort der Wahrheit“ (λόγος ἀληθείας) in 2Kor 6,7 festzuhalten, die dann nur noch Eph 1,13 und 2Tim 2,15, einem Echo vergleichbar begegnet. Dass der Autor der Pastoralbriefe den 2Kor kennt, ergibt sich aus der Tatsache, dass nur im 2Kor Titus eine Aufgabe beim Gemeindeaufbau zugemutet wird. Auf dieser Notiz konnte der Titusbrief aufbauen.²⁷

2.2.3 Zum Philipperbrief gibt es wiederum etwas mehr Parallelen, weil dieser Brief aus der Gefangenschaft geschrieben wurde. In 2Tim 2,9 wird, wie in Phil 1,7, von Fesseln, gesprochen. Wichtiger ist das Verbum σπένδομαι (ich werde geopfert), das im NT nur in 2Tim 4,6 und Phil 2,17 Verwendung findet.²⁸ Und wenn in 2Tim 1,3 von dem Dienst Gottes in reinem Gewissen gesprochen wird, dann ist dabei die Aussage in Phil 3,5 in Hintergrund, wonach Paulus makellos vor seiner Bekehrung gedient hat.

2.2.4 Eine Bekanntschaft mit dem Gal lässt sich aus 2Tim nicht belegen, eher aus 1Tim. 1Tim 1,13 nimmt den Vermerk aus Gal 1,22 auf, wonach Paulus Verfolger der Glaubenden war. In 1Tim 2,5 wird die Aussage, dass Christus sich selbst hingegeben hat, verwendet, die auch Gal 1,4 anzutreffen ist.

2.2.5 Für den 1Thess und den 2Thess gibt es keine Hinweise, dass 2Tim davon geprägt worden wäre. Das gilt auch für Phm. Die in der Grußliste in Phm 23f enthaltenen Namen kann 2Tim aus Kol 4,7-14 entnommen haben: Tychikus (Kol 4,7), Markus (4,12), Lukas und Demas (4,14). Aber er hat über die Angaben in Kol hinaus auch andere Kenntnisse. In 2Tim 4,9-12 hält er fest:

²⁷ Vgl. H. von LIPS, „Ohne den 2. Korintherbrief kein Titusbrief! Ein Stück inner-neutestamentlicher Wirkungsgeschichte“, in: D. SÄNGER, *Der zweite Korintherbrief, Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation*, FS D.-A. Koch, FRLANT 250, Göttingen 2012, 160-174.

²⁸ Nach F. PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Leipzig 1857 II/2, 1497 ist das Verb im Passiv der 1. Person überhaupt nur an diesen beiden Stellen zu finden. In Phil 2,17 steht es im Zusammenhang der Opfersprache, in 2Tim ist es davon losgelöst. Ein Grund mehr für die These, dass ohne die Kenntnis von Phil 1,27 die Verwendung dieses Wortes in 2Tim schwer erklärlich ist.

„Beeile dich, rasch zu mir zu kommen. Demas hat mich verlassen... Krispus nach Galatien, Titus nach Dalmatien. Lukas ist allein bei mir. Markus nimm mit dir... Tychikus habe ich nach Ephesus gesandt...“.

Diese Feststellung macht wahrscheinlich, dass 2Tim mündliche Tradition auch an anderer Stelle (1,5) gebraucht. Kol 1,24-29 dürfte in 1Tim 4,6-10 aufgenommen sein.²⁹

2.2.6 Dass der 2Tim den Epheserbrief kennt, ist soweit ich sehe, bisher nicht ausgesprochen worden. Das ist verständlich, weil die Parallelen nicht in die Augen springen. Anklänge an dies Schreiben sind uns aber bereits begegnet. Eph 2,6 und 5,14 sind im Zusammenhang der These, wonach die Auferstehung schon geschehen ist, angeführt worden. 2Tim interpretiert offensichtlich die Theologie des Eph mit Blick auf die Häretiker. Auch wurde gezeigt, dass der Begriff *πρόθεσις* in Eph 1,1: 3,11 auf die Sprache des 2Tim eingewirkt haben kann. Ebenso war aufgefallen, dass der Zusammenhang von „nicht aus Werken“ und „retten“ aus Eph 2,9 in 2Tim 1,9 begegnet und in dieser Weise nur an diesen beiden Stellen. Endlich war herausgestellt worden, dass die Wendung „Wort der Wahrheit“ auch 2Tim 2,15 neben 2Kor 6,7 nur noch in Eph 1,13 gebraucht wird. Darüber hinaus wird man vermuten, dass die bereits hervorgehobene Kontinuität zwischen dem Leben im Judentum und dem Leben im Glauben, die in 2Tim 1,3 und 3,15, vorausgesetzt wird, auf der Basis von Eph 2,14-16 zu sehen ist, wonach Christus die Trennwand zwischen Juden und Heiden niedergerissen hat.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der Vermerk in 2Tim 4,12, wonach Tychikus nach Ephesus gesandt wurde. Vom Kontext her ist daran gedacht, dass Tychikus Timotheus in Ephesus ablösen soll, denn nach 1Tim 1,3 hatte Paulus Timotheus angewiesen, in Ephesus zu bleiben. Von hier aus erscheint die Aussage in 4,12 merkwürdig.³⁰ Aber vielleicht soll einfach die Anwesenheit des Timotheus dort hervorgehoben werden.³¹ Nach Kol 4,7 und Eph 6,21 soll Tychikus die persönliche Botschaft des Paulus der angeschriebenen Gemeinde überbringen und mitteilen, wie es um Paulus steht. Der Text in Kol und Eph ist nahezu identisch. Der Unterschied besteht darin, dass in der Adresse des Eph am Anfang die Gemeinde textkritisch betrachtet, nicht sicher genannt ist. Sie fehlt in vielen wichtigen Handschriften. Wegen der großen Ähnlichkeit der genannten Angaben kann man schließen, dass dieses Schreiben ursprünglich an das Gebiet um Kolossä, das

²⁹ J. ROLOFF, *1Timotheusbrief* (s. Anm. 25), 40. 238.

³⁰ Nach N. BROX, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 20), 271: „nicht harmonisiert“.

³¹ So T. GLASER, *Paulus als Briefroman erzählt. Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen*, NTOA 76, Göttingen 2009, 300.

Lykostal, gerichtet war.³² Wahrscheinlich ist es als Rundbrief an mehrere Gemeinden gedacht, denn es enthält keinerlei konkrete Anweisungen zum Leben der Gemeinde. Hat der Vermerk in 2Tim 4,12 dazu geführt, dass der Epheserbrief, dessen Adresse textkritisch unsicher ist, nach Ephesus angesetzt wurde?³³ Oder kennt der Autor von 2Tim bereits ein Exemplar dieses Briefes in Ephesus, in dem vermerkt war, dass Tychikus in die Gemeinde gesandt wird, um den Brief zu überbringen und über das Befinden des Paulus zu berichten? Das Letztere scheint mir das Wahrscheinlichere. Denn wie kommt der Autor von 4,12 auf die Idee, dass Tychikus nach Ephesus gesandt wurde? Soll man annehmen, dass dem 2Tim irgendwelche ungenauen Nachrichten zur Verfügung standen? Diese Frage lässt sich nicht klären. Wohl aber lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, dass der Eph dem Autor von 2Tim bekannt war, möglicherweise sogar als Epheserbrief. Das lässt sich von den beiden übrigen Pastoralbriefen nicht aufzeigen, der Epheserbrief scheint diesen beiden nicht bekannt gewesen zu sein. Sie setzen auch die Gefangenschaft des Paulus nicht voraus. Von daher darf man vermuten, dass der Epheserbrief nach der Abfassung des Tit und des 1Tim bekannt wurde.

2.2.7 Zusammenfassend lässt sich somit mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sagen, dass 2Tim einen größeren Teil der paulinischen Briefe, aber ebenso von Deuteropaulinen gekannt hat. Der Römerbrief hat besonders auf seine Vorstellungswelt gewirkt, danach der Epheserbrief und der Philipperbrief, weniger die Korintherbriefe und der Kolosserbrief. Das deutet darauf hin, dass diese Briefe bereits gesammelt waren. Man kann davon ausgehen, dass der 2Tim bewusst als letzter Paulusbrief für die Sammlung des *Corpus Paulinum* geschrieben wurde. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass das Erscheinen des Epheserbriefes den Häretikern die Sprache für ihre theologische Position gegeben hat, die sie zur These, die Auferstehung sei schon geschehen, inspirierte und sie sich damit als in der Tradition des Paulus erklären konnten.

2.2.8 Wendet man die oben gebrauchte Methode an, lässt sich darauf hinweisen, dass der 2Tim vielleicht auch das Lukasevangelium gekannt hat. Bei der Aussage in 2Tim 2,11: „Wenn wir ihn verleugnen, wird er uns auch verleugnen“ hat man zwar vermutet, dass dort nicht Lk 12,9, sondern das dahinterliegende Q-Wort aus mündlicher Tradition verwendet wurde, das den gleichen Wortlaut gehabt haben kann: „Wer mich verleugnet vor den Menschen, wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes“. Über den genauen Wortlaut in Q lässt sich kaum Gewissheit erlangen.³⁴ Für die Annahme aber, dass das Lukasevangelium und nicht Q bei der Formulierung von 2Tim 2,13 Pate gestanden hat, spricht die Tatsache, dass 1Tim 1,15 auf der Aussage von Lk 19,10 aufbaut. Dort wird nämlich gesagt, dass

³² G. SELLIN, *Epheserbrief* (s. Anm. 13), 57.

³³ G. SELLIN, *Epheserbrief* (s. Anm. 13), 491.

³⁴ Zum Logion vgl. H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 428 mit Anm. 22.

„Christus Jesus in die Welt gekommen ist, die Sünder zu retten.“ Die Aussage, dass Jesus gekommen ist, die Sünder zu retten, lehnt sich an Lk 19,10, dem Abschluss der Zachäusgeschichte an. Dort sagt Jesus: „Der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten.“ Dass mit „das Verlorene“ die Sünder gemeint sind, ergibt sich von 15,1-10 her. Natürlich kann man annehmen, dass 1Tim auch ein frei umlaufendes Logion eingebracht hat. Dafür aber, dass in 1Tim das Lukasevangelium angespielt wird, spricht die in 1Tim 5,18 erhaltene Wiedergabe der Aussage: „Ein Arbeiter ist seines Lohnes wert“, das in dieser Form nur noch Lk 10,7 festgehalten ist³⁵. Somit erscheint es wahrscheinlich, dass der Verf. der Pastoralbriefe und damit auch der von 2Tim das Lukasevangelium kannte. Es kündigt sich eine Sammlung von Paulusbriefen zusammen mit dem Lukasevangelium an, wie sie dann Markion in seinem Kanon verarbeitet.

Von hier aus ergibt sich die Frage, ob 2Tim in seiner Aufzählung der Leiden des Paulus in Antiochia, Ikonium und Lystra (3,11) nicht auf Apg 13f zurückgegriffen hat. In solchem Zusammenhang lässt sich auch darauf hinweisen, dass 2Tim 4,6-8 eine gewisse Ähnlichkeit mit der Abschiedsrede des Paulus in Milet in Apg 20,17-31 hat. Beiden gemeinsam ist die Aussage vom „Lauf vollenden“ in Apg 20,24: τελειῶσαι τὸν δρόμον μου und 2Tim 4,7: τὸν δρόμον τετέλεκα.³⁶ Auch die unpaulinische Aussage von 2Tim 4,1, wonach „Jesus Christus die Lebenden und die Toten richten wird“ könnte in Anlehnung an Apg 10,42 formuliert worden sein, wo Jesus als „Richter der Lebenden und der Toten“ bezeichnet wird. Diese Aussage, die dann ins Glaubensbekenntnis übergang, kann freilich auch allgemein christlich sein. Die Frage, ob der Verf. der Pastoralbriefe die Apg kannte, lässt sich nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit beantworten.

3. Der Brief und sein Autor

Nach so langen Ausführungen zu den verschiedenen Details des Briefes, ist der Frage nachzugehen, was die Absicht dieses Briefes ist. Die Frage ist zu beantworten, was den Verfasser genötigt hat, nach zwei ähnlichen Briefen, dem 1Tim und dem Tit, erneut zur Feder zu greifen.

Als erste vorläufige Antwort ist auf die gewandelte Situation hinzuweisen. Die im *Corpus Paulinum* nur in diesem Brief vorkommenden beiden Verben

³⁵ Mt 10,10 liest „seiner Nahrung“, so auch 1Tim 5,18, vgl.) *. Die Frage nach der Tradition ist allerdings komplizierter, denn im Hintergrund steht auch 1Kor 9,8-14, vgl. J. ROLOFF, *1. Timotheusbrief* (s. Anm. 25), 305, der aber auch betont, dass Paulus nicht die Aussage in 1Kor 9,14, sondern das Jesuswort aus Lk 10,7 zitiert. Er rechnet allerdings mit einem Traditionsstrom. C. SPICQ, *Saint Paul: Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947, CL und 177 betont die Gleichheit im Wortlaut und führt die Aussage in 1Tim 5 auf Lukas, den Paulusbegleiter zurück.

³⁶ Näheres bei M. WOLTER, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 11), 224: nicht literarisch.

κακοπαθεῖν und συγκακοπαθεῖν zeigen an, dass die Botschaft des Evangeliums auf Schwierigkeiten gestoßen ist, also zwischen der Abfassung von Tit und 1Tim Zeit vergangen ist. Der Schüler und damit die Prediger des Evangeliums haben unliebsame Erlebnisse gehabt. Dass Glaubende mit Verfolgung rechnen müssen, hatte man im Laufe der Missionsgeschichte immer wieder vernommen, aber dass die Botschafter mit unliebsamen Situationen, Widerwärtigkeiten, konfrontiert werden, ist neu. Dass ist einer der Gründe, weswegen der Brief geschrieben und auf das Ende des Paulus hingewiesen hat. Woher diese unliebsamen Erlebnisse kommen, wird nicht gesagt, wahrscheinlich von der Umwelt.

Der nächste Grund ist die Predigt der Häretiker, die mit Namen genannt werden: Hymenäus und Philetus. Er sind wahrscheinlich Schulhäupter, auf die sich die Prediger berufen. Ihre Namen mögen historische Persönlichkeiten der Vergangenheit bezeichnen, sie stehen aber an dieser Stelle wahrscheinlich für Gegner der Gemeindeleitung. In 1Tim 1,20 werden Hymenäus und Alexander genannt, die „Paulus“ dem Satan übergeben hat, „damit er sie erziehe“, d.h. züchtige, „damit sie nicht mehr lästern.“ Sie sind also „Unzufriedene“, wir würden heute sagen „Oppositionelle“³⁷, die über Maßnahmen der Gemeindeleitung „lästern“, sie als nicht richtig ansehen.³⁸ Mit dem Bekannt-Werden des Epheserbriefes haben diese „Unzufriedenen“ die Sprache gefunden, in der sie sich von den Lehrern der Gemeindeleitung absetzen. Ihnen gegenüber musste sich der Autor absetzen.

Wichtig ist dem 2Tim weiterhin die Kontinuität zwischen der alttestamentlichen Frömmigkeit und dem christlichen Glaubensleben. Für den 2Tim gibt es keinen wirklichen Bruch im Leben des Paulus, ebenso nicht in dem des Timotheus, der schon von Kindesbeinen an mit der Schrift vertraut war (3,15), nicht im Leben der Mutter und der Großmutter des Paulusschülers (1,5). Die Versöhnung zwischen Juden- und Heidenchristen ist geschehen, das Judentum spielt offensichtlich im Gesichtsfeld des 2Tim keine wirkliche Rolle mehr, zumindest keine bedrohliche. Dass Paulus in Antiochia, Ikonium, und Lystra durch *Juden* leiden musste, wird nicht gesagt. Das AT wird integriert. Aber es wird kaum zitiert. Mit der Nennung der ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres in 3,8 wird auf eine im Umlauf befindliche Erzählung aus der Mosezeit zurückgegriffen, aber nicht direkt auf die Schrift. Ein Zitat aus dem AT findet sich nur in 1Tim 5,18 im Wort über den dreschenden Ochsen aus Dt 25,4, das der Autor offensichtlich nachgeschlagen hat, denn es weicht von der vergleichbaren Stelle 1Kor 9,9 ab und entspricht genau Dt 25,4. In 2,19 wird nur an Joel 3,5 und Jes 52,11 angeklungen, es wird nicht auf das

³⁷ H. MERKEL, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 12), 68 vermutet gnostische Häresie. Sie ist allenfalls frühgnostisch.

³⁸ Man muss nicht gleich an Lästerung Gottes denken, wie G. HOLTZ, *Die Pastoralbriefe*, ThHK 13, Berlin ³1980, 52, suggeriert. Näher dem Text schon A. SCHLATTER, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus*, Stuttgart 1926, 69: „Wird gelästert, so endet die Gemeinschaft.“

AT verwiesen. Wahrscheinlich wurde an dieser Stelle, die aussagt: „Der Herr kennt die Seinen, und es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt“, eine bekannte Aussage aus der Missionsarbeit übernommen. Dass man weiß, dass Paulus in den Schriften gelesen hat, wird durch den Wunsch an Timotheus deutlich, er solle neben dem „Mantel die Schriften und besonders Membranen dem Apostel mitbringen“, die er in Troas zurückgelassen hat (4,13).

Der 2Tim setzt voraus, dass kommende Generationen die Paulusbriefe ähnlich gründlich für sich lesen werden, auch weil Paulus als Märtyrer gestorben ist. Die dem Autor eigene Lesemethode ist: Er lässt sich von Paulus gedanklich und stilistisch inspirieren, und für die Praxis der Kirche anleiten. Er kommt nach dem geistlichen Höhenflug im Epheserbrief wieder auf die Erde. Die Ursache zu dieser Bindung an die alltägliche Realität ist durch die neue Situation gegeben: Widerwärtigkeiten, Drangsale von außen einerseits und die spiritualistische Verkündigung, wonach die Auferstehung schon geschehen sei andererseits.

Der Autor von 2Tim gehört dem erhöhten Mittelstand an. Er schreibt eine „gehobene Koine“³⁹. Und er verhält sich wie ein Mann aus der Elite, der sich an der Sittlichkeit des Mittelstandes seiner Umwelt orientiert. Die patriarchalische Struktur lässt ihn vergessen, dass die Mission mit der Annahme der Sünder*innen begann. Die Redeweise über die „Frauchen“, die allzeit lernen wollen, ist sehr herablassend (3,6f). Vermutlich wollen sie angenommen, integriert werden, was die inzwischen traditionelle Kirche nicht mehr vermag. Er setzt sich mit den Gegnern nicht auseinander, stellt sich nicht auf eine Ebene mit ihnen. Er weiß sich auf der richtigen Seite, der nun schon bewährten Überlieferung. Er kritisiert bei den Gegnern nur ihre Lebenshaltung und ihre Art zu missionieren (3,1-9), sieht in ihnen aber kaum wirklich gefährliche Gegner, auch wenn er sie mit der apokalyptischen Erwartung des nahen Weltendes zusammensieht (3,1).

Er zeichnet Paulus als einsam,⁴⁰ den die meisten Mitarbeiter verlassen haben (4,10-12). Das passt zum elitären Menschen.⁴¹ Die Evangelien hatten darauf hingewiesen, dass der Heilige Geist im Gerichtsverfahren den Angeklagten das rechte Wort in den Mund legt (Mk 13,11). Da ist Kraft und Zuversicht zu spüren. Der Vermerk, dass bei der ersten Vernehmung niemand anwesend war, die

³⁹ J. ROLOFF, *1.Timotheusbrieft* (s. Anm. 25), 44: „Kreis, der sich mit Sammlung der Paulusbrieft befasste“.

⁴⁰ Diese hebt auch G. LOHFINK, „Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbrieft“, in: K. KERTELGE (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, Freiburg Basel Wien 1981, QD 89. 70-121, 87 hervor und betont, dass sie ohne Parallele sei.

⁴¹ Menschen, die etwas Besonderes sind, haben selten nahestehende Freunde. Ob der Autor daran gedacht hat, dass die Menschen um Paulus auch zum Essen brauchen? Sie konnten doch nicht einfach warten.

Freunde ihn verlassen hätten (4,16), verrät hingegen Enttäuschung; die Aussage: „Es sei ihnen nicht angerechnet“ zeigt an, dass er diese für ihn schmerzliche Tatsache innerlich verarbeitet hat. Dass er sich aber nicht ganz mit dem Schicksal abgefunden hat, zeigt die Bemerkung über Alexander, den Schmied, der ihm viel Bösen angetan hat und für den er voraussieht, dass der Herr ihm nach den Werken vergelten wird (4,14). Der historische Paulus hat keine Vergeltung von Gott über den Tod hinaus erwartet.

Diese Aussagen zeigen, dass hier ein Paulusverehrer schreibt, der nicht gerne sieht, dass seinem Lehrer Unrecht getan wurde. Denn ein Mann, der in der Gewissheit lebt, den rechten Kampf gekämpft zu haben, wie 4,7f beschrieben wird, kann wie Jesus und Stephanus für die Feinde beten (Lk 23,34; Apg 7,60). Der Autor von 2Tim hat freilich ein anderes Interesse, es geht ihm um die Treue gegenüber dem Evangelium, dem paulinischen Erbe. Dafür hatte er auch auf das Traditionsstück hingewiesen, das ausspricht: „Wenn wir ihn verleugnen, wird es uns auch verleugnen“ (2,12).

Mit diesem Schreiben schließt der Autor bewusst die Sammlung der als von Paulus herkommend gehaltenen Briefe ab. Nach ihm wird kein Brief im Namen des Paulus geschrieben. Die vom Autor erwartete Bewahrung der Hinterlassenschaft wird in der wachsenden und sich stabilisierenden Kirche ernst genommen. Es bildet sich langsam der Kanon des Neuen Testaments heraus, der zur Norm der Lehre und des Verhaltens der Christen wird.

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

Bibliographie

- BROX, Norbert, *Die Pastoralbriefe*, RNT 7/2, Regensburg ⁴1969.
- DIBELIUS, Martin, *Die Pastoralbriefe*, HNT 13, Tübingen ²1931.
- ENGELMANN, Michaela, *Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe*, BZNW 192, Berlin/ New York 2012.
- GLASER, Timo, *Paulus als Briefroman erzählt. Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen*, NTOA 76, Göttingen 2009.
- HASLER, Victor, *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)*, ZBK, 12, Zürich 1978.
- HAUFE, Günter, „Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen“, in: K.-W. TRÖGER, *Gnosis und Neues Testament, Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, 325-339.
- HOLTZ, Gottfried, *Die Pastoralbriefe*, ThHK 13, Berlin ³1980.
- HOLTZMANN, Heinrich Julius, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt*, Leipzig 1880.
- JEREMIAS, Joachim, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD 9, Göttingen, ¹¹1975.
- KÄSEMANN, Ernst, „Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese“, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen ⁴1965, 101-108.
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, KEK I/3, Göttingen 2006.
- KLEIN, Hans, *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten*, FRLANT 265, Göttingen 2016.
- KOCH, Dietrich- Alex, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013.
- LIPS, Hermann von, „Ohne den 2. Korintherbrief kein Titusbrief! Ein Stück innerneutestamentlicher Wirkungsgeschichte“, in: D. SÄNGER, *Der zweite Korintherbrief, Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation*, FS D.-A. Koch, FRLANT 250, Göttingen 2012, 160-174.
- LOHFINK, Gerhard, „Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe“, in: K. KERTELGE (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, Freiburg Basel Wien 1981, QD 89, 70-121.
- MERKEL, Helmut, *Die Pastoralbriefe*, NTD 9/1, Göttingen 1991.
- MICHAELIS, Wilhelm, *κακοπαθέω*, ThWNT VI, 936f.
- MÜLLER, Peter, *Kolosserbrief*, KEK 9/2, Göttingen 2022.
- NICKLAS, Tobias, *Der Zweite Thessalonicherbrief*, KEK 10/2, Göttingen 2019.
- OBERLINNER, Lorenz, *Die Pastoralbriefe II. Kommentar zum Zweiten Timotheusbrief*, HThK XI/2, Freiburg Basel Wien 1995.
- PASSOW, Friedrich, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, II/2, Leipzig 1857.
- ROLOFF, Jürgen, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1988.
- SCHLARB, Egbert, *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe*, MThSt 28, Marburg 1980.

- SCHLATTER, Adolf, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus*, Stuttgart 1926.
- SCHNELLE, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁷2011.
- SELLIN, Gerhard, *Der Brief an die Epheser*, KEK 8, Göttingen 2008.
- SPICQ, Ceslas, *Saint Paul: Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947.
- THEOBALD, Michael, „Israel- und Jerusalem- Vergessenheit im Corpus Pastorale? Zur Rezeption des Römerbriefs im Titus- sowie im 1. und 2. Timotheusbrief“, in: T. NICKLAS/ A. MERKT/ J. VERHEYDEN (eds.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Göttingen 2013, 317-412.
- TRUMMER, Peter, „Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen“, in: K. KERTELGE (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, (QD 89) Freiburg Basel Wien 1981, 122-145.
- WEISS, Bernhard, *Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*, KEK XI, Göttingen ⁵1902.
- WOLTER, Michael, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen 1987.
- ZAMFIR, Korinna, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, NTOA 102, Göttingen 2013.

SAKRALE MAHLZEITEN IN DER ANTIKE UND DAS URCHRISTLICHE GEMEINDEMAHL¹

DIETRICH-ALEX KOCH

Abstract. In 1Cor 8–10 Paul deals extensively with the problem of eating food sacrificed to idols, and in 1Cor 11:17–34 he discusses abuses in the Lord's Supper in Corinth. In 1Cor 10:21 Paul contrasts the ‚table of the Lord‘ and the ‚table of the demons‘. Similarities and differences of these two forms of ritual table fellowship are discussed in this article starting with the archaeological evidence for ritual meals in antiquity.

Keywords: Pagan sacred meals, Eucharist, Corinth, Early Christianity.

Die Entstehungsgeschichte des frühchristlichen sakralen Gemeindemahls, das die Christenheit bis heute als Abendmahl bzw. Eucharistie begeht, ist ein zentrales Thema der neutestamentlichen Forschung, handelt es sich doch zusammen mit der Taufe um eines der beiden Basisrituale, die allen Konfessionen gemeinsam sind. Aus diesem Themenbereich soll hier ein bestimmter Aspekt behandelt werden, und zwar die Stellung des frühchristlichen Gemeindemahls im Rahmen der allgemeinen sakralen Mahlkultur der Antike. Es geht also zugleich um die umgreifende Fragestellung nach der Verklammerung des Urchristentums mit der antiken Welt. Diese Welt war ja für das Urchristentum nicht ein Gegenüber, keine *Um*-Welt, die das Christentum lediglich von außen umgab, sondern die antike Welt war für alle Angehörigen der frühen christlichen Gemeinden die Welt, in der sie sozialisiert waren und in der sie lebten, also *ihre* Welt – eine andere gab es ja nicht. Zu dieser Welt gehörte auch eine ausdifferenzierte religiöse Mahlkultur.

I

Die religiöse Prägung einer Mahlzeit konnte ganz unterschiedlich ausfallen. Das karge Frühstück, meist ein Stück Brot mit etwas Wasser, hatte sicher keine religiösen Elemente. Auch der Mittagsimbiss war nicht besonders üppig, und wurde – jedenfalls im städtischen Bereich – oft unterwegs an einer Garküche eingenommen.

¹ Vortrag gehalten beim *dies academicus* des Protestantisch-Theologischen Instituts Hermannstadt am 3.7.2021, nachträglich Hans Klein gewidmet zu seinem 80. Geburtstag am 9. November 2020. Der Vortrag ist für die Veröffentlichung leicht überarbeitet und um Literaturverweise ergänzt.

In einer solchen Garküche, wie sie z.B. in Herculaneum ausgegraben worden ist (Abbildung 1), gab es warme Fischsuppe oder einen Linsen- oder Gemüseeintopf. Das wurde im Vorübergehen verzehrt, und mit religiösen Elementen ist hier nicht zu rechnen. Bei aufwendigeren Mahlzeiten war das dagegen anders. Man kann diese Mahlzeiten in drei Gruppen unterteilen: einerseits private Gastmähler, sodann öffentliche Kultmähler und schließlich, zwischen diesen beiden angesiedelt, halböffentliche religiöse Vereinsmähler.



Abbildung 1: Garküche in Herculaneum; 1.Jh. n.Chr. (Foto: D.-A. Koch).

II

Die Anlässe für *private Gastmähler* konnten vielfältig sein, in erster Linie natürlich Familienereignisse, wie Geburt, Hochzeit und Tod, doch gab es auch andere Anlässe, beruflicher oder geselliger Art. Ein solches Festmahl hatte einen klaren religiösen Bezug: Zum Mahl gehörte eine Trankspende (griechisch: *spondé*, lateinisch: *libatio*). Eine schöne Veranschaulichung bietet eine Trinkschale aus Delphi (Abbildung 2).



Abbildung 2: Trinkschale; Apollon bringt eine Trankspende dar; Delphi, 480/470 v.Chr.; Archäologisches Museum (Foto: D.-A. Koch).

Auf dieser Trinkschale ist eine Trankspende dargestellt, und zwar ist es hier der Gott Apollon selbst,² der eine solche *spondé* vollzieht.³ Dabei wurde aus einer Trinkschale ein Teil des Getränkes auf den Fußboden ausgegossen. Die ursprünglichen Adressaten dieser Trankspende waren vermutlich die Götter der Unterwelt, die so an dem Mahl, das oben auf der Erde gefeiert wurde, Anteil bekamen. In unserem Falle vollzieht auch der Gott Apollon diese religiöse Sitte. Die Trankspende, die bei einem Festmahl mehrfach erfolgen konnte, wurde Zeus dargebracht, sodann den olympischen Göttern und auch dem *Agathós Dáimon*, dem ‚Guten (Schutz-)Geist‘ des Hauses. Dieser wurde oft in einer Votivecke im Haus bildlich dargestellt und dort verehrt.

Die Bedeutung des *Agathos Daimon* ist in dem gut erhaltenen sog. Hanghaus 2 in Ephesos (1./2.Jh. n.Chr.)⁴ klar zu erkennen (vgl. Abbildung 3).



Abbildung 3: Ephesos, Hanghaus 2, Wohneinheit 2; Erdgeschoss, Treppe mit Votivnische; 1./2.Jh. n.Chr. (Foto: D.-A. Koch).

- ² Apollon ist in der für ihn typischen Kleidung dargestellt; er sitzt auf einem Sitzhocker mit löwenförmigen Füßen; in der linken Hand hält er die Kithara; links oben der Rabe, der dem Gott heilig ist; die Schale wird datiert auf 480/470 v.Chr.; vgl. M. MAASS, *Das antike Delphi. Orakel, Schätze und Monumente*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993, Tafel 1 (bei Seite 54).
- ³ Zur Trankspende vgl. P. HABERMEHL, „Trankopfer“, in *Der Neue Pauly* 12/1, 2002, 751–753; zur Trankspende beim Gastmahl außerdem P. SCHMITT-PANTEL, „Gastmahl“, in *Der Neue Pauly* 4, 1998, 797–803, dort 802.
- ⁴ Zur Geschichte des Hanghauses 2 vgl. S. LADSTÄTTER, *Das Hanghaus 2 in Ephesos. Ein archäologischer Führer*, Zero Produksiyon, Istanbul, 2012, zum Alter von Wohneinheit 2: a.a.O., 63.

Am Beginn der Treppe, die vom Erdgeschoss zum (nicht mehr erhaltenen) Obergeschoss führt, ist in die Hauswand eine Nische für den Schutzgeist des Hauses eingefügt. Dabei handelt es sich um eine ausgesprochen wichtige Stelle des Hauses, denn im Obergeschoss lagen die privaten Räume der Familie, die besonders schutzbedürftig waren, während der untere Bereich auch für fremden Besuch offen stand. Genau am Übergang befindet sich die Votivnische für den Schutzgeist.

Das Relief (Abbildung 4) zeigt den Schutzgeist in Gestalt einer Schlange und davor einen Altar, der die religiös-kultische Funktion der Nische verdeutlicht.⁵ Dieser Schutzgeist konnte aber nicht nur durch die Trankspende, sondern auch auf andere Weise in ein Festmahl einbezogen werden: Man konnte ihm auch vom Festmahl bestimmte Teile der Speisen in der Nische niederlegen, zumal das Relief ja nicht zufällig auch die Darstellung eines Altars enthielt. Auf diese Weise konnte man den Schutzgeist symbolisch am Mahl des Hauses teilhaben lassen. Dann gab es eine Art Mahlgemeinschaft der Mahlteilnehmer im Speiseraum des Hauses mit dem Schutzdämon.

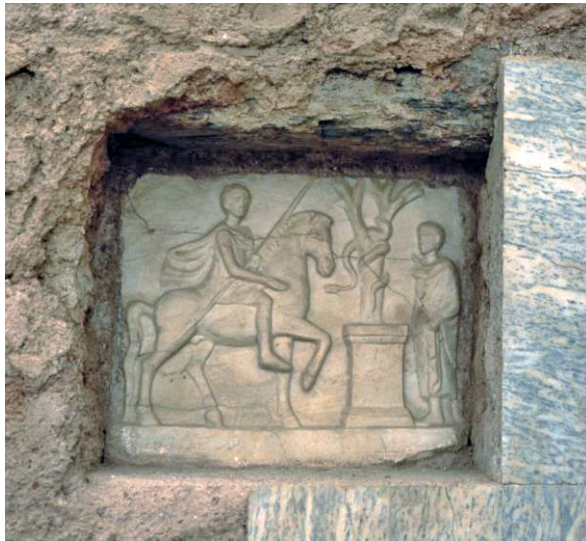


Abbildung 4: Ephesos, Hanghaus 2, Wohneinheit 2; Votivnische (Foto: D.-A. Koch).

⁵ Die Darstellung des *Agathos Daimon* als Schlange ist im hellenistischen Bereich seit Alexander d.Gr. geläufig, vgl. F. GRAF, „*Agathos Daimon*“, in *Der Neue Pauly* 1, 1996, 242f. Die rechte Person kann als Verkörperung des Hausherrn bzw. der gegenwärtigen Bewohner des Hauses gelten, der Reiter soll u.U. einen Ahnen des Hauses darstellen, der somit auf die vornehme Herkunft der Familie hinweist.

Das Festmahl selbst wurde in einem Raum eingenommen, an dessen Wänden umlaufend Liegesofas aufgebaut, waren;⁶ je nach Bedarf und Größe des Raums bestand in kleineren Räumen Platz für die Bewirtung von 8 bis 12 Personen. In größeren Häusern, in denen auch größere Einladungen möglich waren, wurden dann mehrere Räume gleichzeitig benutzt; es gab aber auch Speiseräume, die über 150 m² umfassten.⁷

III

Bei den öffentlichen *Kultmählern* war die Mahlgemeinschaft mit der Gottheit natürlich erst recht gegeben. Zentrales Element des Kultes war keineswegs der Tempel, der natürlich auch wichtig war, aber zwingend notwendig war in jedem Falle das Opfer, das die Verbindung zur Gottheit herstellte.⁸ Bei größeren Opfern, insbesondere bei Tieropfern, gehörte zum Opfer selbst auch das Opfermahl, d.h. ein Teil des Opfertiers, vor allem Knochen und Fett, wurde als Gabe an die Gottheit auf dem Altar verbrannt, der Rest des Opfertieres wurde von den Kultteilnehmern gemeinsam verzehrt. Sofern Platz vorhanden war, erfolgte das direkt vor dem Tempel, in anderen Fällen musste man einen entfernteren Bereich aufsuchen. Dies war z.B. in Athen der Fall. Für das große Athenafest, die Panathenäen, war der Platz auf der Akropolis zu klein, und das Festmahl wurde im freien Bereich an den Stadttoren begangen.⁹ Dies war dann faktisch ein großes Picknick unter Beteiligung der gesamten Stadtbevölkerung. Solch ein Opferfest war von hoher religiöser Bedeutung im Leben eines antiken Menschen und hatte zugleich eine herausragende soziale Funktion, vereinigte es doch eine ganze Stadt in einem gemeinsamen religiösen Ritual.¹⁰

⁶ Den Eindruck eines kleineren Speiseraums (allerdings mit fest eingebauten Liegebänken) vermittelt das Asklepieion von Korinth; s.u. Abbildungen 8 und 9. In Privathäusern waren die Liegesofas meist bewegliche Holzkonstruktionen, die nur bei Bedarf aufgestellt wurden.

⁷ Der sog. Marmorsaal von Wohneinheit 6 im Hanghaus 2 von Ephesos umfasst 178m², vgl. LADSTÄTTER, 241f.

⁸ Das ist bewusst allgemein formuliert. Für den Aristoteles-Schüler und Philosophen Theophrast (370–286 v.Chr.) erfolgt das Opfer aus drei Gründen: um der Ehre (*timé*) der Gottheit willen, um ihr Dank (*cháris*) zu sagen und um Abhilfe für den eigenen Mangel (*chreía*) zu erbitten; vgl. dazu R.J. DALY, in: DALY / TH. NESSELRATH, „Opfer“, in RAC 26, 2015, 143–206, dort 151.

⁹ Im Hof des sog. Dipylon wurden Pfostenlöcher für Zelte gefunden, im Bereich vor der Stadtmauer förderten die Ausgrabungen im Stadtgraben „Unmengen von Rinderknochen“ zutage, so U. KNIGGE, *Der Kerameikos von Athen. Führung durch Ausgrabungen und Geschichte*, Krene Verlag, Athen, 1988, 78, vgl. auch a.a.O., 68f, zu dem Befund im Hof des Dipylon.

¹⁰ Darüber hinaus dienten die zentralen Feste auch dazu, die Außenbeziehungen einer Stadt zu festigen; so wurden in Athen zu den Panathenäenfesten auch Vertreter anderer Städte eingeladen.

Die hohe Bedeutung des gemeinsamen Kultmahls kann man dort erkennen, wo sogar für die gesamte Teilnehmerschaft eigene Gebäude zur Durchführung der Opfermähler errichtet worden. Ein beeindruckendes Beispiel befindet sich auf Zypern, in Kourion an der Südküste der Insel. Einige Kilometer außerhalb der Stadt gab es dort eine Art Wallfahrtsheiligtum, einen Kultkomplex für Apollon Hylates.¹¹ Zu dem Heiligtum gehörten neben dem Tempelgebäude auch fünf nebeneinander liegende Gebäude, alle mit dem gleichen Π -förmigen Grundriss. Der Innenraum dieser Gebäude (Abbildung 5) ist 16 m lang und 9,60 m breit. Er besteht aus zwei Elementen: einem Π -förmigen erhöhten Podium von 3 m Breite, wobei es vor den Podien ein umlaufendes etwas tiefer gelegenes Bord gibt. Zwischen den Podien befindet sich ein tieferer Bereich von 3,60 m Breite. Das Ganze war überdacht. Man war also vor der Sonne geschützt.



Abbildung 5: Kourion (Zypern), Heiligtum des Apollon Alyattes; Bankettraum (Foto: D.-A. Koch).

Der Zweck der Anlage erschließt sich, wenn man die antiken Speisesitten berücksichtigt: In der Antike saß man nicht auf Stühlen und verzehrte die Speisen an Tischen, sondern man ‚lag‘ zu Tische, d.h. man lag auf einer erhöhten Vorrichtung,

Hierfür gab es eigene Banketträume, ebenfalls im Bereich der Stadttore gelegen, vgl. KNIGGE, 81–83.

¹¹ Zur Beschreibung vgl. A. SCHNEIDER, *Zypern*, DuMont Reiseverlag, Köln, 2002, 112–115.

sei es auf einem Liegesofa, einer *kliné* (so die Regel in einem Privathaus), sei es auf einem erhöhten Podium, so hier. Man lag auf der linken Seite, stützte sich auf den linken Arm,¹² und die Speisen und Getränke wurden bei Gastmählern in Privaträumen auf Beistelltischen serviert, hier auf den umlaufenden steinernen Borden. Dabei muss man natürlich davon ausgehen, dass diese Liegepodien mit Polstern und Decken versehen waren, auf denen man bequem ruhen konnte.

Es handelt sich also um fünf große Banketträume mit Liegepodien für die Durchführung eines Kultmahls, wobei ein solcher Raum Platz für etwa 25 bis 30 Personen bot. In Privaträumen waren die Liegesofas parallel zur Raumwand aufgestellt, hier lag man dagegen im rechten Winkel zur Wand, mit dem Kopf nach innen, mit den Füßen zur Rückwand, und auf den umlaufenden Borden wurde das Opferfleisch serviert. Bei dieser Tempelanlage ist klar: Die Banketträume waren unmittelbarer Teil des Heiligtums, und der Bezug zwischen Opfervorgang und Opfermahl war evident.

IV

Eine weitere wichtige Form der Gastmähler waren die *Vereinsmähler*. Vereine waren eine wichtige soziale Institution in einer hellenistisch-römischen Stadt.¹³ Sie boten gerade den Einwohnern, die nicht zur Stadelite gehörten, die Möglichkeit für geregelte Zusammenkünfte und waren der Rahmen für eine Vielzahl von Sozialkontakten. Der Vereinszweck konnte variieren, vom Berufsverein (für Fischhändler, Eselstreiber, Seefahrer, Händler u.a.m.) über reine Geselligkeitsvereine bis hin zu religiösen Vereinigungen, die sich der Verehrung einer bestimmten Gottheit widmeten. Zentrales Element des Vereinslebens war das gemeinsame Vereinsmahl, dessen Durchführung in der Vereinssatzung häufig sehr genau geregelt war. Daher gehörte ein entsprechender Raum für die Durchführung eines Vereinsmahls zu den wichtigsten Einrichtungen eines Vereins.

Ein solches Vereinshaus, und zwar das Haus eines Vereins der Dionysosverehrer, ist in Pergamon erhalten (Abbildung 6).¹⁴

¹² Zur Veranschaulichung vgl. Abbildung 7.

¹³ Zu den Vereinen (lateinisch: *collegia*) vgl. P. HERZ, „Collegium“, in *Der Neue Pauly* 4, 1997, 67–69; speziell zu den griechischen religiösen Vereinen (griechisch: *thiasoi*) vgl. D. ELM, „Thiasos“, in *Der Neue Pauly* 12/1, 2002, 463.

¹⁴ Die Richtung der Aufnahme ist Südost; rechts sieht man den Eingang; ihm gegenüber befindet sich die Kultnische. Zwischen Eingang und Kultnische liegt jetzt der aus weißem Marmor bestehende Altar.



Abbildung 6: Pergamon, Akropolis, Podiensaal; 2.–4. Jh. n.Chr. (Foto: D.-A. Koch).

Es ist ein 24 m x 10 m großes Gebäude, das mit Liegepodien ausgestattet ist. Wie beim Bankettraum in Kourion ist hier eine Π -förmige Konstruktion gewählt, allerdings in Querlage, wobei zwei Π -förmigen Podien aneinander stoßen und einen gemeinsamen Raum bilden. Hier konnten sicher alle Vereinsmitglieder gleichzeitig am Mahl teilnehmen.¹⁵ Auch hier lagen die Mahlteilnehmer auf den erhöhten Podien (natürlich auf Decken und Kissen), und zwar mit den Füßen zur Rückwand des Gebäudes und dem Kopf nach innen, gestützt auf den linken Arm, während man mit der Rechten die Speisen zu sich nahm (vgl. Abbildung 7).¹⁶

¹⁵ Zum Podiensaal vgl. W. RADT, *Pergamon, Geschichte und Bauten einer antiken Metropole* (1999), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2011, 196–199; der Bau hat eine komplizierte Geschichte, vgl. die detaillierte Analyse durch H. SCHWARZER, *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike*, *Altortümer von Pergamon* XV/4, de Gruyter, Berlin 2008. Es handelt sich ursprünglich um einen Bankettraum mit Liegesofas, der in der 1. Hälfte des 2. Jh. n.Chr. zu einem Saal mit Liegepodien umgestaltet wurde. Die schrittweise Erweiterung ist ein deutlicher Hinweis auf die Zunahme der Vereinsmitglieder; in der letzten Phase fanden hier 75–80 Personen Platz.

¹⁶ Auf der Abbildung demonstrieren zwei Exkursionsteilnehmer die Position beim Mahl. Deutlich ist das umlaufende Steinbord erkennbar, auf dem die Speisen serviert wurden, die man dann mit der rechten Hand zu sich nehmen konnte.



Abbildung 7: Pergamon, Podiensaal; Position der Mahlteilnehmer¹⁷ (Foto: D.-A. Koch).

Der Raum selbst ist auch baulich im Blick auf die Durchführung eines religiösen Festmahls geplant: Gegenüber dem Eingang befindet sich eine Nische, außerdem ist innerhalb des Raums bei Ausgrabungen ein Altar gefunden worden. Dabei ist nicht sicher, wo genau dieser Altar innerhalb dieses Raums stand. Ein möglicher Standort ist natürlich die Nische gegenüber dem Eingang, denkbar ist aber auch, dass sich dort ein Standbild der Gottheit befand und der Altar in der Raummitte stand. Auf jeden Fall zeigt der Altar, dass hier geopfert wurde, und zwar im Rahmen eines Vereinsmahls. D.h. die Gottheit wurde dann so bewirtet, wie auch die Mahlteilnehmer bewirtet wurden. Man aß also in Gemeinschaft mit der Gottheit.

V

Allerdings waren die religiösen Prägungen einer Mahlsituation nicht immer so eindeutig wie im Falle eines Opfermahls im Heiligtum in Kourion oder bei einem Vereinsmahl der Dionysosverehrer in Pergamon. Häufig gab es auch eine ‚Grauzone‘. Hierher gehört ein Fall, der gerade auch in Blick auf die Situation in Korinth interessant ist. Es handelt sich um die durchaus bescheidenen Speiseräume im Bereich des Asklepios-Heiligtums.

¹⁷ Zwei Teilnehmer einer Exkursion von 2008 demonstrieren die Position der Mahlteilnehmer.

Asklepios war der Gott der Heilkunst, und in solchen Heiligtümern des Asklepios suchten Kranke Heilung für ihre Krankheit. Wie in vielen anderen Orten auch lag das Asklepios-Heiligtum von Korinth am Rande der Stadt.¹⁸

Die Gesamtanlage bestand aus zwei Teilen: a) dem zentralen Bereich, der sich auf einer erhöhten Felsplatte befand; hier standen der Tempel mit dem Altar und das sog. Abaton. Das Abaton war ein für ein Asklepieion charakteristisches Gebäude; es diente dem Heilschlaf, der im Asklepioskult eine große Rolle spielte. Für den Asklepioskult war außerdem die rituelle Reinheit sehr wichtig. Dafür hatte der Asklepiostempel in Korinth sogar eine eigene Wasserversorgung. Hilfesuchende wurde auch erst nach entsprechender Vorbereitungszeit und den erforderlichen rituellen Reinigungen zum Heiligtum zugelassen; daneben gab es b) einen weiteren Bereich; dieser umfasste einen großen Hof mit einem überdachten Säulenumgang (s. Abbildung 8).¹⁹

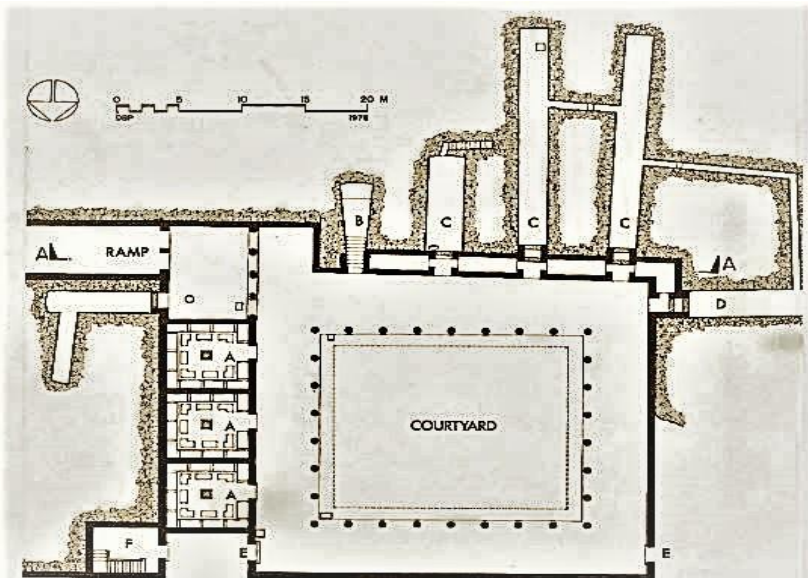


Abbildung 8: Asklepieion von Korinth; Grundriss der Hofanlage mit Speiseräumen.

¹⁸ Zum Asklepiosheiligtum in Korinth vgl.: AMERICAN SCHOOL OF CLASSICAL STUDIES AT ATHENS (Hg.), *Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asklepieion*, Princeton, NJ, 1977.

¹⁹ Abbildung 8 ist entnommen aus: *Cure and Cult in Ancient Corinth* (s. die vorige Anmerkung), 13; der Grundriss zeigt die Hofanlage mit der Säulenstellung und den sich links anschließenden drei Speiseräumen. Links oben ist die Rampe erkennbar, die den eigenständigen Zugang zu der Hofanlage ermöglichte; die mit B und C gekennzeichneten Anlagen sind Stollen, die in den dort anstehenden Fels getrieben worden sind und als Wasserreservoir dienen, die offenbar langfristig (auch in der trockenen Jahreszeit) die für den Asklepioskult wichtige Wasserversorgung sicherstellen sollten.

Von diesem Säulenumgang waren auch drei kleinere Speiseräume zugänglich. Der Zusammenhang zwischen beiden Bereichen war einerseits klar gegeben: Der Hof stieß direkt an das Tempelgelände an. Es gab sogar eine Treppenverbindung zwischen dem Hofbereich und dem höher gelegenen Tempelareal. Andererseits hatte der Hof einen eigenen Zugang, und zwar über eine Rampe, die seitlich am Tempelgelände vorbeiführte. Man musste also nicht das Tempelgelände betreten, und konnte dennoch in den Hof und zu den von dort aus zugänglichen Speiseräumen gelangen. Der Hof mit den Speiseräumen war also deutlich vom eigentlichen Sakralbereich unterschieden. Dennoch war dieser Bereich nicht einfach ‚profan‘, denn am Beginn der Rampe, die den direkten Zugang zum Hofbereich ermöglichte, gab es einen Reinigungsbrunnen. Ein gewisses, wenn auch geringeres Maß an Reinheit war also auch für den Hofbereich und damit auch für die Speiseräume erforderlich.

Die Speiseräume selbst hatten einen quadratischen Grundriss von etwa 6,40 Kantenlänge, sie waren von Innenhof zugänglich und mit 11 fest eingebauten steinernen Liegebänken ausgestattet, von denen einige Reste noch erhalten sind (Abbildung 9).²⁰



Abbildung 9: Asklepieion von Korinth; Speiseraum mit Liegebänken (Foto: D.-A. Koch).

²⁰ Zu Abbildung 9: Das Foto erfolgte von der oberen Geländestufe, auf der sich der (heute nicht mehr erhaltene) Tempel befand; es handelt sich also um eine Draufsicht, und zwar auf den südlichsten der drei Speiseräume; das Quadrat der Außenwände ist noch erkennbar, außerdem zwei Liegebänke auf der linken Seite und der Eingang von der Hofseite aus.

Anders als beim Wallfahrtsheiligtum des Apollon außerhalb von Kourion haben wir es hier also mit wesentlich bescheideneren Verhältnissen zu tun. Hierher kamen keine großen Prozessionen und Wallfahrtsgruppen, sondern einzelne Hilfesuchende und ihre Angehörigen und Freunde. Denn man ließ einen Kranken beim Heilungsprozess natürlich nicht allein, sondern begleitete ihn. In einem derartigen Speiseraum konnten sich der Hilfesuchende und seine Begleiter aufhalten und auch ein Mahl zubereiten. Im Zuge der Vorbereitung auf die Heilung wurde dem Asklepios auch geopfert – allerdings recht bescheiden, etwa ein weißer Hahn. Und wenn die Priester nicht das gesamte Opferfleisch bekamen, dann konnte hier der Rest verzehrt werden. Für einen längeren Aufenthalt reichte das natürlich nicht, also hat man zusätzlich eigene Verpflegung mitgebracht. Oder: Jemand, der wieder gesund geworden ist, opfert zum Dank dem Asklepios einen Hahn, und um die Genesung feierlich zu begehen, lädt er einige Familienmitglieder und Freunde hierher ein, wo er sie bewirtet. Sehr wahrscheinlich hat man auch in diesem Fall zusätzliches Fleisch mitgebracht. Für beide Fälle gilt also: Hier konnte *auch* Opferfleisch zum Verzehr kommen, aber keineswegs ausschließlich.

War man hier nun im Tempel oder nicht? Die Situation ist nicht so klar wie in Kourion. Die Speiseräume sind vom Tempel getrennt, sie haben ihren eigenen Zugang, sind aber keineswegs unabhängig davon. Beide, Tempel und Speiseräume, haben auch einen bestimmten Grad an ritueller Reinheit, allerdings ist dieser Grad unterschiedlich. Daraus ergibt sich: Das Mahl, das hier in dem Hof mit dem geringeren Reinheitsgrad eingenommen wurde, stand also einerseits eindeutig in Beziehung mit dem Tempel, war aber andererseits kein reines Opfermahl.

VI

Wenn man jetzt zu den christlichen Mahlfeiern übergeht, stellt sich die Frage: Was bedeutet nun die so beschriebene religiöse Situation für das sich formierende Christentum?

Hier gibt es zwei verschiedene Probleme:

1. Inwieweit ist das urchristliche Gemeindemahl Teil der allgemeinen religiösen Mahlkultur der Antike?

2. Welche der verschiedenen Mahlsituationen war für Angehörige einer frühchristlichen Gemeinde, etwa in Korinth, akzeptabel und welche nicht?

Zum 1. Punkt: Das christliche Mahlsakrament als Teil der antiken Mahlkultur. Es gibt die These, dass angesichts der damaligen dominanten religiösen Mahlkultur die Entstehung des frühchristlichen rituellen Gemeinschaftsmahls, das von Paulus in 1.Kor 11,20 als „Herrenmahl“ (*kyriakón deípnōn*) bezeichnet wird, geradezu

zwangsläufig war.²¹ Also in dem Sinne: Wenn Christen sich trafen, dann war das sozusagen ein Automatismus, dass es sich um ein religiöses Mahl handelte.

An dieser These ist so viel richtig, dass die allgemeine antike Mahlkultur die *Basis* dessen ist, was sich dann im frühen Christentum entwickelt hat. Aber im Rahmen dieser allgemeinen Mahlkultur hat es sicher noch einen zusätzlichen Faktor gegeben, nämlich die vorösterliche Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern, aber betont auch mit Zöllner und sog. Sündern;²² und diese Mahlgemeinschaft wurde nach Ostern im Zeichen der Auferstehung wieder aufgenommen.

Auf jeden Fall ist es eindeutig: Ein rituelles Mahl zu halten, bedeutete, in besonderer Weise Gemeinschaft mit der Kultgottheit zu haben; zugleich stellte ein derartiges Mahl auch die *koinonía* / die Gemeinschaft untereinander her. Das kann man sich am Beispiel des Dionysosvereins aus Pergamon klarmachen: Die Dionysosverehrer erlebten im Mahl, das sie mit Dionysos teilten, *zum einen* die Gemeinschaft mit der Gottheit; und als Gemeinschaft derer, die zu diesem Gott gehören, erlebten sie gleichzeitig *auch* die Gemeinschaft untereinander.

Im Rahmen dieser antiken Kultur sakraler Mahlgemeinschaft war das christliche Kultmahl eine sofort verständliche Kommunikationsform. Dass sich aus den frühen Ansätzen des frühchristlichen Gemeindemahls ein Ritus entwickelte, der für die gesamte Christenheit zentral und unverzichtbar geworden ist, das hängt mit der im Mittelmeerraum längst existierenden religiösen Mahlkultur zusammen und ist nur vor diesem Hintergrund verständlich.

Doch sind dabei natürlich auch die Unterschiede nicht zu übersehen. Der Hauptunterschied war: Es fehlte das Opfer als Anlass und Gegenstand des gemeinschaftlichen Verzehrs. Anders als Dionysos wurde der erhöhte *Kyrios* nicht mit Speisen ‚bewirtet‘. Stattdessen waren im frühchristlichen Kultmahl die Gebete bei der Brot- und der Weinhandlung der Mahlteilnehmer die zentralen und auch die einzigen rituellen Elemente. D.h. das frühe Christentum war auch mit seinem zentralen Ritus, dem rituellen Mahl, Teil der antiken religiösen Welt – hatte aber zugleich *in* dieser antiken religiösen Welt sein eigenes, unverwechselbares Profil.

Dabei dürfen wir uns den Vollzug des frühchristlichen Gemeindemahls kaum in Analogie zu den Vereinsmählern vorstellen. Die Christen hatten, jedenfalls in der Anfangsphase, keine eigenen Versammlungsräume, um dort ihr Mahl zu halten, wie die Dionysosverehrer in Pergamon das in ihrem Vereinshaus konnten. Als Ort für die rituellen Mahlzeiten standen den Christen anfangs nur die privaten Wohnungen und Häuser der Gemeindemitglieder zur Verfügung. So erwähnt Paulus z.B. in Röm 16,23, dass ein Angehöriger der korinthischen Gemeinde,

²¹ So die Grundthese von M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, TANZ 13, Francke, Tübingen 1996.

²² Vgl. F. HAHN, „Abendmahl. I. NT“, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ 1, 1998, 10–15.

nämlich Gaius, Gastgeber „der ganzen Gemeinde“ ist, also sich die Gemeinde in seinem Haus zur Mahlfeier versammeln konnte.

Wenn in einem solchen Haus 50 oder 60 Personen unterkommen sollten, dann musste auch hier der gesamte Bereich des Erdgeschosses, und zwar, falls vorhanden, einschließlich des Innenhofs mit einbezogen werden. Dann lag man aber auch nicht auf bequemen Liegesofas, sondern saß auf dem Fußboden oder hockte irgendwie im Schneidersitz.²³ Und dann saßen die etwas Wohlhabenderen vermutlich zusammen, während die Ärmern ihrerseits zusammenhockten. Auch die Leute, die in der Gemeinde von Korinth noch den Gründungsapostel Paulus kannten und von ihm für die christliche Gemeinde gewonnen worden waren, saßen vielleicht enger zusammen, während diejenigen, die erst später durch das Wirken eines anderen Missionars, etwa durch Apollos, zur Gemeinde gestoßen waren, sich an anderer Stelle versammelten. Paulus berichtet ja in 1.Kor 1,10–17 von derartigen Gruppenbildungen, und das kann sich in einem Haus mit verschiedenen Bereichen sehr gut vorstellen.²⁴

Auch in anderer Hinsicht wird das frühchristliche Herrenmahl nicht den Vereinsmählern entsprochen haben. Es gab ja keine Vereinskasse, die sich aus festen Mitgliedsbeiträgen speiste und aus der die Speisen und Getränke bezahlt werden konnten. Entweder hat ein besser gestelltes Gemeindemitglied nicht nur sein Haus als Versammlungsort zur Verfügung gestellt, sondern auch darüber hinaus für die Bewirtung gesorgt, aber das war eher die Ausnahme. In der Regel brachte jeder selbst seine Speisen und Getränke mit. Und das konnte dann unterschiedlich üppig ausfallen.

Offenbar ist dies in Korinth der Fall gewesen, jedenfalls kann man vor diesem Hintergrund gut verstehen, was dort als Praxis offenbar eingerissen ist und von Paulus in 1.Kor 11,17–34 heftig kritisiert wird. Er sagt ja, dass man Korinth eigentlich gar kein richtiges Herrenmahl essen kann (11,20). Denn die einen sind

²³ Bei privaten Einladungen konnte dies natürlich nicht vorkommen, jedenfalls dann nicht, wenn sich der Gastgeber bei seinen Einladungen an den Möglichkeiten seines Hauses orientierte. Über die praktische Durchführung frühchristlicher Gemeindemähler, wie sie Paulus in 1.Kor 10–11 voraussetzt, lässt sich wenig sagen. Es ist noch nicht einmal sicher, ob die (als Holzgestelle durchaus transportablen) Liegesofas überhaupt zum Einsatz kamen, da sie ja nur für einen Teil der Gemeinde ausgereicht hätten. Ebenso ist fraglich, ob es genügend Stühle, Hocker o.dgl. zum Sitzen gab. Interessant ist ja, dass Paulus in 1.Kor 10,21 vom ‚Anteilhaben‘ am ‚Tisch des Herrn‘ spricht, nicht vom ‚Liegen‘ oder ‚Sitzen‘, und auch über das Verhältnis zwischen der Anzahl der möglichen Tische und der Anzahl der Teilnehmer lässt sich nichts sagen.

²⁴ Diese Gruppenbildung ist nicht mit der hierarchischen Platzordnung bei öffentlichen Banketten zu vergleichen; dazu s. K. VÖSSING, „Öffentliche Bankette und Bankette in der Öffentlichkeit“, in D. HELLHOLM / D. SÄNGER (Hrsg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, I–III, WUNT 376, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 1537–1554 (Band III); K. VÖSSING, „Platzordnung“, in RAC 27, 2016, 955–971.

bei diesem Mahl betrunken, während die anderen hungern, also leer ausgehen (11,21). Das zeigt zunächst einmal, dass dieses Mahl beides zugleich gewesen ist, rituelles Herrenmahl und reales Mahl, bei dem man satt werden konnte – natürlich nur wenn man was abbekam. Offenbar brachte also jeder sein eigenes Essen mit, und das war eben unterschiedlich. Was dann unterblieb, war das gegenseitige Teilen. Genau das kritisiert Paulus, wenn er sagt: „Ein jeder nimmt beim Essen sein eigenes Mahl (griechisch: ἴδιον δεῖπνον) zu sich“ (11,21).

Hier besteht allerdings eine exegetische Schwierigkeit.²⁵ Die gebräuchliche Bedeutung des hier verwendeten griechischen Wortes προλαμβάνειν / *prolambánein* ist „vorwegnehmen“. Diese zeitliche Bedeutung ist zwar nicht zwingend, wird aber offenbar in 11,33 bestätigt, wenn Paulus dort zum Schluss seiner Ausführungen den Ratschlag gibt: „Wartet aufeinander“. Die gängige Interpretation lautet daher: Einige Teilnehmer kamen früher und begannen bereits mit dem Sättigungsmahl, während andere erst später hinzukamen. Außerdem wird zusätzlich vermutet, dass dies vor allem Sklaven waren, die über ihre Zeit nicht frei verfügen konnten. Aber: Das wäre nur überzeugend, wenn Paulus tatsächlich sagen würde: ‚*Einige* von euch nehmen ihr eigenes Mahl vorweg‘. Aber wenn jeder das tut, kann ja von einem Nacheinander nicht ernsthaft die Rede sein. Es können ja nicht alle früher anfangen als die anderen. Hier steht also nicht das zeitlich Nacheinander im Vordergrund, sondern das Ergebnis, die Tatsache, dass man insgesamt für sich oder in kleinen Grüppchen isst, aber eben nicht als Gemeinschaft. Insofern muss man hier doch übersetzen: „Ein jeder nimmt sein eigenes Mahl zu sich“. Andererseits zeigt die Aufforderung von 11,33: „Wartet aufeinander“, dass es auch in zeitlicher Hinsicht ein Problem gab: Der gemeinsame Beginn des Gemeindemahls war offenbar ungeregelt. Anders als bei formellen Gastmählern (und insbesondere bei den Vereinsmählern) gab es also beim Gemeindemahl in Korinth keinen Symposiarchen, keinen Leiter des Gastmahls, der für die gleichmäßige Verteilung der Speisen und die geregelte Abfolge des Mahls zuständig war. Das passt zwar zur korinthischen Gemeinde, die auch sonst einen spontanen und z.T. chaotischen Eindruck vermittelt (vgl. die Ausführungen des Paulus zur Glossolie in 1.Kor 14), hatte aber unbestreitbar negative Folgen.

Denn ein solcher Ablauf widerspricht natürlich dem Sinn eines Mahls, besonders dem Sinn eines sakralen Mahls: Dabei geht es ja um κοινωνία /

²⁵ Zur Diskussion vgl. A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, HNT 9/1, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 251; D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010, 367f. Als neuerem Beitrag zu 1.Kor 11,17–34 sei verwiesen auf D. HELLHOLM, „Gemeinschaftsmähler im antiken Korinth und das christliche Herrenmahl“, in: P. FREUDENBERGER-LÖTZ u.a. (Hrsg.), *Bibel – Didaktik – Unterricht. Exegetische und Religionspädagogische Perspektiven. Festschrift für Peter Müller und Anita Müller-Friese zum 70. Lebensjahr*, Kassel university press, Kassel 2021, 26–35.

Gemeinschaft, einerseits mit der Kultgottheit, andererseits aber auch um Gemeinschaft untereinander, zwischen den Teilnehmern am Kultmahl. Paulus formuliert beides ausdrücklich in 1.Kor 10. Und zwar den ersten Aspekt, die Gemeinschaft mit dem Herrn des Mahls in Form einer rhetorischen Frage:

Der Becher des Lobes, über dem wir das Lobgebet sprechen, ist das nicht die Anteilhabe am Blut Christi? (10,16).

Die weithin übliche Übersetzung²⁶ (auch in der Fassung der Luther-Bibel von 2017) lautet dagegen: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ...“. Die Zürcher Bibel (in der Fassung von 2007) übersetzt immerhin: „Der Kelch des Segens, über (!) dem wir den Lobpreis sprechen (!), ...“. Das ist schon deutlich genauer. Denn das zugrunde liegende Verb εὐλογεῖν / *eulogeín* heißt grundsätzlich ‚loben‘, nur im Griechisch der Septuaginta auch zusätzlich ‚segnen‘. Die charakteristisch griechische Verwendung liegt z.B. in der weit verbreiteten Formel εὐλογητὸς ὁ θεός / *eulogetós ho theós* / „Gelobt sei Gott“ vor, bei Paulus: Röm 1,25; 2.Kor 1,3; 11,34; im NT außerdem: Lk 1,68; Eph 1,3; 1.Petr 1,3; in der LXX: 3./1. Kön 1,48; 2.Chr 2,11; Ps^{LXX} 71,18. Wenn mit dem Wörterbuch von Bauer / Aland ‚Segnen‘ zu definieren ist als ein Handeln „durch das Menschen auf andere die Gnade Gottes herabrufen“, ²⁷ dann kann hier nicht ‚segnen‘ gemeint sein. Man kann auf kein Trinkgefäß (und auch nicht seinen Inhalt) ‚die Gnade Gottes herabrufen‘. Man kann einen Gegenstand bzw. eine Sache zwar ‚weihen‘, so wie im römisch-katholischen Bereich Weihwasser ‚geweiht‘ wird. Aber diese Bedeutung ist für εὐλογεῖν / *eulogeín* nicht nachweisbar und kommt hier auch nicht in Betracht. Hier ist ‚loben‘ gemeint, und zwar in dem Sinne: ‚das Lobgebet sprechen‘; und das dazugehörige Substantiv εὐλογία / *eulogía* bezeichnet dann den Lobpreis bzw. das Lobgebet.

Diese Gebete im Zusammenhang der Brot- und Weinhandlung sind, wie in der Didache 9 und 10 deutlich zu erkennen ist, die zentralen Elemente des urchristlichen Mahlritus.²⁸ In den paulinischen Gemeinden stellt das an Gott gerichtete Lobgebet (beginnend mit „Gelobt sei Gott, der ...“) über dem Becher die Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten her, denn es bezieht sich auf das Heilsgeschehen am Kreuz, wie die Wendung „Blut Christi“ eindeutig zeigt. Und aus dieser Gemeinschaft resultiert dann auch die Gemeinschaft der Mahlteilnehmer untereinander. Auch das formuliert Paulus in 1.Kor 10 sehr präzise:

Da es *ein* Brot gibt, sind wir, die vielen, *ein* Leib,

²⁶ Vgl. zum Folgenden auch D.-A. KOCH, „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“, in HELLHOLM / SÄNGER (Hrsg.), *The Eucharist*, 845–881 (Band II), dort 863f.

²⁷ W. BAUER / K. ALAND / B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, de Gruyter, Berlin, ^o1988, 653.

²⁸ Dazu vgl. ausführlich KOCH, „Eucharistievollzug“.

da wir alle an dem *einen* Brot Anteil haben (10,17).

Dieses *eine* Brot repräsentiert den *einen* Christus, zu dem alle gemeinsam gehören. Deshalb kann man sich nicht so verhalten, wie das in Korinth offenbar eingerissen ist. Und wenn Paulus die Korinther in 11,33 auffordert, aufeinander zu warten, dann schließt das natürlich auch die Aufforderung ein, das Mitgebrachte vernünftig miteinander zu teilen, damit eben nicht jeder „sein eigenes Mahl“ einnimmt und die Gemeinde Gefahr läuft, „die Armen zu verachten“ (11,22). Das sakrale Mahl führt, das ist im antiken Rahmen unzweifelhaft, zur Gemeinschaft mit dem Kultherrn, im Falle des christlichen Kultmahls zur Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten. Genau deshalb ist das Herrenmahl gerade kein beliebiges Mahl, und man muss es von anderen Mählern unterscheiden (vgl. 1.Kor 11,27–32).

Im Verhältnis zu den paganen Kultmahlen ist damit beides gegeben: die strukturelle Nähe bzw. Überschneidung – und die Differenz. Beides arbeitet Paulus in 1.Kor 10 scharf heraus, wenn er schreibt:

Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken
und den Becher der Dämonen.

Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn Anteil haben
und am Tisch der Dämonen (1.Kor 10,21).

Einerseits parallelisiert Paulus hier direkt den „Becher des Herrn“ und den „Becher der Dämonen“ sowie den „Tisch des Herrn“ und den „Tisch der Dämonen“ – andererseits sagt er zugleich: Beides schließt sich aus. Der Grund ist im Rahmen antiker sakraler Mahlkultur völlig klar: Im sakralen Mahl wird Gemeinschaft hergestellt, sei es mit den Göttern, die in christlicher Perspektive nur Dämonen sein können, oder mit Christus. Und Paulus sagt klipp und klar:

Ich will nicht, dass ihr Genossen der Dämonen werdet (10,20).

Daraus ergibt sich logisch die Forderung:

Fliehet den Götzendienst (10,14).

Darin unterscheidet sich nun das Urchristentum von allen anderen Kulturen. Für einen antiken Menschen war es keineswegs ein Widerspruch, an einer Kultmahlzeit für Dionysos und an einem Opferfest für Zeus oder Athene teilzunehmen. Pagane Kulte schlossen sich wechselseitig nicht aus – Christen hatten dagegen einen Gott, der das nicht erlaubte. Also lautete der Grundsatz: „Fliehet den Götzendienst.“

VII

In der Praxis war es aber gar nicht so einfach, diesen Grundsatz „Fliehet den Götzendienst“ umzusetzen. Natürlich gab es eindeutige Fälle. Ein Kultmahl im Tempelbezirk von Kourion, oder der gemeinsame Verzehr von Opferfleisch nach einem großen Stadtfest, das war eindeutig Götzendienst. Das ging natürlich nicht, ebenso wenig wie die Teilnahme an einem Kultmahl in einem Dionysosverein.

Aber in Korinth im Speiseraum des Asklepieion mit einem Familienangehörigen oder einem guten Freund zusammen zu essen, nachdem er wieder gesund geworden ist, das kann man doch eigentlich nicht ablehnen, zumal das ja gar nicht direkt im Tempelbereich stattfand. Vielleicht gab es da auch Opferfleisch. Aber als Christ wusste man ja: Dämonen sind ohnehin Einbildung, es gibt nur *einen* Gott, und über dem Glauben an Götzen, da stehen wir ja drüber.²⁹ Also: Das durchschauen wir doch, so konnte man sagen, und einen Unterschied zwischen angeblichen Opferfleisch und anderem Fleisch, den gibt es sowieso nicht. Auf diese Einstellung zielt Paulus, wenn er schreibt:

Wenn jemand dich, der du Erkenntnis besitzt, im Götzenhaus liegen sieht, wird dann nicht das Gewissen dessen, der schwach ist, dazu „erbaut“, Götzenopferfleisch zu essen? (1Kor 8,10).

Paulus richtet sich hier an die Adresse derer, die sich stark und unabhängig in Sachen Götzendienst fühlen,³⁰ und er fragt nicht: Wie begründet ihr das? Das weiß er selbst. Er fragt etwas anderes: Was ist die Wirkung deines Verhaltens auf andere Angehörige in der eigenen Gemeinde?

Diese ‚anderen‘, die mit einem schwachen Gewissen, wie Paulus schreibt, haben sich gerade mühsam vom Götzendienst und dem Verzehr des Götzenopferfleisches losgesagt – und durch das rücksichtslose Verhalten derjenigen, die die Erkenntnis für sich reklamieren und ausleben wollen, werden sie wieder in die frühere Situation zurückgestoßen. Und Paulus beschreibt dann die Konsequenz: Der Schwache wird durch deine Erkenntnis vernichtet, will sagen: Er fällt aus dem rettenden Glauben wieder heraus, und dabei, so Paulus, ist es doch der Bruder, für den Christus gestorben ist (8,11). Und abschließend sagt er: „Wenn Speise meinen Bruder zu Fall bringt, will ich auf alle Zeit überhaupt kein Fleisch mehr essen“ (8,13). Das ist natürlich zunächst ein rhetorisches Ausrufezeichen. Im Ernst hatte Paulus es nicht vor, alle Christen in Korinth zu Vegetariern zu machen. Aber er stärkt denjenigen in der Gemeinde den Rücken, die eine möglichst enge Grenze ziehen wollen.

Also: Das Mahl im Hof des Asklepiostempels, das war ein Grenzfall, eine durchaus problematische Situation. Und wenn hier auch nicht direkt Götzendienst vorlag: Aus Rücksicht auf den schwächeren Bruder sollte man das sein lassen. Das ist die Konsequenz.

²⁹ Vgl. die Argumentation der ‚Wissenden‘ in Korinth, die Paulus in 1.Kor 8,1 zitiert.

³⁰ Vgl. zum Folgenden D.-A. KOCH, „Seid unanständig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes“ (1 Kor 10,32). Christliche Identität im *μάκελλον* in Korinth und bei Privateinladungen“; in M. TROWITZSCH (Hrsg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi. Festschrift für Günter Klein zum 70.Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, 35–54 = D.-A. KOCH, *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte* (hg. von F.W. HORN), NTOA / StUNT 65, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008, 145–164.

Aber es gab noch andere Grenzfälle:

a) Ein Christ will privat ein Gastmahl ausrichten und geht in ein *macellum*, einen Fleischmarkt, und kauft dort Fleisch.

Das *macellum* war ein Ort der gehobenen Einkaufskultur.³¹ Es handelte sich nicht um einen offenen Marktplatz mit beweglichen Marktständen, sondern um ein geschlossenes Gebäude mit Innenhof, von dem aus die fest eingebauten Läden zugänglich waren (vgl. Abbildung 10).³²



Abbildung 10: Puteoli, *macellum*; 2.Hälfte des 1.Jh. n.Chr. (Foto: D.-A. Koch).

Zudem lag ein *macellum* immer an bevorzugter Stelle, meist in der Nähe des Forums. Hier gab es nur Fleisch und Edelfisch, also echte Delikatessen. Zu einem *macellum* gehörte im Innenhof auch ein Brunnen, denn das Wasser wurde gebraucht,

³¹ Dazu vgl. D.-A. KOCH, „Alles, was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, eßt ...“. Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25“; in ZNW 90 (1999) 194–219 = KOCH, *Hellenistisches Christentum*, 165–196.

³² Abbildung 10 zeigt das *macellum* von Puteoli (heute: Pozzuoli) in der Nähe von Neapel, eine ausgesprochen repräsentative Anlage aus der 2.Hälfte des 1.Jh. n.Chr. Man sieht sehr deutlich den Innenhof mit der Brunnenanlage in der Mitte und den umlaufenden Ladenreihen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das Gebäude zweistöckig war. Das *macellum* von Korinth ist zwar lokalisierbar, und zwar direkt neben der Peirene-Quelle in unmittelbarer Nähe zum Forum, es wurde aber nach einem Erdbeben im Jahre 77 n.Chr. umgestaltet; vgl. D.-A. KOCH, „Zur Lage des *macellum* von Korinth“, in KOCH, *Hellenistisches Christentum*, 195f.

um das Fleisch und die Fische frisch zu halten, häufig wurden die Fische auch an Ort und Stelle geschuppt und zerlegt. Das Fleisch, das dort verkauft wurde, kam von den örtlichen Metzgern, die als Nichtjuden sich natürlich nicht um die jüdischen Schlacht- und Reinheitsvorschriften kümmerten. Es konnte sogar sein, dass dort auch Fleisch aus heidnischen Opfern zum Verkauf kam.

Paulus, und das ist interessant, setzt nun voraus, dass durchaus einige Gemeindeglieder dort einkaufen könnten, nicht regelmäßig, aber doch gelegentlich, etwa wenn ein großes Festmahl geplant war. Das bedeutet außerdem, dass weder für Paulus noch für die Gemeinde in Korinth die Frage der Beachtung oder Nichtbeachtung der jüdischen Reinheitsvorschriften von Interesse war. Denn es war ja klar, dass das Fleisch, das im *macellum* verkauft wurde, nicht jüdischen Reinheitsvorschriften entsprach. Das zeigt: Die korinthische Gemeinde lebt nicht mehr im Rahmen der jüdischen Reinheitstora.³³ Diskutiert wird der Einkauf nur unter der Fragestellung, wie damit umzugehen ist, dass hier möglicherweise auch Fleisch aus heidnischen Opferschlachtungen zum Verkauf kommen konnte. Denn das Thema von 1Kor 8–10 insgesamt ist die Frage nach dem Götzenopferfleisch, nicht die Frage von ‚rein und unrein‘, wie sich klar aus 8,1 ergibt. In diesem Rahmen geht es also um die Unterfrage: Wie geht man mit der Situation im *macellum* um? Paulus formuliert hier eine überraschend klare Position:

Alles, was im *macellum* verkauft wird, esst, ohne wegen des Gewissen nachzufragen (10,25).

Man braucht sich als Christ also nicht zu erkundigen: Ist das Opferfleisch oder nicht? Und er zitiert zur Begründung aus dem 24. Psalm:

Des Herrn ist die Erde und ihre Fülle (10,26).

Götzenopferfleisch an und für sich ist gar nichts, verunreinigt auch nicht den Christen. Diese Sorge hat Paulus nicht. Und das bloße Fleisch macht einen Christen auch nicht zu einem „Genossen der Dämonen“. Erst der Gebrauch dieses Fleisches in bestimmten Situationen, nämlich im heidnischen Kult, der bringt einen in Abhängigkeit von diesen Mächten, nämlich dann, wenn man am „Tisch der Dämonen“ liegt.

b) Ein weiterer Grenzfall war die Einladung zu einem Gastmahl bei einem heidnischen Gastgeber. Auch hier, so Paulus, gilt grundsätzlich die gleiche Freiheit. Also:

³³ Dagegen ist im sog. Aposteldekret von Apg 15,20.29; 21,25 ein Minimum an jüdischen Reinheitsvorschriften vorausgesetzt, nämlich das Verbot von Ersticktem und von Blut, also von nicht geschächtetem Fleisch. Dass Paulus den Einkauf im *macellum* nicht unter dem Gesichtspunkt des rituellen Schlachtens diskutiert, sondern nur hinsichtlich der Frage des Götzenopferfleisches, zeigt, dass die jüdische Unterscheidung hier nicht im Blick ist und auch das Aposteldekret in Korinth nicht in Geltung war. Zum Aposteldekret vgl. D.-A. KOCH, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ²2014, 243–247.

Wenn euch jemand von den Ungläubigen einlädt und ihr wollt hingehen,
dann esst alles, was auch vorgesetzt wird, ohne wegen des Gewissens nachzufragen (10,27).

Auch dieser Satz ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Paulus sagt: Wenn euch ein Ungläubiger einlädt und ihr *wollt* hingehen. Er sagt nicht: Dann müsst ihr unbedingt hingehen. Er stellt es vielmehr dem einzelnen frei. Das heißt aber auch: Er hält das für möglich, dass man als Christ eine solche Einladung annimmt, obwohl es ein heidnisches Gastmahl war, in dessen Verlauf mit Sicherheit eine Trankspende für eine heidnische Gottheit vollzogen wurde. Das musste man als Christ akzeptieren – und konnte es auch. Dass der Gastgeber ein Heide war, das war ja klar. Und schon vorher hatte Paulus gesagt: Wenn ihr den Kontakt mit Ungläubigen überhaupt vermeiden wollt, dann müsstet ihr ja aus der Welt auswandern (1Kor 5,9). Und auch beim Gastmahl musste man bei den Speisen nicht ängstlich nachfragen: Ist das Opferfleisch? Allerdings: Wenn jemand anderes aus dem Kreis der Mahlteilnehmer ausdrücklich darauf hinweist und sagt,

„Das ist Opferfleisch“ – dann esst nicht (10,28).

– dann gilt es, als Christ seine grundsätzliche Beurteilung des heidnischen Opfers nun auch nicht zu verstecken und seine neue religiöse Identität nicht zu verleugnen. Andererseits fordert Paulus auch nicht auf, in diesem Falle sofort das Festmahl demonstrativ zu verlassen. Es geht ja auch unspektakulärer: Das Mahl bestand ohnehin aus einer Vielzahl kleinerer Speisen – und dann konnte man ja diesem Gang überspringen und dennoch am Mahl weiter teilnehmen. Was Paulus nämlich ausschließt, ist ein derartiges aggressives Sich-Produzieren als Christ. Vielmehr gilt:

Seid unanständig
sowohl für Juden, als auch für Griechen und für die Gemeinde Gottes
(10,32).

VIII

Blickt man zurück, so lässt sich als Ergebnis formulieren:

1. Paulus hat in einem schwierigen und in Korinth sehr kontroversen Problem eine prinzipielle Klärung herbeigeführt, indem er zwei grundlegende Gesichtspunkte entwickelt hat: a) Es geht um die notwendige Rücksicht auf den Bruder, nicht um das rücksichtslose Ausleben der eigenen Freiheit:

Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt.

Niemand suche das Eigene, sondern das des anderen (10,23f).

b) Es geht nicht um Substanzen der Speisen, die ein Christ zu sich nimmt, sondern um die Beziehungen, in denen ein Christ steht. Nicht das Götzenopferfleisch

„ist“ etwas (vgl. 10,19), sondern die Alternative ist, an wessen ‚Tisch‘ man Anteil hat, dem des *Kyrios* oder dem der Dämonen.

2. Auf dieser Basis konnte er dann eine konkrete Einzelfallentscheidung entwickeln:

a) Einkauf im *macellum*: eindeutig möglich;

b) Teilnahme an einem Gastmahl eines heidnischen Gastgebers: ebenfalls eindeutig möglich. Hier ist aber eine Grenze zu beachten: Verzehr von Fleisch, das im Rahmen des Mahls ausdrücklich von anderen Mahlteilnehmern als Opferfleisch bezeichnet wird, hat zu unterbleiben.

Natürlich ist keiner dazu gezwungen. Man kann sich auch vom *macellum* und von heidnischen Einladungen grundsätzlich fernhalten. Aber die sog. ‚Schwachen‘ haben es zu akzeptieren, wenn andere aus der Gemeinde diese Möglichkeiten unter Beachtung der definierten Grenzen wahrnehmen. Dahinter steht das Bemühen des Paulus, dafür zu sorgen, dass beide Gruppen, Starke und Schwache, in der Gemeinde miteinander existieren und nicht die eine Gruppe der anderen ihre Vorstellungen aufzwingt. Der Grundsatz „Niemand suche das Eigene“ gilt in beiden Richtungen.

3. Paulus hat gleichzeitig die grundsätzliche Grenze markiert. Diese ist beim Götzenopferdienst gegeben. Hier gibt es keine Kompromisse:

Fliehet den Götzendienst (10,17)

4. Mit dem Satz:

Seid unanständig

sowohl für Juden, als auch für Griechen und für die Gemeinde Gottes (10,32)

geht Paulus ganz zum Schluss noch einen Schritt weiter. Er gibt der Gemeinde einen Leitfaden an die Hand, mit dem sie auch neue Probleme selbständig lösen kann, auch dann wenn sie nicht beim Apostel nachfragen kann. Dieser Ratschlag klingt nach der Quadratur des Kreises. Aber Paulus hat es in diesem Falle gezeigt, wie das geht, seine Identität zu bewahren, ohne sich aus der Welt zurückzuziehen und zu isolieren, und auch ohne andererseits zu provozieren. Wie das dann in anderen Problemfeldern aussieht, das muss dann die Gemeinde jeweils selbst herausfinden. Das galt schon für die Zeit des Paulus – und gilt für alle folgenden Generationen der Christenheit genauso.

Dietrich-Alex KOCH
Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Münster / W.
Münster, Germany

Bibliographie

- AMERICAN SCHOOL OF CLASSICAL STUDIES AT ATHENS (Hg.), *Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asklepieion*, Princeton, NJ, 1977.
- BAUER, W. / ALAND, K. / ALAND, B., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin ⁶1988.
- DALY, R.J. / NESSELRATH, TH., „Opfer“, *RAC* 26 (2015), 143–206.
- ELM, D., „Thiasos“, *DNP* 12/1 (2002), 463.
- GRAF, F., „Agathos Daimon“, *DNP* 1 (1996), 242f.
- HABERMEHL, P., „Trankopfer“, *DNP* 12/1 (2002), 751–753.
- HAHN, F., „Abendmahl. I. NT“, *RGG*⁴ 1 (1998), 10–15.
- HELLHOLM, D., „Gemeinschaftsmähler im antiken Korinth und das christliche Herrenmahl“, in: P. FREUDENBERGER-LÖTZ u.a. (Hg.), *Bibel – Didaktik – Unterricht. Exegetische und Religionspädagogische Perspektiven. Festschrift für Peter Müller und Anita Müller-Friese zum 70. Lebensjahr*, Kassel 2021, 26–35.
- HELLHOLM, D. / SÄNGER, D. (Hg.) *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, I–III (WUNT 376), Tübingen 2017.
- HERZ, P., „Collegium“, *DNP* 4 (1997), 67–69.
- KLINGHARDT, M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996.
- KNIGGE, U., *Der Kerameikos von Athen. Führung durch Ausgrabungen und Geschichte*, Athen 1988.
- KOCH, D.-A., „„Alles, was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, eßt ...“. Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25“, in: *ZNW* 90 (1999), 194–219 = KOCH, D.-A., *Hellenistisches Christentum*, 165–196.
- KOCH, D.-A., „Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache“, in: HELLHOLM D. / SÄNGER, D. (Hg.), *The Eucharist* (Band II), 845–881.
- KOCH, D.-A., *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen ²2014.
- KOCH, D.-A., „Zur Lage des *macellum* von Korinth“, in: KOCH, D.-A., *Hellenistisches Christentum*, 195f.
- KOCH, D.-A., „„Seid unanständig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes“ (1 Kor 10,32). Christliche Identität im μάκελλον in Korinth und bei Privateinladungen“, in: TROWITZSCH, M. (Hg.): *Paulus, Apostel Jesu Christi. Festschrift für Günter Klein zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1998, 35–54 = KOCH, D.-A., *Hellenistisches Christentum*, 145–164.
- KOCH, D.-A., *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte. Gesammelte Aufsätze* (hg. von F.W. HORN), NTOA / StUNT 65, Göttingen 2008.
- LADSTÄTTER, S., *Das Hanghaus 2 in Ephesos. Ein archäologischer Führer*, Istanbul 2012.
- LINDEMANN, A., *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000.
- MAASS, M., *Das antike Delphi. Orakel, Schätze und Monumente*, Darmstadt 1993.

- RADT, W., *Pergamon, Geschichte und Bauten einer antiken Metropole* (1999), Darmstadt 2011.
- SCHMITT-PANTEL, P., „Gastmahl“, *DNP* 4 (1998), 797–803.
- SCHNEIDER, A., *Zypern, Dumont Kunst-Reiseführer*, Köln 2002.
- SCHWARZER, H., *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike* (Altertümer von Pergamon XV/4), Berlin 2008.
- VÖSSING, K., „Öffentliche Bankette und Bankette in der Öffentlichkeit“, in: D. HELLHOLM / D. SÄNGER (Hg.), *The Eucharist* (Band III), 1537–1554.
- VÖSSING, K., „Platzordnung“, *RAC* 27 (2016), 955–971.
- ZELLER, D., *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.

THE BIBLICAL TERMINOLOGY RELATED TO BAPTISM WITH THE HOLY SPIRIT IN THE BOOKS OF LUKE THROUGH ACTS

CALEB OTNIEL TRAIAN NECHIFOR

Abstract. The Holy Spirit is not just a power or an influence of God, but a Being, just like God the Father. He is not made of “flesh and bone” (Luke 24, 39) and hence cannot be intercepted through the five senses of sight, hearing, smell, touch and taste. The Holy Spirit has at times manifested itself visibly through multiple symbols such as water, the dove, fire, oil and wind. The fact that the Holy Spirit manifested through certain symbols does not imply that He has remained at the level of these symbols; instead, the way in which He is presented in the Bible as a whole as having the traits of a person shows that the Holy Spirit is a divine Person.

The aim of this article is to highlight the manner in which the terminology used in regards to the baptism of the Holy Spirit wholly describes His characteristics. Because the space of this article is limited, we will not refer to all terms which relate to the baptism with the Holy Spirit, but we will limit ourselves to those found in the Lukan writings.

Keywords: baptism, Holy Spirit, the promise, the gift, receiving the Holy Ghost.

Introduction

The Holy Spirit is more than just a power or an influence of God. He is a Being, just like God the Father, respectively God the Son. As such, He is a spirit and therefore cannot be perceived by the humans' five senses.

Although the Holy Spirit was revealed to the people through various symbols (fire, the dove, wind, water, oil), none of those could describe the Holy Spirit in all His grandeur, nor do they diminish His attributes of a divine Person.

According to the descriptions in Holy Scripts, the Holy Spirit has reason, feelings and His own will. Moreover, the Holy Spirit is God, an aspect demonstrated by the fact that He possesses unique features of God (He is omnipotent, omniscient, omnipresent and eternal), as well as the fact that both the Old and the New Testament exchange the phrase “The Spirit said...” with the phrase “The Lord said...” Referring to the basics conducted by the Holy Spirit in the life of the believer, it is important to mention that these basics are repentance, the new birth, sanctification and the baptism with the Holy Spirit.

The Terminology for the Baptism of the Holy Spirit

It is easy to observe that when it comes to the baptism of the Holy Spirit, the terminology used by Luke the Evangelist is varied¹; eight different concepts are mentioned in the present study, as follows: “the pouring of the Holy Spirit,” “the coming of the Holy Spirit,” “the baptism of the Holy Spirit,” “the gift of the Holy Spirit,” “the promise of the Holy Spirit,” “the filling with the Holy Spirit,” “dressing up with power from above” and “receiving the Holy Spirit.”

In the Old Testament writings, more specifically in the gospels of Matthew and John, the phrase “the coming of the Holy Spirit” is used when referring to the work that the Holy Spirit² will unwind. However, as this phrase is not used in Lukan writings, we will not analyze it in this study.

1. “The pouring of the Holy Spirit”

The verb “to pour” appears in the Bible (DCV³) ninety times, being used with the meaning of “pouring oil” ten times, “to pour out like a drink” eleven times, “to pour water” two times, “to pour richly blessing” one time in Mal. 3,10, “to pour the wine of rage” two times and to “pour the Holy Spirit” eleven times (Isa 29,10; 32,15; 44,3; Ezek 39,29; Joel 2,28,29; Zech 12,10; Acts 2,17;18,33; Rom 5,5).⁴

The Greek term used for “to pour” (the Spirit) is ἐκχέω (ekchéō)⁵ and occurs three times in the New Testament (Acts 2,17; 18,33). It is important to note that the verb ἐκχέω in the New Testament is used exclusively for “the initial coming of the Holy Spirit over someone,” that is, for the baptism with the Holy Spirit.⁶

¹ Anthony D. Palma writes that in the book of Acts alone there are “more than seventeen references about the Holy Spirit,” apud Anthony D. PALMA, *Duhul Sfânt: o perspectivă pentecostală/ The Holy Spirit: A Pentecostal Perspective*, the Publishing House A.G-S.U.A., Bucharest, 2015, p. 101.

² This expression is often used in the Old Testament (Num 24,2; Judg 11,29; 14,6,19; 15,14; 1 Sam 10,6, 10; 11,6; 16,13; 19,20,23; 2 Chr 15,2; 20,14). In the New Testament the phrase appears in Matt 3,16 and we can find it in the following Johannine passages: John 15,26 – “But when the Helper comes...”, John 16,7-8 – “And when he is come, he will reprove the world of sin, and of righteousness, and of judgement,” John 16,13 – “However, when he, the Spirit of truth, has come, He will guide you into all truth”. The expression is also used in 1 Cor 2,12 (“but the Spirit who is from God”).

³ DCV – *Bible*, Dumitru Cornilescu Version (Bible in Romanian language), 1923.

⁴ The other meanings of the verb “to pour” are as follows: “to pour water into a vessel” (used six times); “to pour chrism” (used three times), and “to pour water over the hands of somebody” (used one time); the other usages of the verb are about the pouring of a face/idol.

⁵ *NT Cornilescu with numbers Strong*, apud www.ebiblia.ro.

⁶ John F. TIPEI, *Duhul Sfânt: o teologie biblică din perspectivă pentecostală*, the Publishing House Metanoia, Oradea, 2003, p. 190.

The verb was taken from Septuagint, where it is used in reference to the Holy Spirit (Ezek 39,29; Joel 2,28-29; Zech 12,10) and where the texts mention that the Holy Spirit will be poured like abundant water that will flow over the dry earth (Isa 32,15; 44,3). The association of the Greek verb ἐκχέω (“to pour”) with the preposition ἐπί (“over”) clearly shows that the allusion is to a “pouring” of the Holy Spirit like a downpour, meaning rain which is poured heavily, bringing large amounts of water to the earth.

As indicated by the aforementioned texts, the promise of the “pouring” of the Holy Spirit appears in the prophecies of the Old Testament in six verses and was released through four prophets, independent of each other, as found in the following references: Isa 32,15; 44,3; Ezek 39,29; Joel 2,28 and Zech 12,10. All of these prophecies clearly show that this “pouring” of the Holy Spirit will have the following characteristics:

- a) It will be “from above” (“until the Spirit is poured upon us from on high” Isa 32:15a);
- b) It will be “over them” (“upon us” Isa 32,15a);
- c) It will produce an essential transformation; the desert will be turned into fertile earth and the orchard/meadow into wood (Isa 32,15b), respectively the dry land will be flooded by water/rivers (Isa 44,3);
- d) It will be first poured over “the house of Israel” (Ezek 39,29), but it will be available to be poured over “any being” regardless of social nature (the sons and the slaves will take part of this pouring, as indicated in Joel 2,28);
- e) It will bring certain gifts: “shall prophesy,” “shall see visions,” “shall dream dreams” (Joel 2,28b).

In the Lukan writings it can be easily observed how the Old Testament promises which characterized “the pouring” of the Holy Spirit had come true in the Church of Jerusalem as well as on other occasions when baptism with the Holy Spirit took place, as follows:

- a) The Holy Spirit came from above (“suddenly there came a sound from heaven” Acts 2:2).
- b) It came above them (“one sat upon each of them” Acts 2,3). Also, the term appears in the context of the “pouring” (gr. ἐκχέω)⁷ of the Holy Spirit *above* Nations (Acts 10,45).
- c) The transformation produced by the Holy Spirit with His pouring is not difficult to explain. The hearts of those baptized with the Holy Spirit were reinvigorated and their whole lives authorized to become authentic witnesses of the Lord Jesus Christ (as the disciples were promised in Acts 1,8). As the Holy Spirit was at work in the primary Church (in Jerusalem, Acts 2; in Samaria, Acts 8; through the nations, Acts 10; and in Ephesus, Acts 19), changes took place in regards to depth (the hearts were changed,

⁷ NT (New Testament) Cornilescu with numbers Strong, apud www.ebiblia.ro.

respectively the characters of the people) as well as dimension (thousands of people gave up their old lives and started to follow the way of God).

- d) The pouring of the Holy Spirit began with the Jewish people in the “upper room” in Jerusalem (Acts 2,18) and then continued in Samaria (Acts 8) and throughout all the nations (“the gift of the Holy Spirit had been poured out on the Gentiles also,” as indicated in Acts 10,45);
- e) Simultaneously with the pouring of the Holy Spirit were also given supernatural gifts (for example, the gift of prophecy mentioned in Acts 19,6).

Thus, a simple analysis of the term used for the “pouring” of the Holy Spirit shows that the baptism with the Holy Spirit is exclusively of divine origin (“comes from above”) as well as any process of pouring which assumes that the vessel from which a liquid is poured has to be superior to the container in which it is poured. Moreover, the term “pouring” highlights the fact that the baptism with the Holy Spirit is not a simple work, because it is not just a “dripping,”⁸ but a pouring, meaning that it is a large-scale work, especially due to the fact that this “pouring” of the Holy Spirit is not simply a pouring “in” but a pouring “over” (over the Jews, as well as over the Gentiles), baptism with the Holy Spirit being available to any man.

2. The coming of the Holy Spirit

The verb “to descend” appears three hundred and five times in the *Bible* (DCV). Of these instances, twenty times it is in reference to God the Father who descended to visit a man or a nation, eight times in reference to the Lord Jesus who descended from heaven (referring to His future descent at His return), and eleven times it is mentioned in connection to the Holy Spirit⁹. It is significant to remark that in reference to the Holy Spirit the verb “to descend” is used only in the New Testament. Based on His eleven appearances, we can conclude that the Holy Spirit has descended over the following:

- a) the human Jesus, after He got baptized in the Jordan river (Matt 3,16; Mark 1,10; John 1,32-33) and also while praying (Luke 3,22);
- b) Mary, in order to be able to conceive Jesus (Luke 1,35);
- c) The disciples, so as to strengthen them (Acts 1,8);

⁸ Ioan BRIE, „Învățătura despre botezul cu Duhul Sfânt: prelegere catehetică”, in *Plērōma Theological Journal*, year XIV no. 1, Bucharest, 2012, p. 251.

The online version: <http://bisericaemanuelsibiu.ro/download.php?f=invatatura-botez-duh-sfant.pdf>

⁹ In Genesis we are told that in Jacob’s dream “the angels descended” on a ladder (Gen 28,12), and in John 1,51 we find the promise that the Lord’s angels will descend over the Son. The angel from Bethesda who was descending from time to time is mentioned in John 5,4.

- d) the Samaritans who got in advance the Word and who were baptized in the water (Acts 8,16);
- e) the Gentiles from Cornelius's house who heard the Word (Acts 10,44; 11,15);
- f) the twelve disciples of John from Ephesus (Acts 19,6).

In the Greek language, when referring to the Holy Spirit descending on the Lord Jesus at His baptism, the term καταβαίνω (*katabainō*) is used in place of the verb "to descend," the former Greek term having the following meanings: "to descend, to let down, to come down." By comparison, when referring to the baptism with the Holy Spirit in the Lukan writings, the following Greek terms are employed:

- ἐπέρχομαι (*epérchomai*, meaning "to come, to arrive"¹⁰ and found in Acts 1,8 ("you shall receive power when the Holy Spirit has come upon you") and also in Acts 19,6 ("when Paul had laid hands on them, the Holy Spirit came upon them, and they spoke with tongues and prophesied");
- ἐπιπίπτω (*epipíptō*), meaning "to fall on something; to get close at high speed (to something or someone); to lean (on somebody or something); to catch, to include, to possess."¹¹ The term is found in Acts 8,16 ("For as yet He had fallen upon none of them. They had only been baptized in the name of the Lord Jesus.") and then again in Acts 10,44 ("While Peter was still speaking these words, the Holy Spirit fell upon all those who heard the word"), respectively in Acts 11,15 ("And as I began to speak, the Holy Spirit fell upon them, as upon us at the beginning").

As it can be noticed, the verbs ἐπέρχομαι and ἐπιπίπτω are used in all contexts in conjunction with the preposition ἐπί ("over") which clearly indicates that the Spirit comes "from above" and "over" disciples (Acts 1,8), Gentiles (Acts 10,44), and the twelve disciples of John from Ephesus (Acts 19,6). Based on the significance of the two verbs, we can conclude that the difference between them only consists in the fact that the descent referred to by the verb ἐπέρχομαι ἐπί is not that dramatic, a fact that can be noticed in Acts 19,6 – "ἤλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς".¹²

Therefore, the expression "to descend the Spirit over" clearly highlights the fact that the baptism with the Holy Spirit comes from above (from God) with the purpose of empowering the authentic Christian. Moreover, if we refer to the time when this descent took place, it is easy to notice that it was not an immediate consequence of the baptism in water¹³ (because in Cornelius's house, as mentioned

¹⁰ NT Cornilescu with numbers Strong, apud www.ebiblia.ro.

¹¹ NT Cornilescu with numbers Strong, apud www.ebiblia.ro.

¹² John F. TIPEI, *Duhul Sfânt*, p. 191.

¹³ For more details about the difference between the water baptism and the moment of receiving the Holy Spirit, we recommend Caleb Otniel Traian NECHIFOR's "Differences Between the Water

in Acts 10,45-48, the people who were “listening to the Word” had not been baptized in water at the moment when the Holy Spirit descended over them, nor of the conversion (because the Samaritans from Acts 8 received the Word, had the conversion, and were baptized in water; however, the apostles Paul and John came from Jerusalem to pray for them to receive the Holy Spirit “For as yet He had fallen upon none of them. They had only been baptized in the name of the Lord Jesus, as stated in Acts 8,16). Regarding the moment in which “the Holy Spirit came above” the twelve disciples of John from Ephesus, we are told that “When Paul had laid his hands upon them, the Holy Ghost came on them” (Acts 19,6). Hence, in the instance at Ephesus, “the descent of the Spirit” (respectively the baptism with the Holy Spirit) was not linked to the baptism of John, nor with the baptism in water in the Name of Jesus Christ, but to the laying of the apostle Paul’s hands accompanied by prayer.

3. The baptism with the Holy Spirit

The term *baptism* appears ninety-one times¹⁴ in the Bible, but most instances are in reference to the baptism in water. Regarding baptism with the Holy Spirit, we can find six references in the New Testament. The first ones are in the context in which John the Baptist introduced the Lord Jesus on the occasion of His baptism in the Jordan River when John plainly stated, “I indeed baptize you with water unto repentance: but he that cometh after me is mightier than I, whose shoes I am not worthy to bear: He shall baptize you with the Holy Ghost, and with fire” (Matt 3,11; Mark 1,8; Luke 3,16; John 1,33).

This promise of the baptism with the Holy Spirit is taken over by the Lord Jesus Christ after His resurrection, before ascending to heaven; in both instances He reminds the disciples that “John truly baptized with water; but ye shall be baptized with the Holy Ghost not many days hence” (Acts 1,5).

Moreover, after “the Holy Ghost descended over the Gentiles” in Cornelius’s house, the apostle Paul describes to the other disciples the way the event unfolded, highlights the coming of the Holy Spirit in Cornelius’s house, and quotes: “Then I remembered the word of the Lord, how he said, ‘John indeed baptized with water; but ye shall be baptized with the Holy Ghost’” (Acts 11,16).

The verb βαπτίζω (*baptizō* - baptism) translates “to sink, to dive, to baptize”¹⁵. The baptism with the Holy Spirit means a total immersion of the believer in the Holy Ghost. More specifically, in all the passages mentioned above,

Baptism and the Moment of Receiving the Holy Spirit”, in *Sacra Scripta*, IX, 2 (2011), Cluj-Napoca, pp. 189-195. ISSN: 1584-7624.

¹⁴ Bible (DCV), apud www.ebiblia.ro.

¹⁵ NT Cornilescu with numbers Strong, apud www.ebiblia.ro.

the expression “baptized with the Holy Spirit” emphasizes an authorization given by the Holy Spirit, independent of the water baptism (an observable aspect due to the fact that the water baptism was performed by man, namely by John the Baptist, while the baptism with the Holy Ghost was given by the Lord Jesus (Matt 3,11). In the house of Cornelius “those who were listening to the Words” were baptized with the Holy Ghost, before being baptized in water (Acts 11,15-17). Also, Luke 3,16, Acts 1,5 and Acts 11,16 all mention that the baptism with the Holy Ghost is a subsequent experience of the conversion.¹⁶

4. The gift of the Holy Spirit

The concept of “gift”¹⁷ referring to the Holy Spirit appears fifteen times in the Bible, twelve times as the verb “to give” and three times as the noun “gift.” In the Old Testament it is found in Neh 9,20 (“Thou gravest also thy good spirit to instruct them”). Then, in the New Testament,¹⁸ it is used for the first time by the Lord Jesus in Luke 11,13; here, the Holy Ghost is likened to “the good gifts” offered by a dad to the son who asks: “If you then, being evil, know how to give good gifts to your children, how much more will *your* heavenly Father give the Holy Spirit to those who ask Him!”.

In all passages that mention the Holy Spirit which was given or will be given, both in the New Testament as well as in the Septuagint (Neh 9,20), the Greek verb δίδωμι (*didōmi*) is used, meaning “to give, to offer something,”¹⁹ respectively the Greek noun δωρεά, -ᾶς, ἡ (*dōreá*), meaning “gift.”²⁰ Throughout these passages we can observe some characteristics of the gift of the Holy Spirit, as follows:

- a) Although it is a gift, it is offered following one’s request, as indicated in Luke 11,13 (“give the Holy Spirit to those who ask Him!”);
- b) It is given to those who listen to God, as mentioned in Acts 5,32 (“and so also is the Holy Spirit whom God has given to those who obey Him”);
- c) It can be given by the laying of hands (Acts 8,18);
- d) It can only be obtained following one’s repentance and forgiveness of sins, but it is not an immediate consequence of these two: “Repent, and be baptized every one of you in the name of Jesus Christ for the remission of sins, and ye shall receive the gift of the Holy Ghost” (Acts 2,38). It should be noted that the apostle Paul emphasizes that repentance, forgiveness of

¹⁶ John F. TIPEI, *The Holy Spirit*, p. 187.

¹⁷ Bible - DCV, apud www.ebiblia.ro.

¹⁸ All these passages are the following: Luke 11,13; John 7,39; Acts 2,38; 5,32; 8,18,20; 10,45; 15,8; 19,2; Rom 5,5; 2 Gal 5,5; 1 Thess 4,8; 1 John 3,24; 1 John 4,13.

¹⁹ NT Cornilescu with numbers Strong, apud www.ebiblia.ro.

²⁰ NT Cornilescu with numbers Strong, apud www.ebiblia.ro.

the sins and water baptism are needed, and only afterwards (not at that particular moment) will they receive the gift of the Holy Spirit.

- e) It is given for free (Acts 8,20);
- f) It is given regardless of race, both to the converted Hebrews as well as to the Gentiles: “And they of the circumcision which believed were astonished, as many as came with Peter, because that on the Gentiles also was poured out *the gift of the Holy Ghost*” (Acts 10,45).

Therefore, by using the terms “to give,” respectively “the gift of the Holy Spirit,” it is emphasized that the baptism with the Holy Spirit is the gift of the Holy Ghost. In other words, the baptism with the Holy Spirit is not a consequence of our personal merits but is offered for free, through His grace, with no regard to racial or religious distinction. Although it is a gift, it needs to be asked for and it is given only to those who seek it and sincerely desire it, namely to those who persevere in prayer in order to receive it.

5. The promise of the Father

The term “promise” appears in the Bible one hundred and forty-two times.²¹ The promise that the Holy Spirit will be sent on the earth has been present since the Old Testament. In the New Testament we find some expressions²² which are very relevant for our study, as follows:

- “The promise of My Father” (ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου)²³ is mentioned in Luke 24,49.²⁴ By using this expression, the Lord Jesus assures His apprentices that the initiator and guarantor of the baptism with the Holy Spirit is God the Father, at the same time reminding us that baptism with the Holy Spirit is a promise of God, made both to the Jews and to the Gentiles;
- “This promise” (meaning the promise of the baptism with the Holy Ghost) is available to all believers who will call on the Name of God, as

²¹ For more details about using this term in WTT and BYZ we recommend NECHIFOR Caleb Otniel Traian, *Profeții mesianice: promisiuni, împliniri și așteptări legate de promisiuni*/ Messianic Prophecies: Promises, Fulfillments and Expectations Regarding the Promises, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2018, p. 232.

²² In addition to the expression that we will discuss, there is the Pauline expression “the promised Spirit” (Gal 3,14 and Eph 1,3).

²³ *SBL Greek New Testament*, apud www.ebiblia.ro.

²⁴ The expression “the promise of the Father” linked to the baptism with the Holy Spirit appears in Acts 1,4 where Luke the Evangelist states: “and, being assembled together with them, commanded them that they should not depart from Jerusalem, but wait for *the promise of the Father*, which, saith he, ye have heard of me.”

found in Acts 2,39: “For *the promise* is unto you, and to your children, and to all that are afar off, even as many as the Lord our God shall call.”

- “The promise of the Holy Spirit” was given on the Day of Pentecost when the Apostle Paul indicated the manner in which the promise of the Father was fulfilled, namely the fact that after the Lord Jesus was taken up to Heaven, He received from God the Father the promise of the Holy Spirit and then “He poured what you see and hear,” meaning the baptism with the Holy Spirit (Acts 2,33)²⁵.

Therefore, through the expression “the promise of the Father” we understand that God the Father is the initiator and also the supporter of the baptism with the Holy Ghost, as well as the fact that this baptism is a promise of God for every believer, regardless of the historical period in which he lives. Thus, if a Christian starts to question God’s willingness to baptize him with the Holy Spirit, he indirectly questions God’s faithfulness, respectively His power to fulfill the promises that He made.

6. The filling with the Holy Ghost

When referring to the concept of the “filling with the Holy Ghost,” two expressions are found in the New Testament, namely:

- “To be filled with the Holy Ghost,” an expression that first appears in the Old Testament (in Exod 31,3; 31,35), and then in the New Testament, where the Greek term πλήθω (*pléthō*) is used which is translated “to fill, to realize something.”²⁶ In the New Testament this verb occurs six times—three times in the context of the supernatural birth of John the Baptist²⁷ and the other three instances in the Lukan writings, as follows:
 - At Jerusalem, on the Day of Pentecost, when the Holy Ghost descended over the one hundred disciples gathered in the upper room, baptized them and filled them with the Holy Ghost as they started to talk in other languages. We find this recorded in Acts 2,4: “And they were all

²⁵ This fact confirms the promise of the Savior through which He assures the disciples that before the Holy Spirit is sent on Earth, He first needs to be glorified (John 7,37, 38), respectively to ascend to heaven, stating: “It is expedient for you that I go away, for if I go not away, the Comforter will not come unto you; but if I depart, I will send him unto you” (John 16,7). The Lord Jesus said to the disciples that once He will ascend to heaven, He will ask the Father to give them a Comforter who will remain with them eternally (John 14,16). For a more detailed description of the promises of the Lord Jesus, see: NECHIFOR Caleb O. T., *Profeții mesianice/ Messianic Prophecies*, p. 232.

²⁶ *SBL Greek New Testament*, apud www.ebiblia.ro.

²⁷ In Luke 1,15 (John the Baptist was filled with the Holy Spirit ever since he was an embryo); in Luke 1,41 (Elisabeth was filled with the Holy Spirit after Mary’s greeting and the babe leaped in her womb) and in Luke 1,67 (his father Zacharias was filled with the Holy Spirit and prophesied).

filled with the Holy Spirit and began to speak with other tongues, as the Spirit gave them utterance”;

- Acts 4,31 states: “And when they had prayed, the place was shaken where they were assembled together; and they were all filled with the Holy Ghost, and they spake the word of God with boldness”;
- In the case of Saul of Tarsus: “And Ananias went his way, and entered into the house; and putting his hands on him said, ‘Brother Saul, the Lord, even Jesus, who appeared unto thee in the way as thou camest, hath sent me, that thou mightest receive thy sight, and *be filled with the Holy Ghost*’” (Acts 9,17);
- In Mic 3,8 we find the phrase “to be full of the Holy Ghost,” an expression that appears first in the Old Testament (Mic 3,8) and then in the New Testament, where the Greek term πλήρης, -εξ (*plērēs* translated “full, complete”)²⁸ is used and occurs nine times. These usages of the term can be found in the following instances: one time referring to the Lord Jesus²⁹, seven times in connection to the ministers of the primary Church who were “full of the Holy Ghost”,³⁰ and another time when all Christians are commanded “to be full of the Ghost” (Eph 5,18).

It is unanimously accepted that the term πλήθω (“to be filled with the Holy Ghost”) as well as the term πλήρης (“full of the Holy Ghost”) generally describe an absolute dependence of the Christian on the Holy Ghost, due to the fact that the filling must be continuous and that the Christian has an obligation to be full of the Holy Ghost.

The problem that arises in this context is how the terms πλήθω (“filled with the Holy Ghost”), respectively πλήρης (“full of the Holy Ghost”) describe the initial baptism with the Holy Ghost and in what measure this aspect highlights a later filling with the Holy Ghost.

Studying narrowly all the contexts in which these two terms are used (πλήθω, respectively πλήρης), we can affirm that these are cases in which the verb πλήθω (“to be filled”) describes the initial baptism with the Holy Spirit as a one-time experience (in Acts 2,4 and again in Acts 9,17); then there are other cases in

²⁸ *SBL Greek New Testament*, apud www.ebiblia.ro.

²⁹ Luke 4,1 (“Jesus, being filled with the Holy Spirit”).

³⁰ Peter, being filled with the Holy Spirit confronts the religious and political leaders who hold him responsible for healing the crippled man at the Beautiful Gate (Acts 4,8); Deacons who were chosen to “serve at tables” were full of the Holy Spirit (Acts 6,3-5); Stephen was filled with the Holy Spirit when he was martyred (Acts 7,55); “For he was a good man, and full of the Holy Ghost and of faith, and much people was added unto the Lord” (Acts 11,24); Paul is full of the Holy Spirit when God frees Elymas the sorcerer through him (Acts 13,9) and the apostles Paul and Barnabas “were being filled with the Holy Spirit” even when they were rejected in Antioch (Acts 13,52).

which this verb refers to a later filling with the Holy Spirit, whose aim is for the Christian to receive a distinctive power of a concrete work which will be done by God through him (for example, in Acts 4,31, where as a consequence of this filling the apostles “spoke the word of God with boldness”).

If we refer strictly to the term πλήρης (“to be full of Ghost”), we can affirm that in all the contexts in which it appears it refers to the effect that it has in the Christian’s life– a repeatable experience of being filled with the Holy Ghost (after the initial filling through the baptism with the Holy Spirit) or as a result of the ongoing refills with the Holy Ghost, so that the Christian is constantly full with the Holy Spirit. Going through all the Lukan passages that use this term, we can outline an opinion on how being full of the Holy Spirit is the effect of the initial baptism with the Holy Ghost, respectively of a further filling with the Holy Ghost, as stated below:

- In Acts 4,8, when the Apostle Peter confronts the religious and political leaders who hold him accountable for the healing of the paralytic at the Beautiful Gate of the Temple, we understand from the text that Peter was full of the Holy Ghost. But from where did the Apostle Peter have this fullness of the Holy Spirit? It was from the first and the most recent filling in Peter’s life which had been performed by the Holy Ghost after the initial baptism with the Holy Spirit on the Day of Pentecost, as mentioned in Acts 2,4, a context in which it is clearly stated that “they were all filled with the Holy Spirit.” It is significant to note that, after having been freed by the authorities who questioned them and forbade them to speak in the name of Jesus, the apostles (including Peter) needed to be filled again with the Holy Ghost; as a result, the place shook after they finished praying, as stated in Acts 4,31: “the place was shaken where they were assembled together; and they were all filled with the holy Ghost and they spake the word of God with boldness.”
- In Acts 6,3-5 we are told regarding the elected deacons who “serve tables” that they were full of the Holy Spirit; we can understand that they were among all of those from Acts 4,31 who were filled with the Holy Ghost; hence, they have become “full of Spirit” after a further filling.
- In Acts 7,55 Stephen was full of the Holy Spirit when he was being martyred.
- In Acts 11,24 Barnabas is also full with the Holy Spirit, as the verse states: “For he was a good man, full of the Holy Spirit and of faith. And a great many people were added to the Lord.”
- Paul was full of the Holy Spirit when God freed Elymas the sorcerer through him (Acts 13,9).
- Paul and Barnabas “were filled with joy and Holy Spirit” right when they were rejected in Antioch of Pisidia (Acts 13,52).

It is easy to observe that in none of the cases mentioned above (Acts 4,8; 6,3; 7,55; 11,24; 13,9) there is no initial baptism with the Holy Spirit. Moreover,

Anthony Palma thinks that the term used in the Pauline writings (Eph 5,18) does not refer to the initial filling with the Holy Spirit.³¹

7. The Spirit of God came upon

The term “the Spirit of God came upon” occurs twice in the Old Testament, as indicated below:

- In the case of Gideon, whom “the Spirit of the Lord came upon” (Judg. 6,34).
- In the case of the prophet Zechariah: “And *the Spirit of God came upon* Zechariah the son of Jehoiada the priest, and said unto them, ‘Thus says God’” (2 Chron. 24,20).

In the Old Testament, the Holy Ghost is also portrayed as similar to a mantle in the case of the prophet Elijah, a mantle that was received by his minister, the prophet Elisha (2 Kings 2).

The fact that the Holy Spirit involves offering a power is not difficult to understand, and this fact is written in the Old Testament in Mic 3,8 “But truly I am full of power by the spirit of the Lord,”³² as well as in the New Testament. In the New Testament, the Greek term for *power* (associated with the Holy Ghost) is δύναμις, -εως, ἡ (*dýnamis*, and it translates “power”). The term appears in nine distinctive passages,³³ of which we only mention the Lukan ones:

- In the case of Virgin Mary: “The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Highest will overshadow you; therefore, also, that Holy One who is to be born will be called the Son of God” (Luke 1,35).
- When the Lord Jesus was tempted: “Jesus returned in the power of the Spirit to Galilee” (Luke 4,14).
- In reference to the baptism with the Holy Spirit, in the following instances:
 - “But you shall receive power when the Holy Spirit has come upon you” (Acts 1,8).
 - “Give me this power also, that anyone on whom I lay hands may receive the Holy Spirit” (Acts 9,19).

³¹ Anthony D. PALMA, *Duhul Sfânt: o perspectivă pentecostală/ The Holy Spirit: A Pentecostal Perspective*, p. 103.

³² Zech 4,6 states that the Holy Spirit assumes a power which is more than a normal power. (“Then he answered and spake unto me, saying, this is the word of the Lord unto Zerubbabel, saying, *Not by might, nor by power, but by my spirit, saith the Lord of ghost.*”).

³³ Of the nine occurrences of the term, four are in the Pauline epistles, as follows: the phrase “through the *power of the Holy Spirit*” is found in Rom 15,13-19; the phrase “in demonstration of the Spirit and of power” occurs in 1 Cor 2,4; and the phrases “to be strengthened” and “*with power, with the Holy Spirit*” are found in 1 Thess 1,5.

Therefore, through the expression “endued with power from on high” it is shown to us that the baptism with the Holy Spirit touches the exterior of the Christian, similar to a vesting with power. Through the baptism with the Holy Spirit, the Christian is endued with the power of God.

8. Receiving the Holy Ghost

The term to “receive the Holy Spirit” is found in the New Testament thirteen times, as follows: twice in the Johannine³⁴ writings, five times in the Pauline³⁵ Epistles, and seven times in Acts. In all of these instances occurring in Acts, the Greek verb λαμβάνω (*lambánō*) is used and is translated “to get, to get in hand, to catch.” These passages describe the manner in which the Holy Spirit was received, namely the promise that the Holy Ghost will be received in different contexts:

- The promise of the Lord Jesus that they will receive a power when the Holy Spirit will come upon them, found in Acts 1,8 (“But you shall *receive* power when the Holy Spirit has come upon you”);
- In Jerusalem, the promise mentioned in Acts 2,38 (“Repent,” said Peter to them, “Repent, and let every one of you be baptized in the name of Jesus Christ for the remission of sins; and you shall receive the gift of the Holy Spirit”);
- At Samaria, the promise found in Acts 8,15 (“they came to the Samaritans and prayed for them, to receive the Holy Spirit”), in Acts 8,17 (“Peter and John laid hands on them, and they received the Holy Spirit”), and in Acts 8,19 (“anyone on whom I lay hands may receive the Holy Spirit”);
- The promise for the Gentiles given in Cornelius’s house mentioned in Acts 10,47 (“Can anyone forbid water, that these should not be baptized who have received the Holy Spirit just as we have?”);
- At Ephesus, the promise written in Acts 19,2 (“He said to them, ‘Did you receive the Holy Spirit when you believed?’”);

Therefore, the term mentioned above presents us, human beings, as consignees of the baptism with the Holy Spirit. Moreover, to receive the gift of the Holy Spirit the believer must give his approval.

³⁴ In John 7,39 (“But this spake he of the Spirit, which they that believe on *him* should receive: for the Holy Ghost was not yet *given*; because that Jesus was not yet glorified”) and in John 14,17 (“Even the Spirit of truth; whom the world cannot receive, because it seeth him not, neither knoweth him: but ye know him; for he dwelleth with you, and shall be in you”).

³⁵ In 1 Cor 2,12 (“Now we have *received*, not the spirit of the world, but the spirit which is of God; that we might know the things that are freely given to us of God.”); in 1 Cor 6,19 (“What? Know ye not that your body is the temple of the Holy Ghost which is in you, which ye have of God, and ye are not your own?”); in Gal 3,2 (“This only would I learn of you, *Received* ye the Spirit by the works of the law, or by the hearing of faith?”) and in Gal 3,14 (“that the blessing of Abraham might come on the Gentiles through Jesus Christ; that we might *receive the promise of the Spirit* through faith”).

Conclusion

After the analysis performed on the terminology used to describe the baptism with the Holy Spirit, we can conclude that the baptism with the Holy Spirit is as follows:

- 1) *The promise of the Father* (Luke 24,49). The one who initiated this work is God, not the human; therefore, He is directly interested in keeping His promise to all the believers who listen to Him.
- 2) *The gift of God* (Acts 2,38; 5,32). It is extremely important to note that the baptism with the Holy Spirit is not given in exchange for certain merits of the Christian, but it is a present and, thereby, it goes without saying that it is free, bestowed only by the Grace of God.
- 3) It is an experience well fixed in time and space, it has a supernatural character, it always takes place after the conversion and after the renewing, but is distinct from the conversion, respectively the new birth. The baptism with the Holy Ghost is always received after the conversion, but it never overlaps it, nor is it a consequence of it. The baptism with the Holy Spirit is a distinct experience from the water baptism; in some cases, it can take place before the water baptism, but it is never a natural consequence of it.
- 4) The baptism with the Holy Spirit emphasizes the filling with power for the work of confession of the Lord Jesus (by renewed character and by the spoken word), as mentioned in Acts 1,8. The aim of the baptism with the Holy Spirit is the empowerment of the believer for the progress of the service work intended by God to take place through that Christian. The baptism with the Holy Spirit represents the descending of the Holy Spirit over the believer, his filling with power, and his receiving specific abilities to serve others.

Caleb Otniel Traian NECHIFOR
“Pro Deo” Theoretical Christian High School
Cluj-Napoca, Romania
& Bethany Apostolic Institute of Theology
Yangon, Myanmar

Bibliography

- BGT. This database is a combination of the *BNT* and *LXT* databases. This allows people who want to work with both versions at once to easily do combined searches, apud *BibleWorks 8.0.005s.1*.
- Biblia (Bible)* or *Holy Scripture*, VDC (Versiunea Dumitru Cornilescu), 1923.
- Biblia (Bible)*, NTR translation (The New Romanian Translation), 2007, online version, <http://www.bibleserver.com>.
- The Bible*, King James Version, (1611/1769) with Codes, apud *BibleWorks 8.0.005s.1*.
- BYZ, *The New Testament in the Original Greek*, Byzantine Text Form, 2005, Compiled and arranged by Maurice A. ROBINSON and William G. PIERPONT. Apud *BibleWorks 8.0.005s.1*.
- SBL Greek New Testament*, apud www.ebiblia.ro.
- NT Cornilescu cu numere Strong*, New Testament, Dumitru Cornilescu Version with Greek Terms Specific to the Strong Version, apud www.ebiblia.ro.
- BRIE, Ioan, *Curs de Pneumatologie (Lucrarea Duhului Sfânt)*, Sibiu, Colegiul Biblic Penticostal Emanuel, Sibiu, 2012. Online version: <http://bisericaemanuelsibiu.ro/download.php?f=curs-pneumatologie.pdf>
- BRIE, Ioan, „Învățătura despre botezul cu Duhul Sfânt: prelegere catehetică”, in *Plērōma Theological Journal*, year XIV no. 1, Bucharest, 2012, pp. 249-281.
- BRIE, Ioan, „Învățătura despre botezul cu Duhul Sfânt” (article presented at the National Pastoral Conference of the Romanian Pentecostal Church of God, Sovata, October 4-6, 2011), in the journal *Cuvântul Adevărului* (Official Bulletin of the Pentecostal Christian Cult in Romania), January 2021, Series II, Year XXIII, No. 1, pp. 6-18. Online version: www.cuvantuladevarului.ro/Ianuarie20126.pdf
- MUREȘAN, Nelu, *Duhul Sfânt: manual de studiu*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2019.
- NECHIFOR, Caleb Otniel Traian, “Differences between the Water Baptism and the Moment of Receiving the Holy Spirit”, in *Sacra Scripta* IX, 2 (2011), pp. 189-195. Online version: http://reviste.ubbcluj.ro/sacrascripta/publicatii/sacra_scripta/2011/nechifor.pdf
- NECHIFOR, Caleb Otniel Traian, *Profeții mesianice: promisiuni, împliniri și așteptări legate de promisiuni*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018, p. 232.
- PALMA, Anthony D., *Duhul Sfânt: o perspectivă penticostală* (Original title: *The Holy Spirit: A Pentecostal Perspective*), Editura A.G.-S.U.A., București, 2015.
- PALMER, Edwin, *Pneumatologie: Duhul Sfânt*, http://www.voxdeibaptist.org/Duhul_Sfint_Palmer.htm
- ȘANDRU, Trandafir, *Doctrinile biblice ale Bisericii*, Editura Cultului Penticostal: Biserica lui Dumnezeu Apostolică, București, 1989.
- ȘANDRU, Trandafir, *Lucrarea Duhului Sfânt*, Seminarul Teologic Penticostal București, 1991, p. 117.
- TIPEI, Ioan, *Botezul creștin: semnificațiile actului în Noul Testament*, Oradea, Metanoia, 2004.

CALEB OTNIEL TRAIAN NECHIFOR

TIPEI, John F., *Duhul Sfânt: o teologie biblică din perspectivă penticostală*, Editura Metanoia, Oradea, 2003.

MARKUS LIEST DIE SCHRIFTEN – JER 7 ALS INTERTEXTUELLER SCHLÜSSEL ZUR CHRISTOLOGIE UND ZUM SCHRIFTVERSTÄNDNIS DER MARKINISCHEN TEMPELAKTION JESU

MICHAEL SOMMER

Abstract. The purpose of this paper is to show that the temple complex in the gospel of Mark (Mk 11-12) can be read as a narrative unit that seeks an intertextual dialogue with Jeremiah's temple discourse (Jer 7). At several points Mark has woven reminiscences of Jer 7 into Mk 11-12. Three of the theological statements of the temple complex become a deeper meaning when readers think of Jeremiah's temple speech while reading Mark's narrative.

Keywords: Jer 7, temple, cult, intertextuality, opponents, Christology.

1. Einführung

Markus liest die Schriften: Schon in den ersten Zeilen des Evangeliums verdeutlicht Markus, dass die theologischen und literarischen Profile der prophetischen Literatur ein Schlüssel seiner Jesuserzählung sind. Leserinnen und Leser des Evangeliums werden gezielt angeleitet, die markinische Erzählung mit den theologischen Meistererzählungen Israels zu vernetzen und die Geschichte über Jesus von Nazareth, den Markus als den Christus vorstellt, als einen Dialog mit den Messiaserwartungen Jesajas, Maleachis, Zacharias und Jeremias zu verstehen. Markus verwendet in den ersten Versen nicht nur Ausdrücke, deren Tiefenschärfe nur vor dem Hintergrund von Israels Traditionen verstanden werden können (Evangelium; Christus; [Sohn Gottes] Mk 1,1). Er zitiert darüber hinaus in Mk 1,2-3 aus Jesaja und Maleachi und platziert dadurch seinen Jesusnarrativ in das Licht der prophetischen Verheißungen.

Dass das Markusevangelium intertextuell gelesen werden will, wird in der gegenwärtigen Forschung zu Markus nicht angezweifelt. Doch mehr als das fasziniert die Technik, mit der Markus Intertexte mit seinem Narrativ verknüpft. Sie gibt nicht zuletzt Anlass, Markus nicht nur als eine Sammlung von Perikopen zu sehen, sondern lässt vermuten, dass sich in der Ganzschrift mehr als nur kunstvoll angelegte, textimmanente Erzähllinien finden. Wichtige Erzählaussagen konstruiert Markus vielmehr dadurch, dass er auf einen

spezifischen Intertext an verschiedenen Stellen eines längeren Erzählabschnitts oder an verschiedenen Stellen seines Werkes anspielt, um dadurch Spannungsbögen zu erzeugen und Inhalte in einem ausgeklügelten intertextuellen Dialog zu deuten. Man denke nur an den Wortlaut der markinischen Gottesrede in Mk 1,9-11 und Mk 9,7, die Markus durch die Rezeption von Jes 42, Ps 2 und Dtn 18 gestaltet hat, und die einen Kontrast zum Schweigen Gottes in der Gethsemane (Mk 14,32-42) bilden, oder an den Dialog mit der Sinaitheophanie (Ex 24) in der Verklärungsszene oder an die Anspielungen auf die Tradition des leidenden Gerechten der Psalmen (allen voran auf Ps 22) im Erzählabschnitt über Jesu letzte Tage (Mk 14-15). An erläuternden Beispielen mangelt es nicht: Markus spielt häufig über weite Erzählstrecken hinweg einen spezifischen Intertext ein, der durch das markinische Narrativ gedeutet bzw. reflektiert wird. Die Jesuserzählung erhält durch dieses Wechselspiel eine tiefere Bedeutung. Auch während der Tempelaktion findet sich ein solches intertextuelles Spiel:

In diesem Aufsatz soll gezeigt werden, dass der markinische Tempelkomplex (Mk 11-12) als ein Erzähleinheit gelesen werden kann, deren Kohärenz nicht nur durch die Erzähloberfläche getragen wird. Vielmehr sucht Markus einen theologischen Dialog mit der Tempelrede des Jeremia (Jer 7). Gleich an mehreren Stellen hat Markus in einer Cluster-Rezeption Reminiszenzen an Jer 7 in Mk 11-12 eingewebt. Drei der grundlegenden Aussagelinien des Tempelkomplexes erhalten eine besondere Tiefenschärfe, wenn Leserinnen und Leser bei einem Lektüregang an die Tempelrede Jeremias denken. Um die These des Aufsatzes zu belegen, soll zunächst ein Blick auf die Erzähleinheit des Tempelkomplexes selbst geworfen werden. Ein kurzer narrativer Durchgang demonstriert, dass Markus in Mk 11-12 mit Hilfe von Gegnergestalten den Ausdruck einer kollektiven Identität konstruiert. Er unterscheidet narrativ zwischen einer *We-Group* von Jesuanhängern und Gegnern und erhebt seine Idee einer Christologie, eines gerechten Sozialverhaltens und eines Schriftverständnisses zum Differenzkriterium, das über die Zugehörigkeit zur Wir- oder Sie-Identität bestimmt. Im Anschluss daran erfolgt die intertextuelle Lektüre des Komplexes, um zu belegen, dass alle dieser den Erzählkomplex verbindenden Facetten durch einen intertextuellen Dialog mit Jer 7 eine theologische Tiefenschärfe erhalten.

2. Die Erzähleinheit des Tempelkomplexes (Mk 11-12) und die narrative Profilierung von Anhängern und Gegnern

Mk 11-12 lässt sich nicht nur als eine zusammenhängende Erzähleinheit lesen (Mk 11,15-19.27-12,44),¹ sondern ebenso als einen Narrativ, mit dem

¹ Aus dem Plot der Tempelaktion (Mk 11,15-19) entwickeln sich eine Reihe von Streitgesprächen. In Mk 11,27 beginnen die Streitgespräche, nachdem Jesus erneut in den Tempel zurückkehrt.

Markus Gegnergestalten profiliert und einen Ausdruck einer kollektiven Identität konstruiert. Im Tempel setzt sich Jesus durchgängig mit Gegnergestalten auseinander,² wobei Markus in diesen Streitgesprächen Grenzlinien zwischen seiner eigenen theologischen Position und davon abweichenden Standpunkten markiert. Er grenzt sich von Strömungen ab, die in seinen Augen Gottes Wirken in der Geschichte nicht erkennen, die Schriften Israels falsch auslegen und Gott auf eine verkehrte Weise verehren. Einzelne Aspekte dieser narrativen Demarkationsstrategie unterstützt Markus dadurch, dass er regelmäßig seinen Plot mit Anspielungen auf Jer 7 unterfüttert.³ Bevor wir einen Blick auf die Rezeptionsorte von Jer 7 im Markusevangelium werfen, sollen zunächst die Schwerpunktthemen der Tempelstreitgespräche betrachtet werden. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, wie Markus Jer 7 gelesen hat und welche Aspekte der Tempelrede Jeremias zum Verständnis der markinischen Tempelstreitgespräche beitragen.

Die Anerkennung der Autorität Jesu als Ausdruck einer gelebten Gottesbeziehung: Eines der Hauptthemen der Tempelstreitgespräche ist Christologie. Für Markus gehört jeder, der die Autorität Jesu nicht anerkennt, zu den Gegnern, die in seinen Augen die Offenbarung Gottes in der Geschichte nicht richtig zu deuten wissen. Um die Beziehung zu Jesus zum Scheidekriterium zwischen einer

Mk 11,19-26 verlässt die Erzählskizze, worauf Mk 11,27 neu einsetzt und im Tempel die Schriftgelehrten, Hohepriester und Ältesten auf Jesus zutreten lässt. Die einzelnen Diskurse sind ab Mk 11,27 lokal klar identifizierbar. Keine der Perikopen erwähnt, dass Jesus den Tempel verlässt. Mk 12,35 wiederholt sogar, dass Jesus im Tempel lehrt und Mk 13,1 setzt thematisch neu ein, was Mk durch einen klaren Ortswechsel markiert.

² Vgl. dazu A. YARBRO COLLINS, *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007, 513; 523. Jesu Tempelaktion (Mk 11,15-19) ist der Auftakt zu einer Serie von Streitgesprächen, mit denen Markus ein theologisches Profil entwickelt und Grenzlinien konstruiert. Mk 11,15 leitet die Tempelaktion ein. Jesus betritt den Tempel und greift massiv in die dort vorherrschenden Strukturen ein. Dabei zitiert Jesus Jer 7,11 und Jes 56,7 in einem Mischzitat, um seine Handlungen an den Händlern, Käufern und Geldwechslern zu kommentieren. Ihr Treiben verhindert es, dass der Tempel ein Ort des Gebetes für die gesamte Völkerwelt wird (ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν Mk 11,17). Jesus wirft dem Tempelpersonal vor, dass der Tempelbetrieb nicht so erfolgt, wie es die Schriften Israels verlangen (οὐ γέγραπται Mk 11,17). Vgl. dazu ausführlicher M. HUYS, "Turning the Tables. Jesus' Temple Cleansing and the Story of Lycaon", in: *ETL* 86 (2010), 137-161. Zur politischen Dimension der Tempelaktion vgl. J. KANG, "Not 'cleansing' but 'closing down'. A narrative-critical and political interpretation of the so-called 'Cleansing of the Temple' in Mark 11:11-25", in: D. R. MCGAUGHEY (Hg.), *From Biblical Interpretation to Human Transformation. Reopening the Past to Actualize New Possibilities for the Future; Essays Honoring Herman C. Waetjen*, Salem 2006, 116-126.

³ Zum Aufbau und zur Intertextualität des Komplexes vgl. auch M. BOTNER, *Jesus Christ as the Son of David in the Gospel of Mark*, SNTS.MS 174, Cambridge 2019, hier 146-173; ferner B. CHO, *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark*, LNTS 607, London 2019 hier 136-203.

We-Group von Jesuanhängern und einer davon unterschiedenen Gegnergruppierung narrativ zu konstruieren, lässt er in der erzählten Welt Gegner an der Autorität Jesu zweifeln und Jesus vice versa Gegner anprangern.

Bereits in der ersten Konfrontation mit den Hohepriestern, Schriftgelehrten und Ältesten (Mk 11,27-33) wird Jesu Vollmacht kritisch hinterfragt. Die Szene zieht eine klare Grenze zwischen der Position der Gegner, Jesus und der Meinung des Volkes (Mk 11,32-33). In Mk 12,13-17 schicken die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten Gesandte zu Jesus, die ihn ihrem Auftrag Jesus eine Falle stellen sollen (Mk 12,13-15). Das große Thema ist hierbei der politische Vollmachtsanspruch des Menschensohnes (Mk 12,14-17).

Markus macht dabei klar, dass eine Ablehnung des Sohn Gottes für ihn gleichbedeutend ist, Gottes Beziehungsangebot zu verweigern. Konstruierte Grenzzlinien in Mk 11-12 sagen dementsprechend auch etwas über Gott aus bzw. über die Bedingungen seines Beziehungsangebotes, insofern er nach Markus nicht auf der Seite jener steht, die die Vollmacht seines Sohnes nicht anerkennen.⁴

Heilsuniversalismus und Schriftinterpretation: Die Tempelstreitgespräche leisten einen Beitrag zur universalen Heilsbotschaft des Markusevangeliums. Markus konzeptioniert in den Erzähleinheiten ein neues Verständnis des Volkes Gottes aus Angehörigen der Völkerwelt und Israel, die sich beide zu Christus bekennen. Im selben Atemzug verwirft er einen Teil des Volkes, der ein verkehrtes Gottesbild besitzt, die Schriften falsch auslegt und Gott auf eine falsche Art und Weise verehrt.

Dass das korrekte Verständnis von Christologie auch eine Frage der Schrifthermeneutik ist, betont Mk auch in Mk 12,18-27 und Mk 12,35-37. Im Mk 12,18-27 lässt Mk Sadduzäer die Bildfläche betreten, die die Auferstehung der Toten leugnen. Mk beteuert hier, dass Auferstehung, also ein für seine Christologie entscheidendes Element (Mk 8,31; 9,10.31; 10,34), ein in der Schrift verankertes Konzept sei. In der letzten Perikope (Mk 12,35-37) legt Mk zudem noch Grund, dass seine Christologie in den Schriften fußt.

Die Tempelaktion (Mk 11,15-19) legt den Gegnern Jesu zur Last, dass der Tempelbetrieb die Völkerwelt ausgrenzt und letztendlich daran hindert, eine adäquate Gottesbeziehung zu pflegen. Im Diskurs über das wichtigste Gebot (Mk 12,28-34) betont Jesus, dass ein Vollzug kultischer *identity marker* per se

⁴ Das Gleichnis von den Winzern (Mk 12,1-12) spielt mit der Prophetenmordtradition und deutet an, dass die Gegnergestalten nicht nur Gottes Propheten ablehnen, sondern seinen Sohn töten wollen (Mk 12,6-7). Gott wird sie deshalb verwerfen.

kein Heil bewirke, weil eine gelebte Gottesbeziehung weniger zu Kultpraktika denn zu sozialen Handlungen verpflichtet.

Mk 12,33 καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.

Und ihn zu lieben aus dem ganze Herzen und aus dem ganzen Verstand und aus der ganzen Kraft und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist überreichlich mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer.

Markus unterstellt allen, die das Kultgesetz wörtlich befolgen und am Opferdienst festhalten, dass sie Gott nicht die geschuldete Verehrung entgegenbringen. Mk betont in diesem Vers, was Jesus mit der Tempelaktion zum Ausdruck bringen wollte: Ein Kultbetrieb, der die Sozialgebote Gottes außer Acht lässt und Menschen den Zugang zu Gott versperrt, führt nicht zu einer tiefen Gottesbeziehung.⁵ Gegnern, die das Kultgesetz praktisch auslegen und glauben, allein dadurch Gott Verehrung entgegenzubringen, unterstellt Markus, ein unstimmiges Gottesbild zu besitzen. Zudem betont das Gleichnis über die Winzer (Mk 12,1-12), die Ablehnung Jesu von Seiten der Gegner sei der Höhepunkt einer stetigen Verfallsgeschichte, in der sich das Gottesvolk seit den Tagen der Väter befindet. Ein Teil Israels hat sowohl die Propheten als auch den heilsgeschichtlichen Höhepunkt der Offenbarung Gottes, die Sendung seines Sohnes, verschmäht (Mk 12,10-11). Ähnlich wie die Perikope über das größte Gebot unterstellt auch Mk 12,1-12 den Gegnern, Israels Traditionen nicht zu verstehen und genügend wertzuschätzen.⁶

Das Sozialverhalten der Gegner: Die Diskurse in Mk 11-12 deuten an, dass eine adäquate Beziehung zu Gott zu einem gerechten Sozialverhalten verpflichtet. Mk 12,28-34 bringt dies explizit zum Ausdruck, doch auch aus der Tempelaktion (Mk 11,15-19) lässt sich Selbiges schließen. Einen Höhepunkt findet diese Aussagelinie in Mk 12,38-40, wo Jesus vor den Schriftgelehrten warnt, deren Gebete scheinheilig und deren sozialverhalten ungerecht seien. Sie fordern eine Ehrenposition, verhalten sich aber sozial defizitär, weshalb sie von Gott ein hartes Urteil im Gericht befürchten zu haben (Mk 12,40).

⁵ In dieser Passage sondert Mk einen der Gegner von der Gruppierung ab und zeichnet ihn so, dass er eine andere Position über die Schrift vertritt als der Rest der Schriftgelehrten, Hohepriester und Ältesten.

⁶ Natürlich verwirft Markus nicht ganz Israel, sondern ringt damit, Israels Traditionen für die Völkerwelt anschlussfähig zu gestalten. Ausgegrenzt werden nur Teile Israels, die zur universalistischen Botschaft von Mk konträr stehen.

3. Jer 7 als Lektürebegleiter des markinischen Tempelkomplexes

Jeder einzelne der Hauptaussagen von Mk 11-12 wird an unterschiedlichen Stellen des Erzählkomplexes durch Rezeptionen von Jer 7 getragen. Markus entwickelt während des Tempelkomplexes unterschiedliche Perspektiven auf Jer 7, die seine Inszenierung von Gegnergestalten und ihr soziales Fehlverhalten, seine christologischen Aussagen, seinen Heilsuniversalismus und seine Perspektive auf die Schriften und ihr Kultgesetz tragen. Eine intertextuelle Lektüre von Mk 11-12 soll zeigen, dass Jer 7 nicht nur an einzelnen Stellen rezipiert wird, sondern durchgängig zur literarischen und theologischen Vorlage des Komplexes gehört. Im Grunde zeigt sich im Gebrauch von Jer 7 keine Ausnahme, sondern ein Regelfall der markinischen Intertextualität. Markus gestaltet an zentralen Stellen seines Narrativs häufig ganze Erzählkomplexe vor dem Hintergrund eines einzelnen Intertextes, den er durchgängig in das Narrativ einwebt. Das intertextuelle Spiel von Jer 7 im Tempelkomplex funktioniert m.E. in ähnlicher Weise wie Anspielungen auf die Tradition des leidenden Gerechten der Psalmen in der Gethsemane-Szene, wie Referenzen auf Ex 24 bei der markinischen Verklärung oder wie der Dialog zwischen der markinischen Passionserzählung und Ps 22. Auch Jer 7 bleibt im Tempelkomplex bleibender Dialogpartner, der über weite Erzähletappen hinweg immer wieder im Narrativ in Erscheinung tritt und den Hauptthemen des Abschnitts eine Tiefenschärfe verleiht.

a) Heilsuniversalismus – ein intertextueller Dialog zwischen Jes 56,7 und Jer 7,11

Der markinische Heilsuniversalismus des Tempelkomplexes wird getragen von einer intensiven Auslegung von Jer 7,11. Jer 7,11 wird technisch betrachtet in Mk 11 sogar zitiert und dient als ein Jesaja-Zitat. Markus kombiniert hier zwei Intertexte, um seine Aussage eines universellen Heilsangebots durch die Schriften zu stützen.

Der Tempelkomplex beginnt mit einer Szene, in der ein Mischzitat aus Jes 56,7 und Jer 7,11 einen zentralen Stellenwert einnimmt.⁷

⁷ Die Tempelaktion (Mk 11,15-19) beginnt mit einer Handlungsbeschreibung. Nachdem Mk 11,15ab in die Kulisse des Tempels einführt, beschreiben Mk 11,15c-16, wie Jesus den Tempelbetrieb stört. Mk 11,17a setzt mit καὶ ἐδίδασκεν neu ein. Jesus beginnt in Mk anders als in Lk 19,46 und Mt 21,13 zu lehren und deutet in einem explizit als Lehre ausgewiesenem Wort seine Handlung. Er verweist dabei explizit darauf, dass er die Schriften zitiert (οὐ γέγραπται). Es ist für den Leser klar und deutlich erkennbar, dass es sich bei der Aussage ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπῆλαιον ληστῶν nicht nur um ein Deutewort der Aktion handelt, sondern um eine schriftgestützte Handlungserklärung.

Mk 11,17 καὶ ἐδίδασκεν
καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς·
οὐ γέγραπται ὅτι
ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται
πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε
αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.

Mk 11,17 besteht aus zwei Abschnitten. Im ersten Teil (A) will Jesus wissen, ob in der Schrift nicht steht, dass das Haus Gottes ein Haus des Gebetes für alle Völker ist. Im zweiten Teil (B) beschuldigt Jesus das Tempelpersonal, daraus jedoch eine Räuberhöhle gemacht zu haben.⁸ Der erste Teil (A) des Jesuslogions in Mk 11,17 ist ein wörtliches Zitat des letzten Teilverses von Jes 56,7:

Jes 56,7 ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν
Mk 11,17 ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν

Der zweite Teil des Jesus-Logions in Mk 11,17 ist eine Anspielung auf Jer 7,11.

Jer 7,11 μὴ σπήλαιον ληστῶν ὁ οἶκός μου
οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ
ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν
Mk 11,17 ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν;
ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν

Wirft man einen genaueren Blick auf die Intertexte, so wird deutlich, dass Markus mit der Tempelaktion Jesu die universelle Ausrichtung seiner Theologie verdeutlichen möchte. Jer 7,11 lässt sich in diesem Sinne sogar als eine Korrektur oder gar als ein Kommentar zu einer Aussage von Jes 56 lesen, die sich nicht vollständig in den markinischen Heilsuniversalismus einfügt. Ähnlich wie im Mischzitat von Jes 40 und Mal 3 in Mk 1,2-3 ist es auch in Mk 11,17 denkbar, dass Markus einen Dialog zwischen den beiden zitierten Intertext initiieren möchte.

Im Erzählkontext von Mk 11 antwortet Jesus selbst auf die aus dem Jes 56,7-Zitat gebildete Frage, ob der Tempel nicht ein Haus des Gebetes für alle Völker sei. Jesus verneint dies mit einem Vorwurf an das Tempelpersonal, aus dem Haus Gottes eine Räuberhöhle gemacht zu haben.⁹ Liest man Mk 11,17

⁸ Vgl. dazu ÅDNA, *Tempel*, 267-270; YARBRO COLLINS, *Mark*, 531.

⁹ Markus übernimmt den Ausdruck σπήλαιον ληστῶν wörtlich aus Jer 7,11. ὁ οἶκός μου erscheint sowohl in Jer 56 als auch in Jer 7. Die Phrase dient ihm als Anknüpfungspunkt, um den Jesaja- und den Jeremia-Text miteinander zu verbinden.

synoptisch, so sticht deutlich hervor, dass Matthäus und Lukas gegen Markus ein Glied des Zitates von Jes 56,7 auslassen. Das Objekt des Teilverses *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* erscheint weder in Mt 21,13 noch in Lk 19,46:

Jes 56,7	Mk 11,17	Mt 21,13	Lk 19,46
ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν	οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὕμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν	γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὕμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν.	γέγραπται· καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς, ὕμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον ληστῶν.

Der markinische Jesus betont, dass in der Schrift verankert ist, der Tempel sei ein Haus des Gebetes für alle Völker. Demnach sei der Tempel ein Ort der intensiven Gottesbegegnung, die jedem zusteht. Weil Markus mit dem Jes 56,7-Zitat die Tempelaktion Jesu kommentiert, bedeutet dies im Umkehrschluss, dass das Treiben der Gegner Jesu am Tempel die Völkerwelt davon ausschließt, in eine Gottesbeziehung zu treten. Der markinische Jesus prangert damit eine Vorstellung an, dass Gottesverehrung ethnische Grenzen kennt bzw. sein Heilsangebot nur an Israel adressiert ist.¹⁰ Mit *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* rezipiert Markus gleichzeitig aber auch das Herzstück der Theologie von Jes 56. Deuterjesaja lotet Möglichkeiten für die Völkerwelt aus, sich ins Bundesvolk zu integrieren und Gott kultische Verehrung entgegenbringen zu können. Der von Jesaja vorgebrachte Vorschlag läuft allerdings konträr zur Völkertheologie des Markusevangeliums. Denn Jes 56,6-7 fordert, dass Fremde, wenn sie Teil des Volk Gottes sein wollen, kultische *identity marker* übernehmen und am Opferkult partizipieren müssen.¹¹ Jes 56 verlangt von der Völkerwelt, sich wie Juden zu verhalten. Gott selbst kündigt in Jes 56,6-7 an, dass er die Fremden, die sich ihm anschließen, ihn verehren und den Sabbat halten in seinem Bethaus versammelt. Er wird ihre Brand- und Schlachtopfer akzeptieren (Jes 56,7) und seinen Tempel für die Völkerwelt öffnen.

Jes 56,6-7 Und die Fremden, die sich dem HERRN anschließen, / um ihm zu dienen und den Namen des HERRN zu lieben, um seine Knechte zu sein, / alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen / und die an

¹⁰ Vgl. dazu auch A. J. M. WEDDERBURN, "Jesus' Action in the Temple. A Key or a Puzzle?", in: ZNW 97 (2006), 1-22, hier 10.

¹¹ Vgl. dazu ÄDNA, *Tempel*, 280-282.

meinem Bund festhalten, sie werde ich zu meinem heiligen Berg bringen / und sie erfreuen in meinem Haus des Gebets. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer werden Gefallen auf meinem Altar finden, / denn mein Haus wird ein Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden.

Die Völkertheologie von Jes 56 sieht also vor, dass sich Nicht-Israeliten ins Bundesvolk integrieren können, wenn sie den Sabbat halten und Gott am Tempel Brand- und Schlachtopfer darbringen. Der von Markus zitierte Teilsatz ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (Jes 56,7) begründet im Kontext von Jes 56, warum Nicht-Israeliten am Tempel Brand- und Schlachtopfer entgegenbringen können und sollen.

Jes 56,7 Akzeptanz der Brand- und Schlachtopfer von Nicht-Israeliten



Begründung

τὰ ὀλοκαυτώματα αὐτῶν καὶ αἱ θυσίαι αὐτῶν ἔσονται δεκταὶ ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου μου
ὁ γὰρ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν

Eine solche Aussage fügt sich nicht widerspruchslös in die Ganzschrift des Markusevangeliums ein, zumal Markus an einigen Stellen seines Werkes die Bedeutung orthopraktischer *identity marker* für eine gelebte Gottesbeziehung (Mk 2,23-28; 3,1-6; 7,1-23) relativiert hat.¹²

An dieser Stelle rückt die theologische Bedeutung des Zitates von Jer 7 in den Vordergrund, weil es sich wie ein korrigierender Kommentar zu Jes 56,6-7 lesen lässt. Folgt man der Textoberfläche, wirkt Jeremias Text im Kontext des Evangeliums so, als wolle Markus Worte Gottes gegen den Tempelbetrieb Jesus in den Mund legen. Jesus spricht das aus, was in Jeremia für Gott reserviert bleibt, und unterstreicht damit die Kritik gegen die Tempelobrigkeit. Bedenkt man jedoch, dass Jer 7 und Jes 56 in Kombination auftreten und Jes 56 von der Völkerwelt Brand- und Schlachtopfer fordert, so zeigt die zweite inhaltliche Dimension von Jer 7 ihre Bedeutung.

Jer 7,21-23 So spricht der HERR der Heerscharen, der Gott Israels: Häuft nur Brandopfer auf Schlachtopfer und esst Fleisch! Denn ich habe euren Vätern am Tag, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte, nichts gesagt und nichts befohlen, was Brandopfer und Schlachtopfer betrifft.

¹² Ausführlicher zum Gesetz im Markusevangelium vgl. A. STROTMANN, „Hat das Markusevangelium ein Problem mit der Tora? Einige Gedanken zur Diskussion um das markinische Gesetzesverständnis“, in: M. SCHRADER-BEWEERMEIER/A. STROTMANN (Hg.), *Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen: Festschrift für Hubert Frankemölle zum 80. Geburtstag*, SBB 77, Stuttgart 2019, 130-144.

Vielmehr gab ich ihnen folgendes Gebot: Hört auf meine Stimme, dann will ich euch Gott sein und ihr sollt mir Volk sein! Geht in allem den Weg, den ich euch befehle, damit es euch gut geht!

Jer 7,21-23 relativiert die soteriologische Funktion von Brand- und Schlachtopfern, also genau von jenen Handlungen, die Jes 56 von der Völkerwelt fordert. Kann es sein, dass sich Mk dieser Dimension von Jer 7 bewusst war und deshalb ein weiteres Mal auf diesen Text anspielte, gerade weil er die Intertextualität von Mk 11,17 nicht unkommentiert lassen wollte?¹³

b) Die Anerkennung der Autorität Jesu und die Schrifthermeneutik der Gegner – Spuren von Jer 7 in Mk 12

Markus drückt im Tempelkomplex durch die Inszenierung von Gegnergestalten Ideen über Christologie und Schrifthermeneutik aus. Besonders deutlich zeigt sich dies in Mk 12,28-34, wobei auch hierbei ein intertextueller Dialog mit Jer 7 erzeugt wird. Der Erzählkomplex ist so gestaltet, dass er als eine Art Kommentar zur Tempelaktion (Mk 11,15-19) gelesen werden kann, der nicht zuletzt ein anderes Heilskonzept entfaltet, als es Jes 56 zugrunde liegt.¹⁴ Hieran zeigt sich, dass Rezeptionen von Jer 7 in Mk 11-12 nicht losgelöst erfolgen, sondern Teil einer in sich zusammenhängenden Linie sind.

In Mk 12,28-34 will ein Schriftgelehrter von Jesus wissen, welches Gebot von allen Gesetzen der Tora an vorderster Stelle stehe. Damit leitet er eine Diskussion über die Kult- und Sozialgesetze der Schriften ein.¹⁵

Mk 12,28 ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;

Mk 12,31 μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

Jesus zitiert Dtn 6,4-5 als das wichtigste und Lev 19,18, die goldene Regel, als zweitwichtigstes Gebot,¹⁶ was der Schriftgelehrte bestätigt.¹⁷ Markus

¹³ Vgl. dazu ähnlich ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, WUNT II 119, Tübingen 2000, 286.

¹⁴ Ähnlich YARBRO COLLINS, *Mark*, 565, die Mk 12,18-34 als einen Kommentar zu Mk 11,27 begreift.

¹⁵ Zur narratologischen Analyse der Szene vgl. J. RÜGGEMEIER, *Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese*, WUNT II 458, Tübingen 2017, hier 448-454.

¹⁶ Das Schma Jisrael sei demnach höher als das Gebot der Nächstenliebe, wobei die Gottesliebe automatisch zur Nächstenliebe verpflichtet. Zu Lev 19 im Kontext von Mk 12,28-34 vgl. ausführlicher K. AKIYAMA, *The Love of Neighbour in Ancient Judaism. The Reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament*, AJEC 105, Leiden/Boston 2018, 172-178; ferner YARBRO

legt dabei dem Schriftgelehrten die Worte in den Mund, dass diese beiden Gebote wichtiger (περισσός im Komperativ in Mk 12,33) seien als alle Brand- und Schlachtopfer.

Mk 12,33 [...] περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.

Dieser Ausspruch des Schriftgelehrten besitzt keine Parallele in der matthäischen und der lukanischen Version des Tempelkomplexes (Mt 23,33-46; Lk 20,9-19). Genau wie die Rezeption des Teilverses πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν aus Jes 56,7 in Mk 11,17 ist die Relativierung von Brand- und Schlachtopfern in Markus singular. Markus betont, dass soziale Handlungen als Ausdruck einer gelebten Gottesbeziehung Heil bewirken, der blanke Vollzug des Tempelkultes hingegen nicht. Mk erklärt damit das Kultgesetz zwar nicht für komplett obsolet, setzt es aber in eine deutlich untergeordnete Position zu den Sozialgeboten und zum monotheistischen Bekenntnis.

Im markinischen Kontext lässt sich diese Aussage natürlich so lesen, als wolle Jesus vertiefen, dass er das Treiben der Tempelobrigkeit missbilligt. Doch die konträre Position zum Opferkult fügt sich ebenso in die Linie der universalistischen Botschaft des Mk ein, zu der die Kritik am Sabbat (Mk 2,23-28; 3,1-6) und an den Reinheits- und Speisegeboten (Mk 7,1-23) zählen.¹⁸ Er eröffnet Wege für Nicht-Israeliten, eine Beziehung zu Gott zu pflegen, ohne sie dabei auf auf „jüdische“ *identity marker* zu verpflichten. Weil nun allerdings sein Zitat von Jes 56,7 Gegenteiliges fordert, ist es durchaus denkbar, dass Mk 12,28-34 einer falschen Auslegung des Zitates entgegensteuern will.

Dass Mk 12,33 die Kultkritik der Schriftprophetie rezipiert, wurde in der Kommentarliteratur fast unisono bemerkt. P. Dschulnigg spricht von einer „Relativierung von Opfern, die jedoch bereits atl.-prophetischer Opferkritik entspricht.“¹⁹ Ausführlicher urteilt J. Gnilka:

„Diese Kultkritik ist im Alten Testament vorbereitet (1Sam 15,22; Ps 51,20f.; 40,7; Spr 21,3; 16,7) und wird besonders von den Propheten vorgebracht: ‚Denn nicht Schlachtopfer will ich, sondern Liebe, nicht Brandopfer, sondern Gotteserkenntnis‘ (Hos 6,6; vgl. Jes 1,11).“²⁰

COLLINS, *Mark*, 566. Zur Formgeschichte vgl. L. SCORNAIENCHI, *Der umstrittene Jesus und seine Apologie. Die Streitgespräche im Markusevangelium*, NTOA/StUNT 110, Göttingen 2016, hier 371-377.

¹⁷ Vgl. dazu RÜGGEMEIER, *Poetik*, 451-452.

¹⁸ Zur Debatte vgl. J. D. G. DUNN, „Jesus and Purity. An Ongoing Debate“, in: *NTS* 48 (2002), 449-467, hier 461-463.

¹⁹ P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium*, TKNT 2, Stuttgart 2007, 323.

²⁰ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20*, EKK 2, Zürich 1979, 166; P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium*, TKNT 2, Stuttgart 2007, 323.

Häufig liest man, Markus habe Hos 6,6 rezipiert. Wahrscheinlicher ist es aber, dass sich Mk 12,33 in ein Cluster aus Anspielungen auf Jer 7 einfügt, dass inhaltlich von Mk 11,17 abhängig ist. Jedenfalls lässt sich Mk 12,33 ebenso als eine Anspielung auf Jer 7,21-23 lesen:

Mk 12,33	καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν	ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος
	καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν	

περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν **όλοκαυτωμάτων** καὶ **θυσιῶν**.

Hos 6,6	διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ όλοκαυτώματα
Jer 7,21-23	τάδε λέγει κύριος τὰ όλοκαυτώματα ὑμῶν συναγάγετε μετὰ τῶν θυσιῶν ὑμῶν καὶ φάγετε κρέα ὅτι οὐκ ἐλάλησα πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν καὶ οὐκ ἐνετείλαμην αὐτοῖς ἐν ἡμέρᾳ ἧ ἀνήγαγον αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου περὶ όλοκαυτωμάτων καὶ θυσίας ἀλλ' ἡ τὸ ῥῆμα τοῦτο ἐνετείλαμην αὐτοῖς λέγων ἀκούσατε τῆς φωνῆς μου καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν

Welcher der beiden Intertexte Mk näher steht, ist auf der sprachlichen Ebene nur schwer zu belegen. Alle Texte teilen sich lediglich die Vokabeln *όλοκαύτωμα* und *θυσία*. Auf der inhaltlichen Ebene legt sich die Vermutung nahe, dass Mk Jer 7 näher steht als Hos 6. Markus bringt zum Ausdruck, dass das Schma Jisrael zur Gottesliebe verpflichtet und dies zur Nächstenliebe auffordere. Inhaltlich könnte man sicherlich eine Parallele zu Hosea vermuten, weil Gott dort bekräftigt, dass er Liebe anstelle von Schlachtopfern und Gotteserkenntnis statt Brandopfer fordere (Hos 6,6). Betrachtet man jedoch Markus genauer, so sind m.E. die Parallelen zwischen Jeremia und Tempelkomplex deutlicher, denn sowohl Mk 12,33 als auch Jer 7,21-23 sind eingebettet in eine breit angelegte Diskussion über eine Hermeneutik der Gebote (*ἐντολή* in Mk 12,28.31 // *ἐντέλλω* in Jer 7,22.23). Jer 7,21-23 spielt dabei an die Gesetzesgabe beim Bundesschluss an und betont damit, dass Kultvorschriften nur dann sinnvoll sind, wenn sie im Zusammenspiel mit Gottes Sozialgeboten als Teil des Bundesgeschehens gesehen werden. Markus betont ebenso, dass Sozialgebote einen höheren Stellenwert haben als Kultgebote und dass die blanke Ausführung von Kultgesetzen kein Heil bewirkt. Gleichzeitig zitiert er das Schma Jisrael als das wichtigste Gebot und erinnert somit an den zentralsten Gegenstand der Bundestheologie schlechthin. Dtn 6,4-5 ist schließlich eingebettet in die narrative Inszenierung des Bundesschlusses (Dtn 5,22-33; Dtn 6,1-3), wodurch die Verse als Quintessenz der Bundestheologie schlechthin präsentiert werden. Rein mikrokontextuell legt es die Diskussion über die Gebote und die Reminiszenz

an den Bundesschluss über das Schma Jisrael nahe, inhaltliche Bezüge zu Jer 7 in Mk 12,33 zu vermuten.²¹ Dazu tritt, dass sich im Makrokontext von Mk 11-12 Anspielungen auf Jer 7 häufen. Das direkte Zitat von Jer 7,11 leitet förmlich dazu an, an diesen Text auch dort zu denken, wo kein direkte Zitat, jedoch inhaltliche Parallelen zur Tempelrede des Jeremias vorhanden sind. Markus greift m.E. Jer 7 auf, um einem Missverständnis seines Jes 56-Zitates vorzubeugen. Seine Völkertheologie fordert anders als Jesaja nicht, dass Nicht-Israeliten kultische *identity marker* adaptieren, sondern er relativiert diese, um eine universalistische Idee vom Volk Gottes zu entwickeln, das keine ethnischen Grenzlinien kennt.

c) Das Traditionsverständnis der Gegner

Neben dem Zitat von Jer 7,11 in Mk 11,15-17 und der Anspielung auf Jer 7,21-23 in Mk 12,28-34 lässt sich Jer 7 auch im Winzergleichnis (Mk 12,1-12) erkennen. Auch hierbei wird durch die Inszenierung eines Gegnerprofils eine Idee über Schrifthermeneutik und Christologie zum Ausdruck gebracht. Es scheint so, als rezipiere Markus dort Ausschnitte aus Jer 7,24-26, also genau jene Passagen, die sich im Kontext Jeremias an die für Mk 12,28-34 relevanten Passagen anschließen. Das Gleichnis von den Winzern (Mk 12,1-12) folgt direkt auf Mk 11,27-33, wo die markinischen Gegner die Autorität Jesu deutlich anzweifeln.²² Dabei ist es das Ziel des Textes, die Ablehnung der Gegner als Teil der Heilsgeschichte zu kontextualisieren. Markus lässt die Gegner im Lichte des Gleichnisses so erscheinen, dass sie die von den Propheten überbrachte

²¹ Neben einer intensiven Kritik am Vollzug des Tempelkultes und einer Verpflichtung auf Gottes Sozialordnung, enthält Jer 7 eine Bundestheologie, die eine deuteronomische Perspektive auf das Kultgesetz entwirft und einfordert, dass Kult nur dort sinnvoll vollzogen werden kann, wo Gottes Sozialordnung in Kraft ist. Der blanke Vollzug von kultischen *identity marker* bewirkt keine Gerechtigkeit. Jer 7 inszeniert den Bund so, dass er sowohl zu einer adäquaten Verehrung Gottes als auch zum Halten seiner Sozialgesetze verpflichtet. Jer 7,22-23 wiederholt sprachlich die Bundesformel, nennt als repräsentative Beispiele für das Kultgesetz Brand- und Schlachtopfer und entwickelt eine Theologie des Gesetzes. In den Diskursen des zweiten Jahrhunderts wurde daraus, wie wir mehrfach gesehen haben, ein Abgrenzungsdiskurs, der das Kultgesetz relativieren sollte. M.E. rezipiert Markus Jer 7 ebenso für eine ähnliche, jedoch nicht für identische Zielsetzung. Durch den Aufgriff von Jes 56,7 holt er sich einen Diskurs in den Kontext, der besagt, dass Heiden über die Partizipation am Kultbetrieb und über eine Observanz des Sabbats Teil des Bundesvolkes werden können. Markus distanziert sich allerdings davon, orthopraktische *identity marker* als heilsrelevant zu betrachten bzw. die Völkerwelt zur Einhaltung des Kultgesetzes zu verpflichten. Gerade deshalb scheint es so, als würde er Jer 7,22-23 inhaltlich in seinem Diskurs über das wichtigste Gebot bzw. über das Verhältnis von Sozial- und Opfervorschriften (Mk 12,28-34) anklingen lassen.

²² Die Perikope selbst nimmt in ihrem letzten Vers auf die erste Konfrontation Bezug (Mk 12,12) und vernetzt die Gegnerhermeneutik von Mk 11,27-33 mit dem Gleichnis im Rückblick. Vgl. dazu S. J. JOSEPH, *Jesus and the Temple. The Crucifixion in its Jewish Context*, SNTS.MS 165, Cambridge 2016, 109.

Gottesoffenbarung nicht richtig zu deuten wissen. Seit Generationen erkennt ein Teil des Gottesvolkes Gottes Wirken in der Geschichte und seine Mitteilung durch die Propheten nicht, was letzten Endes dazu führt, dass sie Christus ablehnen und töten. Mk 12,1-12 sieht das Christusereignis nicht nur als eine von den Propheten sich kontinuierlich steigernde Form der Gottesoffenbarung, sondern unterstellt einen Teil des Gottesvolkes, die mit den Gegnern Jesu identifiziert werden, den Willen Gottes zu missachten. Deshalb verlautbart Mk, dass Gott sein Volk neu konzipieren wird.

Im Gleichnis selbst schickt ein Weinbergbesitzer, der einen Weinberg anlegte und verpachtete, nacheinander drei seiner Knechte zu den Pächtern, um die Pacht einzukassieren. Den ersten Knecht schinden die Pächter, den zweiten schlagen sie und den dritten töten sie wie viele weitere der Knechte Gottes (Mk 12,5-8). Am Höhepunkt des Gleichnisses sendet der Verpächter seinen geliebten Sohn, den sie wie den letzten Knecht töteten, weil sie sein Erbe in Anspruch nehmen wollen (Mk 12,6-8). In der Pointe verlautbart Markus, dass er die Pächter vernichten und den Weinberg anderen geben wird (Mk 12,9).

Identifiziert man die Knechte im Gleichnis mit den Propheten Gottes, so erscheint die Tötung des Sohnes als ein Höhepunkt einer kontinuierlichen Dekadenzgeschichte des Gottesvolkes.

Mk 12,2 καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·

Mk 12,4 καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κάκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.

Mk 12,5 καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κάκεῖνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτείνοντες.

Markus spielt im Gleichnis mit der Tradition des Prophetenmords, nach der Israel Gottes Gesandten nicht nur ignoriert, sondern gewaltsam misshandelt und tötet. Allerdings geht Markus nicht so weit, ganz Israel als von Gott verworfen darzustellen. Vielmehr bereitet er das Traditionsfeld so auf, dass daraus ein Vorwurf gegen die Tempelobrigkeit entsteht (Mk 12,12), die den Willen Gottes nicht begreifen.

Die Kommentarliteratur verweist regelmäßig auf Jer 7 als entscheidenden Intertext für den markinischen Vorwurf des Prophetenmordes.²³ So glaubt auch T. C. Gray, zwei alttestamentliche Parallelen, 2 Chr 36,15-16 und Jer 7,25-26, hinter Mk 12,2.4.5 erkennen zu können:

²³ Vgl. dazu J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, RNT, Regensburg 1981, 339; GNILKA, *Markus* 148-149; DSCHULNIGG, *Markus*, 311, dort Anm. 77.

“A similar account is given toward the end of Jeremiah’s oracle against the temple, from which the image of den of thieves the previous day was taken [...] (Jer 7:25-26). The context for both 2 Chronicles and Jeremiah is the imminent destruction of the temple. The motif of the persistent sending the prophets (God’s servants) with warnings that, if unheeded, would lead to the destruction of the temple strikingly parallels the Markan context of the parable of the tenants. The link cannot be accidental.”²⁴

In der Tat stehen sich Jer 7 und Mk 12 auf der sprachlichen Ebene sehr nahe, weil in beiden Texten Gottes Propheten als Knechte (δούλος) und ihre Sendung durch das Verb ἀποστέλλω bzw. ἐξαποστέλλω zum Ausdruck gebracht ist.

- Jer 7,25-26 ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἐξήλθοσαν οἱ πατέρες αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου καὶ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης **καὶ ἐξαπέστειλα πρὸς ὑμᾶς πάντας τοὺς δούλους** μου τοὺς προφῆτας ἡμέρας καὶ ὄρθρου καὶ **ἀπέστειλα** καὶ οὐκ ἤκουσάν μου καὶ οὐ προσέσχεν τὸ οὖς αὐτῶν καὶ ἐσκλήρυναν τὸν τράχηλον αὐτῶν ὑπὲρ τοὺς πατέρας αὐτῶν
- Mk 12,2 **καὶ ἀπέστειλεν πρὸς** τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ **δοῦλον** ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·
- Mk 12,4 **καὶ πάλιν ἀπέστειλεν** πρὸς αὐτοὺς ἄλλον **δοῦλον**· κακέϊνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.
- Mk 12,5 **καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν**· κακέϊνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτείνοντες.

Da in Mk 11 Jer 7,11 direkt zitiert wird und auch Mk 12,28-34 mit Jer 7,21-23 spielt, ist die Assoziation zwischen Mk 12,1-12 und Jer 7,24-26 natürlich naheliegend. Letzten Endes sind diese intertextuellen Bezüge auch in der frühen Kirche erkannt und interpretiert worden.

Sollte Mk 12,1-12 wirklich auf Jer 7,25-26 anspielen, so entsteht zusammen mit Mk 11,17 eine Linie einer Neukontextualisierung von Jer 7. Mk 11,17 benutzt den jeremianischen Vorwurf gegen Israel, aus dem Tempel durch einen Abfall von Gottes Sozialgesetzen eine Räuberhöhle gemacht zu haben, um eine Anklage Jesu gegen die Tempelobrigkeit zu bilden. Mk 12,1-12 baut nun diesen polemischen Vorwurf aus, nachdem die Gegner Jesu seine Autorität bestritten haben. Aus Jeremias Verfallsgeschichte, nach der Israel seit den Tagen der Väter nicht auf die von den Propheten überbrachte Gottesoffenbarung hörte (Jer 7,24-26) und stattdessen im Tempel Götzendienst verrichteten (Jer 7,26-30), formt Markus einen Narrativ, der die Gegner Jesu in der Heilsgeschichte Gottes verortet und die Sendung des Gottessohnes als durch die Propheten

²⁴ T. C. GRAY, *The Temple in the Gospel of Mark. A Study in Its Narrative Role*, WUNT II 242, Tübingen 2008, 65.

vor angekündigt erscheinen lässt. Doch während Gott in Jer 7 ganz Israel anspricht, wendet sich der markinische Jesus nur gegen einen Teil des Volkes, wobei betont bleibt, dass Jesus auch unter Israel eine Anhängerschaft hat (Mk 11,32; 12,12).

d) Die markinische Sozialkritik an der Tempelobrigkeit

Bisher sind wir auf drei (potentielle) Anspielungen auf Jer 7 gestoßen. M.E. reichen bereits die ersten Berührungen zwischen dem markinischen Kontext (Mk 11,17) und der Tempelrede Jeremias aus, um einem Leser Jer 7 ins Bewusstsein zu legen. Doch auch in Mk 12,38-40.41-44, dem Abschluss des Tempelkomplexes, scheint Jer 7 eine gewisse Rolle zu spielen. Mk 12,38 eröffnet einen Erzählabschnitt, in dem Jesus ein abschließendes Urteil über seine Gegner fällt. Der Text betont, dass es sich bei diesem Urteil um eine Lehre Jesu handelt. Mk 12,38-40 fügt sich somit nahtlos in die Tempeldiskurse ein, die durchgehend als Lehre Jesu bezeichnet werden (Mk 11,17.18; 12,14.35.38). In seiner Lehre warnt Jesus die Volksmenge vor den Schriftgelehrten, also vor jenen, die Gott verkehrt (Mk 12,28-34) verehren und seine Offenbarung seit den Tagen ihrer Vorfahren ablehnen (Mk 12,1-12). Ihnen wirft er in Mk 12,38-39 vor, eine unbegründete und eitle Vorrangstellung einnehmen zu wollen und beschuldigt sie in Mk 12,40 eines rücksichtslosen und ausbeuterischen Handelns an sozial Benachteiligten. Sie seien scheinheilig und bereichern sich an dem Besitz von Witwen (die Handschriften D, W, $\mathcal{P}^3$, 28, 565 und it ergänzen das Motiv der Witwe noch um das Motiv der Waisen). Gerade deshalb werde sie Gottes Gericht besonders hart treffen (Mk 12,40c).

Mk 12,40 οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν
καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι

Aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive wurde immer wieder ein harter stilistischer Bruch zwischen Mk 12,38-39 und Mk 12,40 bemerkt, der dahingehend ausgewertet wurde, dass in Mk 12,38-39.40 zwei voneinander unabhängige Traditionen miteinander kombiniert worden sind. J. Ernst und J. Gnllka glauben beide, dass der narrative Zusammenhang zwischen Mk 12,38-39 und Mk 12,40 sekundär sei. Markus habe in Mk 12,38-39 Traditions material aufgegriffen und zu einem Vorwurf gegen Schriftgelehrte ausgebaut, das unabhängig des markinischen Zusammenhangs von Lukas (Lk 11,43) und Matthäus (Mt 23,6) ebenso rezipiert worden ist, allerdings von beiden in Diskurse Jesu mit Pharisäern integriert wurde.²⁵ Im markinischen Tempelkomplex hat Markus – anders als die beiden

²⁵ Lk 20,46 hingegen greift die Markustradition auf.

Seitenreferenten – an diese Tradition den Ausspruch Jesu hinzugefügt, dass die Gegner Jesu die Häuser von Witwen fressen, was Lukas in Lk 20,46 aus dem Markuszusammenhang übernommen und Matthäus ausgelassen habe.

M.E. baute Markus die Rede über Witwen nicht ohne Grund dort ein, wo Jesus gegen die Tempelobrigkeit vorgeht. Mag es mehr oder minder Zufall sein, dass Lukas das Motiv der Witwe aus dem Markuszusammenhang übernommen hat, so erkennt man bei Mk eine Gestaltungsabsicht, die m.E. zumindest sublim in der Kommentarliteratur bereits bemerkt wurde. Bisher stellten Ausleger immer wieder eine thematische Nähe zwischen Mk 12,40 und den Schriften Israels fest. So betont J. Ernst, dass „die Ausbeutung der armen Witwe [...] schon bei den Propheten ein krasses Beispiel für soziale Ungerechtigkeit“²⁶ ist. Weiter folgert er:

„Es ist denkbar, dass eine im Judentum als besonders schimpflich empfundene Form des Egoismus, die vielleicht von Jesus polemisch gegen die Schriftgelehrten gewendet wurde (vgl. Jes 1,17.23; 10,2; Ez 22,7.25; AssMos 7,6; PsSal 4,11 f.), in veränderter, aber vergleichbarer Weise weiterlebte.“²⁷ (ERNST, *Markus*, 362.)

Auf gleicher Linie liegt der Kommentar von J. Gnilka:

„Die Witwen (und Waisen) besaßen im Judentum einen besonderen Rechtsschutz. Schon Ex 22,21b mahnt: ‚Eine Witwe oder Waise sollt ihr nie bedrängen. Bedrückst du sie und rufen sie zu mir um Hilfe, so werde ich ihr Rufen hören‘ (vgl. Jes 1,17.23; 10,2).“²⁸

Und P. Dschulnigg argumentiert sich auf J. Gnilka stützend folgendermaßen:

„Wie Tora und Propheten notleidende Witwen stärken (vgl. Ex 22,21-23; Jes 1,17; Jer 7,6 [Tempelrede]), so setzt sich auch Jesus für die Ehre der benachteiligten Frau ein, deren behaltlose Ganzhingabe er preist.“²⁹

Doch während Ernst, Gnilka und Dschulnigg sozialgeschichtlich denken und davon ausgehen, dass Markus eine Form des „jüdischen“ Rechtsschutzes für Arme und Bedürftige hier aufgreift, wird in diesem Aufsatz die Meinung vertreten, dass sich Mk 12,40 im Kontext der gesamten Tempellehre auch als eine Anspielung auf Jer 7 lesen lassen kann. Dass Mk 12,40 mit den kultkritischen Propheten assoziiert werden kann, geben die Kommentare unisono zu. So urteilt C. A. Evans: „The reference to the exploitative treatment of widows may hark

²⁶ ERNST, *Markus*, 363.

²⁷ ERNST, *Markus*, 362.

²⁸ GNILKA, *Markus*, 174; ferner YARBRO COLLINS, *Mark* 584.

²⁹ DSCHULNIGG, *Markus* 331.

back to the criticisms by the OT prophets (e.g., Isa 1:23; 10:2; Ezek 22:7; Job 22,9; 24,3).“³⁰ Dass in der prophetischen Kultkritik Gegnergruppierungen beschuldigt werden, Gottes Sozialgebote nicht einzuhalten und dass die Rede von Witwen darin einen festen Stellenwert hat, braucht nicht mehr ausführlich begründet zu werden. Es überrascht von daher umso weniger, dass Jesus in Mk 12,40 seinen Gegner mit ähnlichen Vorwürfen konfrontiert. Der markinische Jesus klagt nicht nur an, dass seine Gegner ein verkehrtes Gottesbild und Traditionsverständnis besitzen (Mk 12,1-2), ihn falsch verehren und die Schriften verkehrt deuten (Mk 12,28-34). Vielmehr prangert er mehrfach an, ihr Sozialverhalten sei ungerecht (Mk 11,15-19; 12,28-34; 12,38-40). Mk 12,40 exemplifiziert dies nochmals mit dem Motiv der Witwe. Weil nicht wenige Vorwürfe Jesu gegen die Gegnergruppierungen an Jer 7 erinnern, darf vermutet werden, dass Mk 12,40 vor dem Hintergrund diese intertextuellen Gefälles gelesen werden soll. Zumindest ist es äußerst bemerkenswert, dass im Markusevangelium Witwen in einem Diskurs begegnen, der durch ein Jer 7-Zitat eingeleitet und von Reminiszenzen an die prophetische Kultkritik begleitet wird. Dazu passt m.E. ein von M. Lau vorgeschlagener Auslegungsversuch von Mk 12,41-44, der Perikope von der Witwe, die ihre gesamtes Hab und Gut spendet. Nach M. Lau ist Mk 12,41-44 keine Beispielgeschichte für vorbildliches Spenden. Diese Leseweise, die in der Rezeptionsgeschichte von Mk 12,41-44 prominent wurde, trifft nach M. Lau nicht die Intention von Mk. Stattdessen beschreibe Mk 12,41-44 vielmehr, wie die Schriftgelehrten den Besitz der Witwen zu Grunde richten.

„Verbindet man nun die Szene Mk 12,41–44 mit der vorausgehenden Warnung von Mk 12,40, dann wird im Rahmen von Mk 12,41–44 an einer Witwe vorexerziert und damit exemplifiziert, wie die Schriftgelehrten den Besitz der Witwen, ὅλον τὸν βίον (V. 44d), ‚auffressen‘ und Witwen, die ohnehin oft in prekären Verhältnissen leben und deren besonderer Schutz in alttestamentlichen Texten öfters thematisiert wird, um ihren Besitz bringen.“³¹

Nach Lau stehe der Opferstock für den Tempelschatz, der nach 2 Makk 3 auch das Geld von Witwen beherbergt. Markus kritisiere, dass durch die Plünderung des Tempels und das Bestreben der Tempelobrigkeit, an das Vermögen der Armen zu gelangen, die sozialen Randgruppen um ihre Lebensgrundlage zu bringen. Die von Lau vorgeschlagene Deutungsweise unterstreicht, dass Mk mit dem Motiv der Witwen einen Vorwurf gegen Gegner Jesu in der Tempelkulisie formt,

³⁰ C. A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B, Nashville 2001, 277.

³¹ M. LAU, „Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41–44)“, in: ZNW 107 (2016), 186-205, hier 204.

womit sich letztendlich Ähnlichkeiten zur prophetischen Kultkritik insbes. zu Jer 7 deutlicher profilieren.

4. Zusammenfassung

Betrachtet man die Rezeptionstechnik des Markusevangeliums, so fällt auf, dass Markus häufig einen Text direkt zitiert und dann im weiteren Verlauf des Mikrokontexts dieses Zitat mit Motivrezeptionen unterfüttert. Das Maleachi-Zitat in Mk 1,2-3 wird von einer Motivlandschaft begleitet, die Assoziationen zwischen Johannes dem Täufer und Elija zulässt. Das Zitat von Dtn 18,15 in Mk 9,11 geht einher mit einer Anspielungskulisse die an die Sinaierzählung erinnern und das Zitat von Ps 22,2 in Mk 15,34 gesellt sich zu einer breiten Landschaft von Motiven, die Markus aus dem ersten Teil von Ps 22 übernommen hat. Es scheint plausibel, dass auch im Tempelkomplex in Mk 11-12 ein ähnlicher Fall vorliegt: Der Tempelkomplex beginnt mit einem Zitat von Jer 7,11 und mündet in eine Erzählabfolge, in der inhaltliche Zusammenhänge der Tempelrede Jeremias eine Rolle zu spielen scheinen. Die Tempelrede Jeremias diente Markus nicht nur als ein Bildgeber für die Tempelaktion Jesu, sondern verlieh dem markinischen Text eine theologische Tiefenschärfe. Die Bezüge zwischen Mk 11-12 und Jer 7 sind teilweise wörtlich, teilweise inhaltlich. Jedenfalls ist die Annahme zu begründen, dass es Markus in Mk 11,17 nicht bei einer Anspielung auf die Tempelrede beruhen lässt, sondern regelmäßig darauf Bezug nimmt. Alleine die Tatsache, dass der Tempel der Ort der Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern ist, legt diese Vermutung nahe. Markus nutzt den Inhalt von Jer 7, um eine christologische Spitzenaussage zu kreieren. Er inszeniert Jer 7 so, dass sich eine Assoziation zwischen der Gottesrede in Jer 7 und den Worten Jesus herstellen lässt.³² Aus der Kritik Gottes am Volk, seinem Traditionsverständnis, seinem Opferkult und seiner Schriftthermeneutik werden im markinischen Zusammenhang Vorwürfe Jesu gegen die Tempelobrigkeit, die in Summe ein neues, universales Verständnis vom Volk Gottes evozieren sollen.³³

³² M.E. verweist Mk auf Jer 7, um ein Assoziationspotential zwischen den Worten Jesu und den Worten Gottes herzustellen. Er überträgt regelmäßig Attribute, Handlungsankündigungen und Wesensbeschreibungen Gottes aus den Intertexten auf Jesus, um die enge Relation zwischen Gott und Jesus zum Ausdruck zu bringen. Es ist von daher nur logisch, dass er seinen Jesus im Tempelkomplex so zeichnet, dass er mit den tempelkritischen Worten Gottes in einer Linie steht.

³³ Markus zieht ambivalente Grenzlinien zwischen Jesus und der Tempelobrigkeit. Mk betont, dass Jesus unter der Volksmenge Anhänger hat, grenzt sich aber klar von einer jüdischen Strömung ab, die er durch seine Charaktere der Schriftgelehrten, Hohepriester und Ältesten verkörpert sieht. Von dem ihnen im narrativen Diskurs zugeschriebenen Schriftverständnis und ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Jesus als geliebten Sohn Gottes grenzt sich Mk ab. Mk entwickelt in den Grundzügen eine neue Theologie eines Gottesvolkes, das alle ausschließt,

Natürlich verweist Mk auch auf den Kontext von Jer 7, um seine Grenzzlinienkonstruktion mit einem alttestamentlichen Intertext zu unterfüttern. In seinem Erzählzusammenhang entfaltet er ein Streitgespräch zwischen Jesus und der Tempelobrigkeit, in der es in erster Linie um die Autorität Jesu bzw. um seine Relation zu Gott geht. Jesus geht im Markusevangelium gegen das Tempelpersonal vor und wirft ihm vor, durch ihr Treiben Gottes Wirken in der Geschichte nicht zu erkennen und seinen Willen zu verkennen. Jesus wirft der Obrigkeit vor, durch ihr ungerechtes soziales Handeln Beziehungen zwischen Gott und den Menschen zu behindern und falsche Wege der Gottesverehrung zu lehren, die letzten Endes zu keiner echten Beziehung mit Gott führt. In Jer 7 bringt Gott dem Volk hinsichtlich seiner Kultorganisation und seiner Idee vom Tempel Vorwürfe entgegen, die zumindest thematisch mit Mk 11-12 assoziierbar sind. Die Quintessenz von Jer 7 ist es, dass Gott seinen Namen nicht mehr im Tempel wohnen lässt, weil das Volk den Tempelkult betreibt, jedoch Gottes Sozialordnung nicht eingehalten hat. Sie entschieden im Rechtsstreit ungerecht, unterdrückten Witwen, Waise und Fremde, vergossen Blut und betrieben Fremdgötterei (Jer 7,5-6). Zudem verstießen sie gegen den Dekalog (Jer 7,9). Gott spricht in Jer 7,10 deutlich aus, dass der reine Vollzug des Kultes nicht ausreicht, um eine Beziehung mit ihm aufrecht zu halten. Er kündigt an, das Volk zu verstoßen, weil sie Gott auf eine verkehrte Art und Weise verehren.

Vergleichen wir Jer 7 mit Mk 11, so fällt auf, dass Jesus im Mk gegen die Tempelobrigkeit zumindest artverwandt spricht. Er prangert den Kultvollzug und die Sozialethik der Tempelobrigkeit an, wirft ihnen ein falsches Gottesverständnis vor und droht ihnen an, dass Gott sich deshalb von ihnen abwenden wird. Er wirft ihnen vor, das Kultgesetz falsch auszulegen und Gottes Willen, den er durch die Propheten verlautbart hat, abzulehnen.

Rein technisch betrachtet ist dieser intertextuelle Dialog zwischen Jer 7 und Mk 11-12 nicht überraschend. Thematisch berühren sich die beiden Erzähleinheiten durch den Bezug zum Tempel. Und Markus hat wiederholt an anderen Stellen einen ähnlichen Umgang mit Intertexten an den Tag gelegt.

die Gottes Heilswillen verachten (Mk 12,1-12). Er spielt dafür mit der Tradition des Prophetenmordes und erinnert an Texte aus der prophetischen Literatur, die von Israels Abfall von Gott bzw. von seine Unwillen, auf Gottes Propheten zu hören.

Es scheint zur markinischen Leseweise der Schriften Israels zu gehören, einen zentralen Intertext über eine länger Erzähletappe hinweg als Dialogpartner einzuspielen.

Michael SOMMER
Goethe University Frankfurt
Faculty 07: Catholic Theology
Germany

Bibliographie

- ÅDNA, J., *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, WUNT II 119, Tübingen 2000.
- AKIYAMA, K., *The Love of Neighbour in Ancient Judaism. The Reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament*, AJEC 105, Leiden/Boston 2018.
- BOTNER, M., *Jesus Christ as the Son of David in the Gospel of Mark*, SNTS.MS 174, Cambridge 2019.
- CHO, B., *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark*, LNTS 607, London 2019.
- DSCHULNIGG, P., *Das Markusevangelium*, TKNT 2, Stuttgart 2007.
- DUNN, J. D. G., „Jesus and Purity. An Ongoing Debate“, in: *NTS* 48 (2002), 449-467.
- ERNST, J., *Das Evangelium nach Markus*, RNT, Regensburg 1981.
- EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B, Nashville 2001.
- GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20*, EKK 2, Zürich 1979.
- GRAY, T. C., *The Temple in the Gospel of Mark. A Study in Its Narrative Role*, WUNT II 242, Tübingen 2008.
- HUYS, M., „Turning the Tables. Jesus' Temple Cleansing and the Story of Lycaon“, in: *ETL* 86 (2010), 137-161.
- JOSEPH, S. J., *Jesus and the Temple. The Crucifixion in its Jewish Context*, SNTS.MS 165, Cambridge 2016, 109.
- KANG, J., „Not „cleansing“ but „closing down“. A narrative-critical and political interpretation of the so-called „Cleansing of the Temple“ in Mark 11:11-25“, in: D. R. MCGAUGHEY (Hg.), *From Biblical Interpretation to Human Transformation. Reopening the Past to Actualize New Possibilities for the Future; Essays Honoring Herman C. Waetjen*, Salem 2006, 116-126.
- LAU, M., „Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41–44)“, in: *ZNW* 107 (2016), 186-205.
- RÜGGEMEIER, J., *Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese*, WUNT II 458, Tübingen 2017.
- SCORNAIENCHI, L., *Der umstrittene Jesus und seine Apologie. Die Streitgespräche im Markusevangelium*, NTOA/StUNT 110, Göttingen 2016.
- STROTMANN, A., „Hat das Markusevangelium ein Problem mit der Tora? Einige Gedanken zur Diskussion um das markinische Gesetzesverständnis“, in: M. SCHRADER-BEWERMEIER/ A. STROTMANN (Hg.), *Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen: Festschrift für Hubert Frankemölle zum 80. Geburtstag*, SBB 77, Stuttgart 2019, 130-144.

WEDDERBURN, A. J. M., “Jesus’ Action in the Temple. A Key or a Puzzle?”, in:
ZNW 97 (2006), 1-22.

YARBRO COLLINS, A., *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007.

RECEPTION OF GENESIS 2,2–3 IN THE ORTHODOX WORSHIP OF THE HOLY WEEK

CONSTANTIN HORIA OANCEA

Abstract. Orthodox Christians come into contact with Holy Scripture during Great Lent, especially through cultic readings. During this period there are daily readings from Genesis, so the entire book is read during the first six weeks of Lent. The faithful also interact with the Bible through the hymns of Lent, which contain references to Old and New Testament texts. The reception of biblical texts also reveals how they have been understood, so we can consider cultic hymns as a form of interpretation, which newer research calls "liturgical exegesis". This article examines four texts used in Orthodox worship on Good Friday and Holy Saturday that include references to Gen 2,2–3. Both the sung and read texts make connections between the sixth day of creation and Good Friday and between the seventh day of creation and Holy Saturday. Adam's actions in the Garden of Eden determine Christ's response on Calvary. But the hymnographers also affirm a reversed determinism: the present creation achieves its purpose only through the New Creation, the first Sabbath being sanctified through the sanctification of Great Saturday. By reading Gen 2,2–3 through the grid of the Gospel accounts, the cultic authors do not simplify but rather amplify the semantic potential of the text.

Keywords: liturgical exegesis, Genesis 2,2–3, Good Friday, Holy Saturday, Orthodox hymnography, Synaxarion.

"The Orthodox don't read the Bible, they pray the Bible." The point of this anecdotal observation, the origin of which I could not specify, is that for practicing believers, interaction with the Bible occurs more frequently in Church worship than in private reading. This observation is most appropriate during Great Lent. The first impression conveyed by the Eastern Church's Lenten rituals is that of long divine services, marked by solemnity and sobriety, but also by a complexity that is difficult to understand even for the Orthodox faithful. The amplitude of the celebration becomes even more evident in the case of the Bible readings. Over the first six weeks of Lent, the books of Genesis, Proverbs, and Isaiah are read almost entirely as daily readings.¹ In Holy Week the biblical readings continue with passages from

¹ At Vespers, passages from Genesis and fragments from Proverbs are read. At the Sixth Hour, passages from Isaiah are read. Eugen J. Pentiuc considers that Genesis, Proverbs, and Isaiah

Exodus, Job, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, and Zechariah. The number of Bible readings increases considerably in the last two days. On Good Friday (at the service on Thursday evening), the accounts of Christ's Passion from the four Gospels are read in the form of 12 readings.² At the Royal hours, there are 7 readings from the Old Testament. On Holy Saturday (at the service on Friday evening) the faithful can listen to the reading from Ezekiel 37,1–14, and at Vespers (Saturday morning) there are no less than 15 readings from the Old Testament.³

In addition to this avalanche of Old and New Testament readings, the faithful also interact with Holy Scripture through the hymns of this week. The hymnography is full of quotations and allusions from the New and Old Testaments. So too is the synaxarion – a text read during Matins which informs the faithful what feast or saints are celebrated that day. Generally speaking, the reception of biblical texts also reveals how they have been understood. Thus, we can look at cultic hymns as a form of biblical interpretation which can be labeled as “liturgical exegesis” or “hymnographic exegesis”.⁴

The purpose of this article is to examine some characteristics of the Byzantine hymnographers' interpretation of the Bible. I will analyze below four liturgical texts that refer to Genesis 2,2–3. The first two texts are read on Good Friday and are part of the day's synaxarion. The other two texts are taken from the

correspond to the three parts of the Tanak in Judaism (Torah, Prophets, and Writings), and argues that the Church uses these readings to show that the Old Testament had a preparatory role for the coming of the Savior (Eugen J. PENTIUC, *Hearing the Scriptures: Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*. Oxford: Oxford University Press, 2021, 12). But this division of the Old Testament was most probably unknown to the majority of Christians in Byzantium. For the complete list of OT readings used in the Orthodox Church during a church year, see Wolfgang KRAUS and Martin KARRER (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, 1495–1500.

² The texts read and their order is as follows: 1. John 13,31–18,1; 2. John 18,1–28; 3. Matthew 26:57–75; 4. John 18,28–19,16; 5. Matthew 27,3–32; 6. Mark 15,16–32; 7. Matthew 27:33–54; 8. Luke 23:32–49; 9. John 19,25–37; 10. Mark 15,43–47; 11. John 19,38–42; 12. Matthew 27:62–66.

³ The texts read and their order is as follows: 1. Genesis 1,1–13; 2. Isaiah 60,1–16; 3. Exodus 12,1–11; 4. Jonah (the whole book); 5. Joshua 5,10 –15; 6. Exodus 13,20–15,19; 7. Zephaniah 3:8a–15; 8. 1Kings 17,8–24 (3Kings 17,8–24 LXX); 9. Isaiah 61,10–62,5; 10. Genesis 22,1–18; 11. Isaiah 61,1–10a; 12. 2Kings 4,8–37 (4Kings 4,8–37 LXX); 13. Isaiah 63,11b–64,4a; 14. Jeremiah 31,31–34; 15. Daniel 3,1–88a LXX (= Dan 3,1–23 + Sg Three 1,1–65a).

⁴ PENTIUC, *Hearing the Scriptures*, 291–295 prefers the term liturgical exegesis, but hymnographic exegesis is also used to name the interpretation of the Bible in Byzantine hymns. See Bogdan G. BUCUR, “‘The Mountain of the Lord’: Sinai, Zion, and Eden in Byzantine Hymnographic Exegesis.” *Scrinium* 5 (2009): 129 – 172; Constantin H. OANCEA, “The trees in the middle of Paradise (Gn 2:9) during the Great Lent: Orthodox hymnography as biblical interpretation.” *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 77.4 (2021), doi: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6699>; IDEM, “«Der Jordan wandte sich ab». Ein alttestamentliches Motiv und seine Rezeption in der Grossen Wasserweihe des orthodoxen Gottesdienstes.” *Theologie der Gegenwart* 59.4 (2016): 280–298.

hymns sung on Holy Saturday. I will start from the assumption that the Byzantine authors of these texts interpreted the biblical text used in worship during Lent, which until the 15th century could be found in the worship book called *Prophetologion*.⁵

1. Gen 2,2–3 as a cultic text

The Book of Genesis is read during the evening services in Lent. In the first week, on Monday evening, the account of the first three days of creation is read (Gen 1,1–13). The reading of Tuesday evening depicts the fourth and fifth day of creation (Gen 1,14–23). Gen 2,2–3 is part of the lection read on Wednesday evening (Gen 1,24–2,3). The text is almost identical to that of Rahlfs' edition of the Septuagint.⁶

Gen 2,2	And God completed on the sixth day his works that he made; and God ceased on the seventh day from all his works that he made.
	Καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησε ⁷ , καὶ κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἐν ⁸ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησε.

Gen 2,3	And God blessed the seventh day and declared it holy, for in it he ceased from all his works that God began to make.
	Καὶ εὐλόγησεν ⁹ ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην, καὶ ἡγίασεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι.

There are some differences between the Masoretic text on the one hand and the Septuagint LXX and the Orthodox reading on the other hand. Generally, scholars distinguish in the Hebrew text of Genesis 1–3 two initially independent

⁵ Gradually the biblical readings were included and printed in the other worship books, thus making the printing of the *Prophetologion* unnecessary. The Lenten readings are available in the critical edition by Carsten HØEG and Günther ZUNTZ (eds.), *Prophetologium*, vol. 1, fascicle 2. Copenhagen: Ejnar Munksgaards Forlag, 1940.

⁶ *Septuagint with Logos Morphology: Rahlfs Edition* (Electronic ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. The differences between the text of the Septuagint and that of the readings used in the Orthodox Church are also indicated in KRAUS and KARRER, *Septuaginta Deutsch*, 5–6.

⁷ The aorist 3rd sg. is without movable *nu* in the Orthodox reading.

⁸ Rahlfs does not contain ὁ Θεὸς ἐν.

⁹ Rahlfs reads ἡὐλόγησεν.

literary units. The first is the Creation history (Gen 1,1–2,4a).¹⁰ The second section, Gen 2,4b–3,24, whose literary composition is much more debated today than that of the first section, is known as the Paradise story (*Germ.* Paradieserzählung).¹¹ The connecting point between the two units in the Hebrew Bible is Gen 2,4. In the Septuagint, the transition from the first narrative to the second is more clearly delineated than in the MT, in the sense that Gen 2,3 functions as the conclusion of the creation story.¹² For the LXX, creation must end with the Creator's act of blessing. This view was subsequently reflected in the way the cultic readings are divided during Great Lent. The Genesis reading on Wednesday also ends in Gen 2,3.

The second significant difference between the MT and the LXX concerns how God's rest is recounted. The Hebrew text states that God completed creation in seven days and rested on the seventh day. The Septuagint asserts that God ended creation on *the sixth day* and rested on the seventh. Presumably, the Greek translator, like any good Jew aware of the importance of observing the Sabbath tradition, wanted to exclude even the faintest idea of any activity of God on the Sabbath.¹³

Consequently, the delineation between the work of creating the world and the Creator's rest is more obvious in the LXX than it is in the MT. This feature of the biblical text used in the Church's cultic reading may also have influenced the understanding of Gen 2,2–3 by the authors of liturgical texts.

2. The synaxarion about the sixth day and the seventh day

The synaxarion for the Holy Week was traditionally composed by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (ca. 1256-1335).¹⁴ The first text we reproduce below is

¹⁰ More specifically, Gen 1,1–2,3, since the two narratives are editorially linked through 2,4a. See Jan Christian GERTZ, "Tora und Vordere Propheten," in *Grundinformation Altes Testament*. Edited by Jan Christian GERTZ. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 254-258 and the bibliography indicated there.

¹¹ For a summary of the research and bibliography see Henrik PFEIFFER, "Paradies/Paradieserzählung," in *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Edited by Michaela BAUKS, Klaus KOENEN and Michael PIETSCH (eds.).

Available online at <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29971/>.

¹² Susan BRAYFORD, *Genesis* (Septuagint Commentary Series). Leiden: Brill, 2007, 226.

¹³ Cf. BRAYFORD, *Genesis*, 225.

¹⁴ See Fr. David (KIDD) and Mother Gabriella (URSACHE) (eds.), *Synaxarion of the Lenten Triodion and Pentecostarion*. Rives Junction, Michigan: HDM Press, 2001. Nikephoros is best known for his vast work *Historia Ecclesiastica* (8 books), edited in volumes 145-147 of Migne's *Patrologia*. Cf. Christian GASTGEBER and Sebastiano PANTEGHINI (eds.), *Ecclesiastical History and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos: Proceedings of the International Symposium*. Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014. Cf. art. "Nicephorus Callistus Xanthopoulos,"

taken from the English translation of the Synaxarion by Fr. David Kidd and Mother Gabriella Ursache. For the second text, I preferred the English translation available on the website of the Holy Metropolis of Oropos and Phyle of the Church of the Genuine Orthodox Christians of Greece, which is more accurate than that of Fr. David and Mother Gabriella. For the Greek text, I have used the modern edition of the Triodion.¹⁵

(A) Holy Friday, Matins on Thursday evening, synaxarion

It is fitting to understand that on the sixth day of the week, Friday, the Lord was crucified because on the sixth day of the week during Creation, Adam, the first man, was formed. Furthermore, at the sixth hour of the day, He was suspended on the Holy Cross because at the sixth hour, tradition tells us, Adam stretched out his hands towards the forbidden tree to eat the fruit and inherited death. Therefore, it was fitting that at the same shattering hour the Old Adam would be created anew. The Lord's Crucifixion was in a garden because Adam was deceived in a garden in Paradise.¹⁶

Ἰστέον μὲν τοι, ὡς τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἐβδομάδος, δηλαδὴ τῇ Παρασκευῇ, ἐσταυρώθη ὁ Κύριος, διὰ τὸ καὶ τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ, τὸ καταρχάς, πλασθῆναι τὸ ἄνθρωπον. Ἀλλὰ καὶ ἕκτῃ ὥρᾳ τῆς ἡμέρας ἐν τῷ σταυρῷ ἐκρέματο· ὅτι ἐν ταύτῃ, ὡς φασι, καὶ ὁ Ἀδάμ, τοῦ ἀπηγορευμένου ξύλου, τὰς χεῖρας ἐκτείνας, ἤψατο, καὶ ἀπέθανεν· ἐχρῆν γὰρ τὸν κατ' αὐτὴν συντριβέντα, κατ' αὐτὴν πάλιν ἀναπλασθῆναι. Ἐν κήπῳ δέ, ὅτι καὶ ὁ Ἀδάμ ἐν τῷ Παραδείσῳ.¹⁷

in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 19. New York: Cambridge University Press, 1911, p. 648, where the Synaxarion is not mentioned among the writings of Nikephorus.

¹⁵ *Τριώδιον: κατανυκτικὸν περιέχον ἀπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς*. Athens: Apostolic Diakonia of the Church of Greece, 2010.

¹⁶ KIDD and URSACHE, *Synaxarion*, 153.

¹⁷ *Τριώδιον*, 913.

(B) Holy Saturday, Matins on Friday evening, synaxarion

However, just as in the original creation of the world God made all of the other creatures in six days and created man, the most important of all His creations, on the last day, to wit, the sixth, and subsequently rested from all His works on the seventh day and hallowed this day, calling it the Sabbath, which means “rest”; so also in this case, in the creation of the noetic world, after making all things very well, again on the sixth day He recreated man, who had fallen into corruption, renewing him through His life-giving Cross and voluntary death, and on this seventh day rested completely from His works, sleeping the sleep of death that is life-giving and salvific.¹⁸

Ὡς γὰρ ἐπὶ τῇ πρώτῃ κοσμογενείᾳ, πᾶν ἔργον διαπραξάμενος ὁ Θεός, καὶ ὕστερον τὸ κυριώτατον κατὰ τὴν ἕκτῃ πλάσας τὸν ἄνθρωπον, τῇ ἐβδόμῃ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, καὶ ἡγίασεν αὐτήν, Σάββατον ὀνομάσας, ὃ δὴ κατάπαυσις ἐρμηνεύεται· οὕτω καὶ ἐν τῇ τοῦ νοητοῦ Κόσμου ἐργασία, ἀρίστως ἅπαντα ἐργασάμενος, καὶ κατὰ τὴν ἕκτῃ ἀναπλάσας αὐθις τὸν φθαρέντα ἄνθρωπον, καὶ ἀνακαινίσας διὰ τοῦ ζωηφόρου Σταυροῦ, καὶ θανάτου, κατὰ τὴν παροῦσαν πάλιν ἐβδόμῃ κατέπαυσε τὴν τελείαν τῶν ἔργων κατάπαυσιν, τὸν φυσίζων ὑπνώσας ὕπνον καὶ σωτήριον.¹⁹

The fragment from the Good Friday synaxarion (A) summarizes the Gospel account of the time of the crucifixion. Drawing on Luke 23,54 and John 19,31, Xanthopoulos mentions that Christ was crucified on Friday, the sixth day of the week. From John 19,14, Xanthopoulos deduces that the sentence was pronounced and executed in the sixth hour of the day. The Synoptics state that Christ was on the cross at the sixth hour and the death of Jesus occurred at the ninth hour (Mt 27,45–46, Mk 15,33–34, and Luk 23,44–46). Xanthopoulos insists on the importance of the sixth hour of the sixth day because in this way he can connect the crucifixion with the creation and fall of man (Gen 1–3).

In Xanthopoulos’ view, the details of the crucifixion are determined by those of creation because the crucifixion represents the creation of man anew (the *re-creation* of man). Thus, the place of crucifixion had to be in a garden (John 19,41), because Adam’s fall took place in the garden of Eden. The day of the crucifixion had to be the sixth of the week, like the day of man’s creation (Gen 1,26.28.31). Genesis 1–3 does not mention the time of Adam’s fall, but Xanthopoulos takes it to be the time

¹⁸ Translation from Nikephoros Kallistos XANTHOPOULOS, *Synaxaria of the Triodion Great Saturday*. Available online at:

<https://www.imoph.org/pdfs/2017/04/11/20170411bSynaxGreatSat%20Folder/20170411bSynaxGreatSat.pdf>. This is a more faithful translation than that provided by KIDD and URSACHE, *Synaxarion*, 158.

¹⁹ *Τριώδιον*, 981.

of the crucifixion, thus the sixth hour, “as they say” (ὥς φασι). The source of this tradition is not specified by Xanthopoulos, but the view that Christ died on the same day that Adam fell and was expelled from Paradise is affirmed by some Church Fathers. Because Adam is a type of Christ, Irenaeus of Lyon deduces that Adam also died on the sixth day. Christ dies on the sixth day, the day of Adam’s creation, to bring about a new creation of man who was in death (*Adversus haereses* 5.23.2).²⁰

The claim that Christ creates man anew through his death on the Cross is continued by Xanthopoulos in the Holy Saturday synaxarion (B). He starts from the statement in Mk 16,1, from which he infers that on the Sabbath day following the crucifixion, Christ’s body was in the tomb. In (A), Xanthopoulos asserted the connection between the sixth day of the creation week and Good Friday. Now he notices the connection between the Sabbath following the crucifixion and the first Sabbath of the world. The reference to Gen 1,1–2,3 is explicit. Xanthopoulos not only paraphrases the biblical text, but he also explains that Sabbath means “rest”. Undoubtedly, he interprets Genesis in the Septuagint version. God created the world in six days (Gen 1,1–25). Creation is completed by the creation of man on the sixth day (Gen 1,26–2,1). God finished the creation of the world on the sixth day and rested from His work on the seventh day (Gen 2,2–3). The same sequence is observed by Xanthopoulos in the redeeming work of Christ, which he considers to be a new creation of the world. Redemption ends with the crucifixion, that is, with the re-creation of man. On the Sabbath following the crucifixion, Christ rests from his redeeming and life-giving work while being in the grave.

3. Hymnographers about the sixth day and the seventh day

The English text of the two excerpts below is the one translated by Sister Mary and Kallistos Ware.²¹ The Greek text is reproduced from the modern edition of the Greek Triodion, also available online.²²

²⁰ See Marta PRZYSZYCHOWSKA, *We Were all in Adam. The Unity of Mankind in Adam in the Teaching of the Church Fathers*. Warsaw & Berlin: Walter de Gruyter, 2018, 12. The view that Christ was crucified on the sixth day because Adam was also expelled from Paradise on the sixth day occurs in a homily attributed to Saint John Chrysostom or Eusebius of Alexandria (*In Sanctam Parasceve, et in Sanctam Passionem Domini*, PG 62,721–724).

²¹ Mother MARY and Kallistos WARE (trans.), *The Lenten Triodion*, Faber & Faber, London, 1978.

²² ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ, *Μηναίων, Οκτώηχος, Τριώδιον, Πεντηκοστάριον*. Available online at: <https://glt.goarch.org/>.

(C) Holy Saturday, Matins on Friday evening, The Canon, Cantic 4,

Today Thou dost keep holy the seventh day,²³ which Thou hast blessed of old by resting from Thy works. Thou bringest all things into being and Thou makest all things new, observing the sabbath rest, my Saviour, and restoring Thy strength.²⁴

Ἐβδόμην σήμερον ἡγίασας, ἣν εὐλόγησας πρίν, καταπαύσει τῶν ἔργων· παράγεις γὰρ τὰ σύμπαντα, καὶ καινοποιεῖς, σαββατίζων Σωτὴρ μου, καὶ ἀνακτώμενος.

(D) Holy Saturday, Matins on Friday evening, at Lauds

Moses the great mystically prefigured this present day, saying: “And God blessed the seventh day”. For this is the blessed Sabbath, this is the day of rest, on which the only-begotten Son of God rested from all His works. Suffering death in accordance with the plan of salvation, He kept the Sabbath in the flesh; and returning once again to what He was, through His Resurrection He has granted us eternal life, for He alone is good and loves mankind.²⁵

Τὴν σήμερον μυστικῶς, ὁ μέγας Μωϋσῆς προδιετυποῦτο λέγων· Καὶ εὐλόγησεν ὁ Θεός, τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εὐλογημένον Σάββατον, αὕτη ἐστὶν ἡ τῆς καταπαύσεως ἡμέρα, ἐν ᾗ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὁ Μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, διὰ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας, τῇ σαρκὶ σαββατίσας, καὶ εἰς ὃ ἦν, πάλιν ἐπανελθὼν, διὰ τῆς Ἀναστάσεως, ἐδωρήσατο ἡμῖν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ὡς μόνος ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος.

The Triodion indicates Mark the Monk, Bishop of Hydrous (9th century B.C.) as the author of the first text (C).²⁶ The reference to Gen 2,3 is explicit since Mark uses the same terminology as in the biblical text. Only the order of the acts is reversed: God sanctified the seventh day (LXX: ἡγίασεν / (C): ἡγίασας), blessed it

²³ Lit. “You have sanctified this, the seventh day”.

²⁴ MARY and WARE, *The Lenten Triodion*, 648.

²⁵ MARY and WARE, *The Lenten Triodion*, 652-653.

²⁶ Hydrous is the Greek name for Otranto, a town in Apulia, Italy. Very little is known about this Mark, the composer of this strophe. The following sources only retain the information that Mark is the author of the Greek religious office of the Lord's burial on Holy Saturday: Cf. Ferdinando UGHELLI, *Italia sacra sive De episcopis Italiae et insularum adiacentium*, vol. 9. Venice, 1721, 55; Giuseppe CAPPELLETTI, *Le chiese d'Italia, dalla loro origine sino ai nostri giorni*, vol. 21. Venezia, 1870, 300. See also Daniel SUCEAVA, “Episcopul Marcu al Corintului și opera sa muzicală (I).” *Studii și Cercetări de Istoria Artei. Teatru, Muzică, Cinematografie, Serie nouă* 2.46 (2008): 104.

(LXX: εὐλόγησεν / (C): εὐλόγησας) and rested (LXX: καταπαύσει / (C): κατέπαυσεν) from His works.

The first Sabbath of creation is linked to Holy Saturday since they share the same author. For Mark the Monk, the first Sabbath is the work of the Son, as is the Sabbath following the crucifixion.²⁷ Christ's rest on Holy Saturday is the echo of His rest from the beginning of creation. If for Xanthopoulos the new creation is the fruit of the Cross, Mark links the renewal of creation to Christ's rest but implicitly alludes to His resurrection. Presumably, Mark is using the image of biological sleep here, through which the vital energy of the mind and body are renewed. Similarly, the rest on Holy Saturday anticipates Christ's resurrection the next day and the beginning of a renewed creation.

Text (D) resorts to an interpretation specific to the Eastern Church – typology.²⁸ Two elements indicate that the hymnographer refers to Gen 2,2–3: a) the mentioning of Moses, traditionally considered the author of the book of Genesis; b) the quotation from Gen 2,3a (without the mention of sanctification)²⁹ and Gen 2,3b (where the pronoun αὐτῇ is substituted with ἧ).³⁰ Applying the principle of typology, text (D) makes a connection between Moses, the one who narrates the creation of the world in Genesis, and the Gospels which recount its restoration.

The hymnographer quotes the verse to explain how the statements in Genesis apply to Holy Saturday. Mystically, the first Sabbath was a foreshadowing of Holy Saturday. In this way, the blessing of the Sabbath in Genesis is also the blessing of Holy Saturday. The hymnographer even seems to suggest that the first Sabbath is only fulfilled on the second, as if creation could not have existed or made sense without the resurrection of the Son of God. As in text (C), the One who blesses and rests from His works on the first Sabbath and Holy Saturday is the Son of God.³¹

²⁷ On the hymnographic identification of Christ as the Creator see Bogdan G. BUCUR, “‘The Feet that Eve Heard in Paradise and Was Afraid’: Observations on the Christology of Byzantine Hymns.” *Philosophy and Theology* 18.1 (2006): 5-9.

²⁸ On typology as a patristic and hymnographic exegetical method see: John A. MCGUCKIN, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 456; Peter W. MARTENS, “Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen.” *Journal of Early Christian Studies* 3.16 (2008): 283-317; Brent E. PARKER, “Typology and Allegory: Is There A Distinction? A Brief Examination of Figural Reading.” *SBJT* 21.1 (2017): 57-83. An innovative approach is proposed by PENTIUC, *Hearing the Scriptures*, 308-315.

²⁹ Καὶ εὐλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην.

³⁰ ... ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ.

³¹ For a detailed analysis of this hymnographic text see PENTIUC, *Hearing the Scriptures*, 245-250.

Concluding remarks

The texts read and sung during Holy Week in the worship of the Orthodox Church refer to Genesis. The two weeks – the first week of the world and the Holy Week – are closely related in the view of the cultic authors. An important role in their interpretation is played by the sixth day and the seventh day of creation (Gen 2,2–3). By juxtaposing Genesis and the Gospels, the cultic authors observe several symmetries of events in salvation history. The synaxarion and the hymnographers read Gen 2,2–3 through the grid of the Gospel accounts. However, this technique does not restrain the message of the biblical text but rather augments its semantic potential.

From this liturgical perspective, there is a direct symmetry between the sixth day of the first week of creation and the sixth day of Holy Week. Both are days of fulfillment and completion of God’s creative work.

The first week	Holy Week
God works six days.	Christ works six days.
The work culminates in the creation of Adam on the sixth day.	The work culminates in the re-creation of man on Good Friday.
At the end of the day, creation is accomplished.	At the end of the day, a new creation is accomplished.

Direct symmetry can also be observed between the first Sabbath and Holy Saturday. As the first Sabbath of creation was blessed by God, so is the last Sabbath of Lent blessed. Both are days of God’s rest; both leave their mark on creation. At the same time, there is also an inverted or chiastic symmetry between the two weeks, as the first begins with creation, while the last is followed by the new creation:

The first week	Creation the first day the seventh day
Holy Week	the seventh day the first day The new creation

These brief remarks on the symmetry between Creation and Salvation in the liturgical exegesis of the Church allow us to conclude that the authors of the cultic texts had a thorough knowledge of the Holy Scripture. As expected during Lent, the interpretation of Genesis is done looking toward the Cross. Adam's actions in the Garden of Eden determine Christ's response on Calvary. But the hymnographers also assert an inverted determinism: the present creation achieves its purpose only through the New Creation, and the first Sabbath is sanctified only through the sanctification of Holy Saturday. The unity between the Old and New Testament is Christologically grounded. Following the exegesis of the Church Fathers,³² hymnographers describe both the creation of the world and its renewal as the work of the Son of God.

Constantin Horia OANCEA
 Lucian Blaga University of Sibiu
 Faculty of Theology, Sibiu
 Romania

³² The creation of the world by the Logos who is the Son of God is commonplace in patristic exegesis. See for example IRENAEUS, *Adversus haereses* 1.22.1, SC 264, 308; cf. IRENAEUS of Lyons, "Irenaeus Against Heresies," in *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Edited by Alexander ROBERTS, James DONALDSON, and A. Cleveland COXE, vol. 1, The Ante-Nicene Fathers. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885, 347.; ORIGEN, *In Genesim homiliae* 1.1; cf. ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus*. Translated by Ronald E. HEINE (The Fathers of the Church 71). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1981, 47. ATHANASIUS, *De incarnatione Verbi Dei* 1.4, PG 25,97; cf. ATHANASIUS of Alexandria, "On the Incarnation of the Word," in *St. Athanasius: Select Works and Letters*, ed. Philip SCHAFF and Henry WACE, trans. Archibald T. ROBERTSON, vol. 4, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series. New York: Christian Literature Company, 1892, 36; AUGUSTINE, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 3.6. Saint AUGUSTINE, *On Genesis*. Translated by Roland J. TESKE, S.J. (The Fathers of the Church 84), Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, 148.

Bibliography

- “Nicephorus Callistus Xanthopoulos,” in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 19. New York: Cambridge University Press, 1911, 648.
- ATHANASIUS of Alexandria, “On the Incarnation of the Word,” in *St. Athanasius: Select Works and Letters*. Edited by Philip SCHAFF and Henry WACE, trans. Archibald T. ROBERTSON, vol. 4, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series. New York: Christian Literature Company, 1892.
- ATHANASIUS, *De incarnatione Verbi Dei*, PG 25,95-197.
- AUGUSTINE, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, PL 34,219-246.
- AUGUSTINE, Saint, *On Genesis*. Translated by Roland J. TESKE, S.J. (The Fathers of the Church 84). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.
- BRAYFORD, Susan, *Genesis* (Septuagint Commentary Series). Leiden: Brill, 2007.
- BUCUR, Bogdan G., “‘The Mountain of the Lord’: Sinai, Zion, and Eden in Byzantine Hymnographic Exegesis.” *Scrinium* 5 (2009): 129 – 172.
- BUCUR, Bogdan G., “‘The Feet that Eve Heard in Paradise and Was Afraid’: Observations on the Christology of Byzantine Hymns.” *Philosophy and Theology* 18.1 (2006): 3-26.
- CAPPELLETTI, Giuseppe, *Le chiese d’Italia, dalla loro origine sino ai nostri giorni*, vol. 21. Venice, 1870.
- GASTGEGER, Christian and Sebastiano PANTEGHINI (eds.), *Ecclesiastical History and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos: Proceedings of the International Symposium*. Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014.
- GERTZ, Jan Christian, “Tora und Vordere Propheten,” in *Grundinformation Altes Testament*. Edited by Jan Christian GERTZ. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 187-302.
- HØEG, Carsten and Günther ZUNTZ (eds.), *Prophetologium*, vol. 1, fasc. 2. Copenhagen: Ejnar Munksgaards Forlag, 1940.
- IRENÆUS of Lyons, “Irenaeus Against Heresies,” in *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Edited by Alexander ROBERTS, James DONALDSON, and A. Cleveland COXE, vol. 1, The Ante-Nicene Fathers. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885.
- IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre I. Tome II. Introduction, notes justificatives et tables par Adelin ROUSSEAU, o.c.s.o., et Louis DOUTRELEAU, s.j. SC 264. Paris: Ed. du Cerf, 1979.
- KIDD, Fr. David and Mother Gabriella URSACHE (eds.), *Synaxarion of the Lenten Triodion and Pentecostarion*. Rives Junction, Michigan: HDM Press, 2001.
- KRAUS, Wolfgang and Martin KARRER (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- MARTENS, Peter W., “Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen.” *Journal of Early Christian Studies* 16.3 (2008): 283-317.

- MARY, Mother and Kallistos WARE (trans.), *The Lenten Triodion*, Faber & Faber, London, 1978.
- MCGUCKIN, John A., *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- OANCEA, Constantin H., “The trees in the middle of Paradise (Gn 2:9) during the Great Lent: Orthodox hymnography as biblical interpretation.” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77.4 (2021), doi: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6699>
- OANCEA, Constantin, “«Der Jordan wandte sich ab». Ein alttestamentliches Motiv und seine Rezeption in der Grossen Wasserweihe des orthodoxen Gottesdienstes.” *Theologie der Gegenwart* 59.4 (2016): 280-298.
- ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus*. Translated by Ronald E. HEINE (The Fathers of the Church 71). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1981.
- ORIGEN, *In Genesim homiliae* 1, PG 12,145-161.
- PARKER, Brent E., “Typology and Allegory: Is There A Distinction? A Brief Examination of Figural Reading.” *SBJT* 21.1 (2017): 57-83.
- PENTIUC, Eugen J., *Hearing the Scriptures: Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- PFEIFFER, Henrik, “Paradies/Paradieserzählung,” in *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Edited by Michaela BAUKS, Klaus KOENEN and Michael PIETSCH (eds.). Available online at <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29971/>.
- PRZYSZYCHOWSKA, Marta, *We Were all in Adam. The Unity of Mankind in Adam in the Teaching of the Church Fathers*. Warsaw & Berlin: Walter de Gruyter, 2018.
- PS. CHRYSOSTOM, *In Sanctam Parasceve, et in Sanctam Passionem Domini*, PG 62,721-724.
- Septuagint with Logos Morphology: Rahlfs Edition* (Electronic ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- SUCEAVA, Daniel, “Episcopul Marcu al Corintului și opera sa muzicală (I).” *Studii și Cercetări de Istoria Artei. Teatru, Muzică, Cinematografie, Serie nouă* 2.46 (2008): 93-108.
- UGHELLI, Ferdinando, *Italia sacra sive De episcopis Italiae et insularum adiacentium*, vol. 9. Venice, 1721.
- XANTHOPOULOS, Nikephoros Kallistos, *Synaxaria of the Triodion Great Saturday*. Available online at: <https://www.imoph.org/pdfs/2017/04/11/20170411bSynaxGreatSat%20Folder/20170411bSynaxGreatSat.pdf>.
- ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ, *Μηναίων, Οκτώηχος, Τριώδιον, Πεντηκοστάριον*. Available online at: <https://glt.goarch.org/>.
- Τριώδιον: κατανυκτικόν περιέχον άπασαν την ανήκουσαν αυτό ακολουθία της Αγίας και Μεγάλης Τεσσαρακοστής*. Athens: Apostolic Diakonia of the Church of Greece, 2010.

BOOK REVIEWS

Daniel MARGUERAT, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2022, 868 S., ISBN 978-3-525-56045-7

Die neue, sehr umfangreiche Auslegung der Apostelgeschichte ist spannend geschrieben. Wiewohl aus dem Französischen übersetzt, liest sie sich leicht und vermittelt den Eindruck, dass der Autor sich die Aussagen des einmaligen Buches im Neuen Testament innerlich angeeignet und verarbeitet hat, dass er souverän die Probleme überschaut und sie in einer einfachen Sprache darstellt, insofern sie zur Erhellung der Texte beitragen, und danach die Lösung, d.h. seine Sicht derselben bringt. Es ist alles gut durchdacht und umfassend beschrieben. Alle wichtigen Worte und Wendungen werden unter die Lupe genommen, jeder Abschnitt wird einer literarischen Untersuchung unterzogen, es wird nach den Quellen und der Redaktion und damit nach der theologischen Sicht des Autors gefragt. Der Vers für Vers folgenden Auslegung wird jeweils eine Analyse vorangestellt, es werden viele kleine exkursartige thematische Erläuterungen zu Einzelproblemen des Textes geboten und insgesamt 13 größere Exkurse zu wichtigen Problemkreisen gebracht. M. geht den in der Fachliteratur angeschnittenen Fragen bis in die kleinsten Verästelungen nach. Dies geschieht im Druck mit kleineren Buchstaben, wodurch sich die Möglichkeit ergibt, die Seitenzahl des Buches zu beschränken. All dies spiegelt die 25 Jahre lange Forschungsarbeit wider.

M. hat die griechischen Historiographen eingehend studiert und ist ebenso den Aussagen des Alten Testaments gründlich nachgegangen. Dies hat bewirkt, dass er Parallelen zur Apg sowohl aus der Antike als auch aus dem Alten Testament beibringen kann. Seine Hauptgewährsmänner sind: Martin Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte für die Reden, der zweite Vorgänger, Ernst Haenchen, Kommentar zur Apg für das Gesamtkonzept und der direkte Vorgänger, Jacob Jervell, Kommentar zur Apg für die Beziehungen des Autors zum Judentum.

Der Auslegung vorangestellt ist ein Literaturverzeichnis (S. 11-25) und eine kurze Kennzeichnung der Abkürzungen sowie eine Erklärung der Zitierweise (S. 27f). An beiden Stellen hat sich der Autor auf das dringend Notwendige beschränkt. Auch bei der Auslegung hat er hinsichtlich der Literatur Zurückhaltung geübt. Wäre er auf die vielseitigen Meinungen innerhalb der kaum überschaubaren Literatur genauer eingegangen, wäre der Rahmen des Werkes in jeder Hinsicht gesprengt worden.

In der kurz gehaltenen Einleitung (S. 29-53) bespricht M. die zum Verständnis der Apg wichtigen Fragen. Er beginnt mit der Betonung, dass der Autor von Anfang an ein Doppelwerk (Lk-Apg) konzipiert hat. Die stilistisch etwas holprige Einleitung in 1,1-14 verdankt sich der Absicht des Autors, eine Rückblende und

eine Vorausschau zu bringen, wie es bei solchen Werken üblich war. Zum Verfasser der Apg vermerkt M, dass er „ein gut ausgebildeter Schriftsteller mit höherer Schulbildung“ war, „der die Regeln der jüdischen Schriftauslegung besser als die jüdischen Rituale kennt, von denen er nur eine ungefähre Kenntnis hat ... wahrscheinlich heidnischer Herkunft... ehemaliger Gottesfürchtiger“ (S. 33).

In den Wir-Berichten schließt sich der Autor in die Gruppe der Paulusgefährten ein. Die Quellen des Lk lassen sich nach M. kaum rekonstruieren, weil er alle Erzähltexte in seine eigene Sprache umgesetzt hat. Auch schriftliche Quellen, die man voraussetzen muss, hat er „in den neuen literarischen Zusammenhang integriert“ (S. 47). Traditionen kann man daran erkennen, dass sie Nachrichten bringen, die nicht naheliegen, formelhafte Wendungen enthalten oder sich durch einen anderen Stil kenntlich machen. Dem Wir-Bericht in 16,9-21,26 liegt vielleicht ein Reisetagebuch zugrunde, das in Philippi vorlag (S. 591). Die insgesamt 24 Reden sind vom Autor der Apg selbst formuliert, wobei er sich an eine Regel hielt, die Thukydides in seiner Geschichte festgehalten hat, wonach der Autor von Reden diese „so niederzuschreiben (hätte), wie es ihm schien, dass jeder einzelne das in der jeweiligen Situation Erforderliche gesagt haben könnte“ (S. 699). In dieser stilistischen Nachahmung „brilliert“ er sogar nach M. (S. 38). Aber auch hier ist mit Tradition zu rechnen.

Der Gattung nach ist die Apg ein Buch, das über die christlichen Ursprünge berichten will (S. 42-46). Es wolle identitätsstiftend wirken (S. 46f). Im Zentrum der lukanischen narrativen Theologie (S. 48) befindet sich nicht das Kreuz, sondern die Auferstehung (S. 49). „Das Kreuz wird also nicht ausgeschaltet, sondern das Binom Kreuz-Auferstehung wird anders gedacht. Die Auferstehung nimmt den Platz ein, den bei Paulus das Kreuz innehat“ (S. 49). Das Buch ist zwischen 80 und 90 n.Chr. entstanden. M. hält die These für möglich, dass Lk in Makedonien schreibt. Man darf ergänzen: Die Tatsache, dass die Völkerliste in 2,9-11 Griechenland nicht erwähnt, spricht dafür, dass sie dort verfasst wurde. Der Text der Apg ist, grob betrachtet, in zwei Varianten enthalten. Der längere, so genannte „westliche“ Text, ist jünger. Kommentiert wird der ältere.

In der Sicht des Autors lässt sich das Werk in fünf Hauptabschnitte gliedern (S. 39-41). Dem Prolog (1,1-14) folgt der erste Hauptteil, der das Leben der Gemeinde von Jerusalem beschreibt (1,15-8,3), dann die Ausbreitung des Evangeliums bis nach Antiochia (8,4-12,25), die erste Missionsreise (13,1-15,35), Paulus als Missionar (15,36-21,14) und endlich Paulus als Zeuge vor Gericht, von Jerusalem nach Rom (21,13-28,31). Die Aussage in Apg 1,8, wonach Jesus seine Jünger zu Zeugen einsetzt „von Jerusalem und Samarien und bis ans Ende der Erde“, sieht M. als Programm und nicht als Notiz an, wie das Werk gegliedert werden kann. Rom sei nicht das Ende der Welt, sondern die Hauptstadt des Weltreiches.

Die folgende Besprechung der Auslegung des Textes greift einige Stellen heraus:

Die Pfingstrede des Petrus (2,14-41) ist nach einem Schema aufgebaut, das Lk bei allen Missionsreden an Juden durchhält: a) kasusbezogene Einleitung, b) Botschaft mit Schriftbeweis und c) Bußmahnung. Die Botschaft zielt auf die Auferstehung. In dieser Rede wird viel traditionelles Material verwendet. „Die Redestruktur mithilfe von Begriffen, die einem Anfangszitat entlehnt sind, entspricht der Midraschexegese, genauer gesagt, dem jüdischen Schriftkommentar des *peshet*-Typus“ (S. 100). Es sei erstaunlich, dass sie Jesus und die Auferstehung zum Mittelpunkt wählt und das Eingreifen Gottes durch den Geist fast vernachlässigt (S. 109).

Im Exkurs zum Heiligen Geist (S. 153f) betont M. dass Lk der einzige Schreiber des NT ist, der vom Werk des Heiligen Geistes spricht. Dieser Geist sei Kraft zum Zeugendienst des Evangeliums und Lenker der Mission. Durch den Geist erkennen die Zeugen Gottes Willen. Er ist Geist der Prophetie und Förderer der Gemeinschaft der Christen. Er gehört zum Gläubig-Sein, ist aber nicht direkt an die Taufe gebunden.

Zur Frage der Gütergemeinschaft stellt M. fest, dass der Satz „Sie hatten alles gemeinsam“ (4,32) dem griechischen Freundschaftsideal entnommen ist. Als Hintergrund sieht M. weniger die Lebensweise in Qumran, wo alle Güter kollektiv verwaltet wurden, sondern eher die griechischen *Thiasoi*, in denen ein Wohltäter (Patron) dafür Sorge trug, dass Bedürftige (Klienten) das Nötige bekamen, und sich mit Ehrerbietung revanchierten (S. 201). Diese Praxis sei in einer kleinen Gruppe gepflegt worden, deren Nachwirkung sich noch in Did 4,8 zeigt (S. 202). Die Apostel erscheinen damit als Verwalter gespendeter Güter. Das Wort des Petrus an Hananias in 5,4 zeige aber, dass die Sache auf Freiwilligkeit beruhte. Vielleicht darf man sich die Sache so vorstellen, dass Wohlhabende Geld zur Verfügung der Apostel stellten und auch ihre Bereitschaft anmeldeten, wann immer zu helfen. Der Verkauf der Güter und Abgabe für die Armen durch Barnabas entspricht der Aufforderung Jesu alles zu verkaufen und ihm nachzufolgen, d.h. zu verkündigen (Mk 10,21).

Bei den in der Apg gebrachten fünf Wundertaten wird immer mit Tradition gerechnet. Sie haben unterschiedliche Ausrichtung. Der ehemals Lahme im Tempel von Jerusalem lobt Gott (Apg 3,1-8), die Wundertat des Petrus außerhalb Jerusalems an dem gelähmten Äneas und an Tabitha, die er auferweckt (9,32-43), führen zur Vermehrung der Glaubenden (S. 389). Das Strafwunde am Magier Elymas/ Barjesus in 13,6-12 führt zum Glauben des Statthalters Sergius Paulus. Es geschieht am Anfang des „missionarischen Unternehmens“ des Paulus (S. 491). In 13,9 führt Lk den römischen Namen Paulus ein, nach M. um die Ausrichtung auf Rom anzuzeigen (S. 490). Es sieht nach M. so aus, als seien die beiden Erzählungen von den Wundertaten des Paulus, an dem Gehbehinderten in Lystra (14,8-10) und dem gestürzten und gestorbenen Eutychus in Troas (20,7-12) als Parallele zu den Taten des Petrus gewählt. Bei der Letzteren will Lk an die Elia-Elisageschichten erinnern, will aber vor allem die Macht des Wortes des Wundertäters und sein Charisma hervorheben. Auch für M. bleibt offen, was diese Geschichte, die wohl ursprünglich gesondert umlief und nach M. eher humorvoll ausgerichtet war, im

Rahmen des Gottesdienstes bewirken soll. Zum Gottesdienst wird vermerkt: „Beim Abendmahl des Paulus in Troas geht es um die Macht des lebendig machenden Wortes inmitten der Gemeinde“ (S. 686).

Bei der Stephanusrede (6,7-7,53) überarbeitet Lk eine hellenistische Quelle (S. 274). Die Rede enthält ein „geschichtliches Summarium“. Üblicherweise will ein solcher Fehler aufzeigen, die unterlassen werden sollen. Hier läuft es auf einen Angriff hinaus, der Wut hervorbringt (S. 274f). Es geht um die Trennung des Glaubens von Land und Tempel. Der Fortgang der Mission findet ab jetzt nur noch außerhalb Jerusalems statt (S. 276).

Bei der Erzählung von der Berufung des Paulus (9,1-19) folgt Lk nach M. einer Tradition, die der Gattung der Bekehrungserzählung zugehört, aber auch Elemente der Prophetenberufung enthält. Die beiden Visionen innerhalb des Berichtes, verdanken sich einem hellenistischen Schema, das anzeigt, wie Gott seinen Willen kundtut. Diesem Schema folgt Lk auch bei der Bekehrung des Kornelius (10,1-11,18). Seine Bekehrung erzählt Paulus noch zweimal, in 22,3-16 und 26,9-18, wobei nach M. Lk darauf achtet, dass er die Erzählung variiert, sodass nur einzelne Elemente wiederholt werden. Er setzt voraus, dass seine Leser die erste Darstellung kennen. Darum kann er die beiden anderen einerseits kürzen, andererseits auf die Situation neu ausrichten.

Zur Predigt des Paulus in Antiochien in Pisidien (13,16-41) stellt M. (S. 499f) fest, dass als Predigtgrundlage in der Synagoge der „Seder (der Bibelabschnitt der Tora) mit Bezug auf den prophetischen Text als Bestätigung diene“, dass Paulus aber nicht den Text der Tora, wohl aber „die Propheten und andere Bücher“ zitierte. Er weist zum Verständnis auf die Studie von C. Perrot zur Bibellesung in der Synagoge hin, wonach sich in der Diaspora im 1. Jh. n. Chr. die Prophetenlesung langsam von der Toralesung absonderte und fragt, ob Lk diese Entwicklung kannte. Wir wissen nicht, welche Kenntnis Lk von einem Synagogengottesdienst hatte, aber wir wissen, dass er die Sprache der Septuaginta und ihre Denkweise verinnerlicht hat. Für die hellenistisch geprägten Christen waren die Propheten und die Psalmen wichtiger als die Tora.

Zum Apostelkonzil in 15,1-35 vermerkt M.: „Wenn die Begegnung im Haus des Kornelius den missiologischen Höhepunkt der Apg darstellt, so ist das Apostelkonzil von Jerusalem ihr ekklesiologischer Höhepunkt“ (S. 545).

Die beiden Missionsreden an Heiden (14,15-17 und 17,22-31) haben eine veränderte Struktur gegenüber jenen an Juden. Der Redner erwartet Hinwendung zu dem einen Gott, dem Schöpfer, in der Areopagrede (17,22-34) bringt er anstelle eines Schriftwortes ein Zitat aus der griechischen Literatur. Letztere bedenkt M. mit besonderer Sorgfalt. Zum ihrem Verständnis weist er darauf hin, dass es in Athen vier große Philosophenschulen gab, die Platoniker in der Akademie, die Aristoteliker im Lyzeum, die Stoiker im Portikus und die Epikureer im Garten (S. 616). Auf deren Zusammenfassung der Botschaft mit „Jesus und die Auferstehung“ in Apg 17,18 geht M. nicht näher ein. Auch zur Aussage der Magd in Philippi, dass Paulus

und Silas den „Weg des Heils“ lehren wird, stellt er nur fest, dass sie „ausgesprochen positiv“ sei (S. 596), versteht sie also nicht als zentrale Aussage. Die Areopagrede sieht er als nach dem Modell der griechisch-römischen Rhetorik gegliedert in: *exordium* (Anfang), *probatio* (Argumentation) und *peroratio* (Ausgang) und stellt fest, dass die *peroratio* dort keine Ermahnung, sondern ein Ziel enthält, das die Hörerschaft ausrichten will (S. 613). Nach M. geht der Redner auf die Hörer ein, indem er sie sokratisch mit „Männer, Athener“ anredet und sie als religiös bezeichnet. Die Rede insgesamt soll an Sokrates erinnern. Die Anknüpfung geschieht mit dem Hinweis auf den Altar des unbekannten Gottes. M. diskutiert die Frage, ob es einen Altar „dem unbekannten Gott“ gab und nicht nur einen „den unbekannten Göttern“, wie viele Ausleger seit der Frühzeit der Kirche ausgesprochen haben, und hält es für möglich, dass eine entsprechende Inschrift noch gefunden werden kann (S. 620, Anm. 14). Die Argumentation beginnt wie in der Missionsrede des Paulus (1Thess 1,9f) mit der Botschaft von dem einen Gott. M. vermerkt, dass das AT und die Griechen im Hinblick auf Gott unterschiedlich ausgerichtet sind: Im AT führt die Gotteserkenntnis zum rechten Verhalten, bei den Griechen wird das Suchen nach der wahren Erkenntnis zu einem rationalen Vorgang, allenfalls zu einem ahnungsvollen „Ertasten“ einer Möglichkeit (S. 623f). Es wird der seltene Optativ gebraucht. Bei der Aussage, dass die Hörer „in ihm leben, weben und sind“ plädiert M. für das instrumentale Verständnis von „in“ im Sinne von „durch“.

Zum Verständnis der Abschiedsrede in Milet (Apg 20, 17-38) weist M. darauf hin, dass nach Aristoteles jede Rede *pathos* (Feingefühl gegenüber den Hörern), *ethos* (rechtes Verhalten des Sprechers) und *logos* (Information) enthalten soll (S. 699). Diese Rede kulminiert nach M. in der wohl mit traditionellen Motiven formulierten Aussage von V.28, wonach „euch der Heilige Geist als Hüter eingesetzt hat, zu weiden die Kirche Gottes, die er sich durch das Blut seines Eigenen erworben hat.“ Hier ist, für Lk unspezifisch, die Trinität im Zusammenhang der Kirchengründung angesprochen, die Kirche verdankt sich dem Sühnetod des „Eigenen“, eine Formulierung, die das urchristliche Sühnemotiv aufnimmt (S. 706f). Man möchte ergänzen: In Eph 5,2.25 wird auch Sühnetod und Kirchenentstehung zusammen gesehen.

Die lange Schiffsreise in 27,1-28,15, will nach M. im Sinne des Erzählers aufzeigen, dass Paulus ein von Gott gegenüber den Gewalten der Natur Behüteter ist, der damit auch die anderen Passagiere beschützt.

Der Kommentar schließt mit einem Exkurs zur Frage, warum Lk den Tod des Paulus nicht berichtet (S. 868) und endet mit einer Hypothese: „Der Tod des Paulus in Rom hat in der Erinnerung der Christen problematische, schmerzhaft Spuren hinterlassen, denn der Apostel hatte von den römischen Brüdern und Schwestern nicht die Unterstützung erhalten, die wünschenswert gewesen wäre.“ Es lassen sich auch andere Vermutungen anstellen, aber es bleiben Vermutungen. D.-A. Koch, der Herausgeber der Kommentarreihe, rechnet damit, dass die Christen in Rom im Rahmen der Möglichkeiten Paulus Unterstützung zukommen ließen. Sinnvollerweise hat M. vorher betont, dass die Apg in der Freiheit zur

Verkündigung des Paulus ihren adäquaten Abschluss findet, denn sie ist die Geschichte des Laufes des Evangeliums auf das Ziel hin, das Ende der Welt.

Gewundert habe ich mich über die Aussage: „Ein Bettler erwartet kein Gold. Hinter dem Geständnis, kein Silber und kein Gold zu besitzen, lässt sich eine für die Stoa wichtige Moralvorstellung erkennen, nämlich der Vorrang der Tugend vor den materiellen Gütern“ (S. 145). Dies führt doch etwas weit vom Text weg.

Gefreut habe ich mich über die Auslegung von 26,14. Dort verwendet Lk nach M. ein seit Aischylos gebrauchtes Sprichwort vom „gegen den Stachel löcken“, gemeint ist „mit den Füßen ausschlagen“ und bezieht sich auf das Pferd des Reiters, der dieses mit einem Stachelstock antreiben kann. Das Bildwort will die Aussichtslosigkeit des Angesprochenen gegenüber dem Willen der Götter aussprechen, hier die der Verfolgung des Auferstandenen (S. 807).

Zur Zustimmung bewegt hat mich der steile Satz auf S. 534 zum Thema der natürlichen Theologie in Apg 14,15-17: „Die Dringlichkeit der Mission führt bei Lk nicht zu einer Verachtung der religiösen Suche der Heiden.“

Zum Nachdenken angeregt hat mich die Aussage von M., wonach das paulinische Binom von Kreuz und Auferstehung bei Lk anders gedacht ist als bei Paulus. M. hat Recht, die Auferstehung Jesu ist ein zentrales Anliegen der Botschaft der Apg, und Tatsache ist, dass man die vor allem in den Korintherbriefen vorhandene Kreuzestheologie des Paulus nicht erzählen und auch nicht in einer Missionsrede verwenden kann, schon gar nicht in einer Apologie. Dahinter steht viel Reflexion. Aber das für Lk typische Binom ist „Jesus und die Auferstehung“, wie er die Außenstehenden in Apg 17,18 sagen lässt. Es gehört zusammen gesehen mit der Botschaft des Evangeliums. Jesu Sünderannahme entspricht dem Sühnegedanken im Kreuze Jesu. Jesu Leiden, gedeutet in Lk 14,26 als Weg zur Herrlichkeit, führt zur Aussage in Apg 14,22: „Wir müssen durch viele Bedrängnisse in die Gottesherrschaft eingehen“.

Dieser so vielseitige, gründliche und gleichzeitig ansprechende und anregende Kommentar wird viele Leserinnen und Leser zu einem neuen Verständnis der Botschaft der Apostelgeschichte führen.

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

**Nicholas DE LANGE, Elena NARINSKAYA, Sybil SHERIDAN (eds.),
Elonei Mamre: The Encounter of Judaism and Orthodox Christianity,
 Lexington Books/Fortress Academic, Lanham-Boulder-New York -
 London, 2023, i-xviii + 188 p., ISBN: 9781978713987**

The literature devoted to encounters between Judaism and Christianity is almost impossible to inventory. But when it comes to encounters between Judaism and Orthodox Christianity, the truth is that very little has been written. The reasons for this discrepancy are numerous and difficult to list here. In this context, the appearance of the volume on *Encounter between Judaism and Orthodox Christianity* edited by Nicholas de Lange, Elena Narinskaya and Sybil Sheridan is most welcome. Anyone interested in the relationship between Judaism and Christianity will be interested in this volume, and those particularly interested in the relationship between Judaism and *Orthodox* Christianity will use this volume as a valuable tool.

The importance of the volume is evident from the simple fact that it mirrors the work of more than two decades of an informal dialogue. We learn from the *Introduction* provided by Rabbi Nicholas de Lange that “this book grew out of the work of a group of Jewish and Orthodox Christian theologians which has been meeting regularly over many years for the purpose of encounter and dialogue.” (p. x) The mere fact that this dialogue exists, and that it began as early as 1997, is very good news for all those interested in the subject; Especially since before this period and the Second World War “genuine dialogue – in which both sides listen – was rare or nonexistent.” The contributions in this volume are papers given by members of this dialogue group over a long period of time, which is why on the one side some authors are present with two (Elena Narinskaya) or even three articles (Fr. Andrew Louth). On the other side, some other members of the group, Christian and Jewish alike, passed to the Lord (e.g., Archpriest Sergei Hackel, Bishop Kallistos Ware).

As a collection of papers collected over many years of meetings and discussions, the volume addresses from both Christian and Jewish perspective a variety of topics extremely relevant to the Jewish-Christian dialogue, including mysticism based on Jewish scriptures, monotheism, the concept of love, the issue of religious identity as a reaction to the “other”, the veneration of icons and other objects of worship, the concept of tradition, elements of common worship, the theme of “blood libel” and, as expected, the theme of anti-Judaism present in the Orthodox liturgy. The interest of the group, and which is implicit from this volume’s papers, is “to explore, through a plurality of voices, both the glue and the barriers.” (p. x)

Here I must point out that the academic world, especially in the case of the dialogue between Judaism and Orthodox Christianity, rarely has access to such volumes which simultaneously deal with the above themes from both a Christian

and a Jewish perspective. Personally, I am most interested in the topic of anti-Judaism of Orthodox *liturgical* texts, and I am pleased to find in this volume three contributions relevant to the important discussion surrounding this theme. That is why I would like to devote some more space here to these contributions, because of the urgency and necessity of continuing this debate, but also because the volume proposes themes of a depth and variety that are difficult to summarize and appreciate in a short review. Another important reason why I want to read and discuss here the references related to Orthodox liturgical anti-Judaism is the fact that in Sibiu in 2019, together with colleagues from the *Lucian Blaga University of Sibiu*, I organized a conference on a topic very close to the theme of the volume, entitled “Byzantine Liturgy and the Jews”¹. The conference is part of a larger research project² dedicated to the theme of Jewish-Christian dialogue and we discussed it then in very similar terms, confirming the need for ongoing discussion and the complementarity of efforts.

At the lively discussions in Sibiu, some Orthodox Christian colleagues argued for the need to preserve anti-Jewish elements in Byzantine or Orthodox liturgy because they play a vital role in defining and delimiting the *identity* of the community that uses them. They would not instigate hatred and violence, but since they are performed within churches, addressed to Christian communities, their purpose is actually to strengthen Christian identity, and dropping these elements would cause greater problems. The volumes³ that follow that conference do not discuss or give an explicit answer to this identity issue, but Elena Narinskaya’s paper in *Elonei Mamre* addresses this issue directly, which is why I would start my review (“The Journey to Oneself: Anti-Judaism in the Search for Christian Identity” pp. 65-75). Narinskaya is a specialist in St. Ephrem the Syrian’s writings, a patristic author as influential in the Eastern tradition as he is controversial in some works regarding Judaism. After a thorough analysis reflected in a doctoral thesis and several studies, Narinskaya manages to distinguish exemplarily between the historical and the actual context, between the author’s intentions and secondary literature often determined by preconceptions and other politico-religious factors.

¹ See details on the mentioned conference here: <https://ddic.ecum.ro/the-byzantine-liturgy-and-the-jews-conference-program-9-11-july-2019/>.

² “Jewish-Christian Dialogue in the Twentieth Century between Religious Tolerance and Anti-Semitism: Documents, Interpretations and Perspectives in the Christian Orthodox Context” Research project PN-III-P4-ID-PCE-2016-0699, funded by UEFISCDI, Romanian Government. Details on <http://ddic.ecum.ro/en/>.

³ See Alexandru IONIȚĂ & Harald BUCHINGER, *Byzantine Liturgy and the Jews*, Studies in Eastern Christian Liturgies, Aschendorff Verlag, 2023, ISBN: 978-3-402-21768-9, forthcoming, and Alexandru IONIȚĂ & Stefan TOBLER (eds.), *Orthodox Liturgy and Anti-Judaism*, Edition Israelologie, Peter Lang, 2023, ISBN 978-3-631-81169-6, forthcoming.

Her conclusion and suggestion for Orthodox Christianity, of which she is also a member, is couched in very trenchant terms:

Orthodox Christianity perhaps always was and still is the closest to Judaism in its biblical, theological and liturgical expressions. This closeness in the early days perhaps determined the appearance of anti-Jewish tendencies. However, there is no explanation or justification for the church keeping its anti-Jewish remarks in the liturgical cycle without revision until today. There is no reason for the church withholding its continuous repentance and apologies for the Holocaust, for the painful history which took place within the Christian era and in Christian Europe. The fact that anti-Jewish elements in the liturgy and antisemitism in popular expressions remain permissible is a clear sign of stagnation. Rejection of the previously existing religion is regrettably understandable at the early stages of religious development. However, when the rejection and nonappreciation of the previous religion continue through the centuries, then it is a worrying sign which needs immediate attention and work. (pp. 74-75)

I very much agree that the topic requires “immediate attention and work” and I would like such discussions to take place, but thinking about the debate at the aforementioned conference in Sibiu and especially the waves of criticism that followed, I realize how few Orthodox Christians, but also Orthodox theologians (not to mention clergy and hierarchy), are willing to discuss such topics. The distinguished group of Orthodox theologians in the UK, of which the author of this paper is a member (Bishop Kallistos Ware, Bishop Basil of Sergievo, Fr. Andrew Louth, Fr. Sergei Hackel, Fr. Yves Dubois and others), find free-flowing discussions in the presence of rabbis and lectures on the same topic from both perspectives are regrettably still impossible in Eastern Europe. Oddly enough, Orthodox authors mentioned here are nevertheless known and publicized in Orthodox Christian circles in Romania, for example, where they have attended conferences and other church and academic events. While many of their publications have been translated into Eastern European languages and are used widely during theological studies, their concern with anti-Judaism or their interest in the relationship with Judaism is not yet reflected in translations or other Romanian publications. If a theologian like Fr. Andrew Louth spoke clearly against anti-Jewish hymnography in a volume that appeared in Romania more than a decade ago, that text remained untranslated, accessible only to the academic world.

Narinskaya catalogues this situation as “a clear sign of stagnation. Rejection of the previously existing religion is regrettably understandable at the early stages of religious development.” While such words certainly cause animosity within Eastern Orthodoxy, she proposes a model attitude towards Judaism that can be very useful in these debates about identity:

The complexity of religious development could be compared to a child’s development. Young children are totally dependent on their parents, while in their teenage years

they go through the process of adolescent rebellion as a necessary phase of their search for self-identity and as part of their process of building character. As an unfortunate and extreme side effect of this process children may even reject their parents or distance themselves from them. As children develop further, and as a sign of maturity, they grow into appreciating their parents, learn to make amends and show gratitude. Further along children might even start caring for their parents and switch the roles by adopting parenting roles themselves, not only to their growing children, but also to their aging parents. (p. 65)

Narinskaya also considers it a sign of spiritual and theological maturity that the Holy Fathers, much invoked in the sermons of Orthodox priests, can make mistakes: “in considering a sanctified person as a whole one has to bear in mind that there were instances in their lives when they made mistakes. [...] There is a danger in misunderstanding the fathers, which could be seen in singling out anti-Jewish remarks.” (p. 67-68)

If I mentioned already several times Fr. Andrew Louth’s name in this short review, I would now like to turn my attention to his text, one of the three accessible papers in this volume, entitled “The Christian Church as the New Israel” (pp. 55-63). He does not specifically target liturgical hymnody and the topic of Orthodox liturgical anti-Judaism, but all that he offers in his more biblical and patristic paper is very relevant to the discussion focused on liturgical texts, since liturgical texts have their origin and inspiration in biblical and patristic writings. He begins by pointing out that “it is well known that in the New Testament there is no idea as such of the ‘new Israel,’ applied to the Church, but the same is true, so far as I can see, for the patristic period.” (p. 55) Using Lampe’s *Patristic Greek Lexicon* and his own skill in patristic literature, A. Louth concludes that the patristic period “records nothing,” but rather “what we do find in the Fathers are claims that the Christian Church is Israel, as such, or the true Israel, *ho alethinous Israel*...” (p. 55)

Although A. Louth’s analysis is pertinent and the examples in the patristic literature instructive, it is not very useful for those interested in anti-Jewish hymnography if we stop the analysis at the 8th century, looking only at the famous and much invoked ‘patristic period’. The problem is that the broad masses of Orthodox believers have not read and do not read these patristic works, but instead they hear in churches the hymnographic texts, which were written largely after the 8th century. I would venture to say that after this period, and especially in the patristic-liturgical texts, what A. Louth says regarding the *new Israel* is no longer valid. For at key moments on the eve of the great feasts of the Church, we hear homilies and hymns such as the following one, in which not only is the Church explicitly called new Israel, but it is also clearly added that the Church of the *Gentiles* is new Israel: “Let us also come today, all the new Israel, the *Church of*

the Gentiles, and let us cry with the prophet Zechariah: Rejoice greatly, O daughter of Zion...”⁴ The closer we get to Palm Sunday, the more obvious the tension between the *pananomoï judaioi* and we, the Christian community. The hymnography around the Feast of Lazarus also reveals who these we really are. Andrew of Crete says that salvation is reserved for “...the Church, that He has redeemed from among the *nations*.”⁵ The church is therefore clearly called “new Israel” and “new Zion” in the later patristic literature.⁶ Particularly this new Israel from among the *Gentiles* is the *beloved Israel*⁷ and only for this Israel “He has found out every righteous way and given it to Israel His beloved.”⁸ The new and beloved Israel from the *Gentiles* is now married by God, while the Synagogue of the Jews is repudiated, rejected and condemned: “...O unbelieving and adulterous generation of the Jews, draw near and look on Him whom Isaiah saw: He is come for our sakes in the flesh. See how He weds the New Zion, for she is chaste, and rejects the Synagogue that is condemned...”⁹

With these examples taken from *liturgical* texts, I do not wish and cannot contradict A. Louth in his argument regarding *patristic* texts. But I would like to point out that these liturgical texts are much better known to the faithful than the patristic texts mentioned by A. Louth. The author’s proposed analysis of the patristic texts can only explain *why* in the first eight centuries of patristic writings, there are no explicit mentions of the new Israel as the Church, but the issue of the liturgical texts, which are really a great stumbling block in the Jewish-Christian dialogue, remains open¹⁰. In fact, liturgical hymns are also part of the patristic legacy, especially since some Fathers wrote homilies, biblical commentaries or dogmatic treatises, as well hymnography, as in the case of St. John Damascene, quoted by A. Louth in his article.

The other two contributions by A. Louth, “The Unity of God: Christians and the Trinity” (pp. 23-32) and “Love: An Orthodox Perspective” (pp. 45-54) are of exceptional richness, and their relevance increases when one reads the articles written on the same topics from a Jewish perspective (see Norman Solomon, “Law and Love in Judaism”, pp. 33-44). In fact, almost all of the topics discussed in the volume are analyzed from both the Christian Orthodox and Jewish perspectives. As an Eastern Orthodox theologian, I can say briefly here that the Orthodox reader

⁴ 3rd Stichiron, Vesper of Palm Sunday.

⁵ Andrew of Crete, 7th Troparion of the 3rd Ode, Compline on Lazarus’ Saturday.

⁶ 1st Apostichon, Vesper Palm Sunday.

⁷ 4th Apostichon, Vesper Palm Sunday. And Cosma, 3rd Troparion of the 9th Ode, Orthros of Palm Sunday.

⁸ Cosma, 3rd Troparion of the 9th Ode, Orthros of Palm Sunday.

⁹ 3rd Stichiron of Laudes, Palm Sunday.

¹⁰ Alexandru IONIȚĂ, “Byzantine Liturgical Hymnography: a Stumbling Stone for the Jewish-Orthodox Christian Dialogue?”, *Review of Ecumenical Studies* 11 (2/2019), 253–267.

will certainly be disturbed by the discrepancy between what he or she may have learned in theological seminary or during the theological training about Judaism, and what the Rabbis themselves articulate here about their own tradition. A good example for this situation is the issue of icons or images in Christian and Jewish worship. About this E. Narinskaya comes to the conclusion that: "...there is no contradiction between the Old Testament prohibition, the contemporary Protestant arguments about worshiping one God, and the Orthodox Christian expression through icon veneration." (p. 86) On the same theme we learn from Daniel H. Weiss regarding the Jewish perspective that:

upon closer inspection it turns out that the texts of classical rabbinic Judaism contain a strongly 'iconic' understanding of the human being's relation to God, which parallels many of the theological dynamics put forth by Orthodox writers in their arguments against iconoclasts. Exploration of this rabbinic theological understanding can contribute to new paths of Jewish-Orthodox dialogue in the present. Likewise, engagement with Orthodox theologies of icons can help Jews today to reengage with classical rabbinic traditions that have sometimes been overshadowed by later anti-iconic streams of medieval Jewish thought. (p. 89)

How the authors came to such conclusions can be ruminated in their historically well-argued texts. As one of the volume's editors rightly says, "historical research can serve as an antidote to theological generalization." (p. xvi) This is what is very much needed not only in the Jewish-Christian dialogue, but in all Orthodox theology, because without historical research on biblical, patristic and liturgical texts, we easily fall into generalizations and prejudices. I stop at this point, inviting those interested in Jewish-Christian dialogue to benefit fully from this volume; I also share more great news announced by this volume's editors: a "companion volume" is to be published very soon this year, under the title *Tois Pasin ho Kairos: Judaism and Orthodox Christianity Facing the Future*, which continues "to lay foundations for continuing dialogue" (p. xvii).

Alexandru IONIȚĂ
Lucian Blaga University of Sibiu
Romania

CONTRIBUTORS

CONTRIBUTORS

ESSAYS

Hans KLEIN

Professor of New Testament
Lucian Blaga University of Sibiu
Department of History,
Heritage and Protestant Theology
Bd. Victoriei 40
550024 Sibiu, Romania
hansheideklein@gmail.com

Dietrich-Alex KOCH

Professor of New Testament
Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Münster / W.
Nicolaistr. 4
D-481621 Münster, Germany
dakoch@uni-muenster.de

Caleb Otniel Traian NECHIFOR

Pastor Professor PhD
“Pro Deo” Theoretical Christian
High School
Str. Grigore Alexandrescu 26A,
400529, Cluj-Napoca, Romania
& Bethany Apostolic Institute
of Theology, Yangon, Myanmar
caleb.nechifor@liceulprodeo.ro

Michael SOMMER

Professor of New Testament
Goethe University Frankfurt
Faculty 07: Catholic Theology
D-60323 Frankfurt am Main, Germany
m.sommer@em.uni-frankfurt.de

Constantin Horia OANCEA

Associate Professor of Old Testament
Lucian Blaga University of Sibiu
Faculty of Theology
550179 Sibiu, Romania
constantin.oancea@ulbsibiu.ro

BOOK REVIEWS

Hans KLEIN

Professor of New Testament
Lucian Blaga University of Sibiu
Department of History,
Heritage and Protestant Theology
Bd. Victoriei 40
550024 Sibiu, Romania
hansheideklein@gmail.com

Alexandru IONIȚĂ

Lucian Blaga University of Sibiu
Str. Mitropoliei 30, 550179
Sibiu, Romania
alexandru.ionita@ulbsibiu.ro

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: stelian.tofana@ubbcluj.ro

Information for contributors

Manuscripts in English, German, French or Italian should be submitted electronically (rtf and pdf extension) to:

Stelian Tofană: stelian.tofana@ubbcluj.ro

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: stelian.tofana@ubbcluj.ro

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 Editorial Office 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.

