

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY
CENTRE FOR BIBLICAL STUDIES



SACRA SCRIPTA
Journal of the Centre for Biblical Studies

STUDIES IN THE BIBLE AND ITS RECEPTION

~ *in Honour of* ~

STELIAN TOFANĂ

Year XXI, 2023/1-2

Cluj-Napoca

SACRA SCRIPTA

Journal of the Centre for Biblical Studies

PUBLISHER

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

EDITOR IN CHIEF

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

EDITORIAL BOARD

György BENYIK (Catholic Theological Institute, Szeged)

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 and Music)

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)

New Testament:

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

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

David MOESSNER (Texas Christian University, Department of Religion)

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

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

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

STUDIES IN THE BIBLE AND ITS RECEPTION IN HONOUR OF

STELIAN TOFANĂ

Year XXI, 2023/1-2

Cluj-Napoca

CONTENTS

Hans KLEIN: <i>Editorial</i>	7
------------------------------------	---

ESSAYS

Ivan DIMITROV: <i>Liturgical Languages in Today's Orthodox Tradition</i>	9
--	---

Zsolt GERÉB: <i>Sinnbilder in der Sintflutgeschichte</i>	20
--	----

Hans KLEIN: <i>Geistliche Aufarbeitung der Spaltung einer Gemeinschaft (Der 1. Johannesbrief)</i>	37
---	----

Lehel LÉSZAI: <i>The Spirit is Willing, but the Flesh is Weak</i>	57
---	----

William R. G. LOADER: <i>Processing Rejection in Christian Beginnings</i>	69
---	----

Martin MEISER: „ <i>Einleitung in das Neue Testament</i> “ <i>aus patristischer Perspektive</i>	87
---	----

Tobias NICKLAS: <i>Receptions of Johannine Miracle Stories in Hagiographical Literature</i>	117
---	-----

Karl-Wilhelm NIEBUHR: <i>Peter according to Paul. Paul and Peter in Paul's Letters and in the Book of Acts and the Problem of Plurality in the Church</i>	131
---	-----

Cosmin PRICOP: <i>Funktionalitäten der Diskurse zum Wohnen des Logos</i>	152
--	-----

Clare K. ROTHSCHILD: <i>The Ordering, Rhetorical Function and Purpose of Exempla in First Clement</i>	166
Korinna ZAMFIR: <i>Christians as Soldiers of Christ. Military Metaphors in Basil of Caesarea</i>	181
Nicolae-Olimpiu BENEĂ: <i>The Use of the Epistle to the Colossians by St. Basil the Great in the Treatise Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>	198

EDITORIAL

Dear colleague Stelian TOFANĂ,

On 2 April 2023 you turned 65. On this occasion the friends of this journal from near and far, colleagues, New Testament scholars from Romania and abroad greet you and sincerely wish you God's blessing and much strength to continue your work in the field of New Testament studies.

In a manner visible to many, you have dedicated all your intellectual and spiritual energy to the service of biblical studies, to the dissemination of the results of New Testament research to many interested listeners and readers.

After obtaining the degree in Orthodox theology from the Babeş-Bolyai University in Cluj in 1984, you entered the service of the Church as priest in the university city and its vicinity. You have been serving at the Orthodox cathedral of this city since 1998 and thus biblical interpretation has reached a large audience through your sermons. At the same time, soon after completing your studies, you took on a teaching position, first as a substitute professor at the Orthodox Theological Seminary (1988–1990), then as an assistant at the Orthodox Theological Institute (1990–1994), as a lecturer at the Orthodox Theological Faculty of the Babeş-Bolyai University (1994–1996), as a senior lecturer (1996–1998) and professor of New Testament (since 1998) at the same university. In this capacity you participated in the 1998 meeting of the East-West Symposium on Biblical Theology organised by the Eastern European Liaison Committee of the Studiorum Novi Testamenti Societas at the Neamţ Monastery. Soon thereafter you were elected as a member of the SNTS. Joining the society gave you the opportunity to convey the Orthodox approach to New Testament interpretation to many colleagues from all over the world and you contributed thereby to a shared understanding of this part of our Bible.

With this experience, together with your colleagues from the Roman Catholic, Greek Catholic and Reformed Faculty, you founded the Centre for Biblical Studies of the Babeş-Bolyai University in 2003, serving as its first director between 2003–2005, and once more between 2011–2013, as its deputy director between 2005–2007 and 2013–2015. In this capacity, you have founded the yearly biblical conference of the Centre and you have overseen the establishment of a biblical library, which hosts many important works by international scholars. At the same time, together with colleagues from the Centre for Biblical Research, you have founded and edited the bi-annual journal *Sacra Scripta*, which publishes scholarly articles in international languages by scholars from Romania and abroad. Since 2005 you are a member of the Association of Biblical Scholars in Romania, and its leader since 2022. Your studies have found considerable resonance at home and abroad. At least

as important for us is the kindness and friendship you have shown us during all these years.

May our Lord in heaven grant you good health and creative energy for many more years to come.

Ad multos annos!

In the name of your colleagues and contributors to this issue,

Hans KLEIN

Em. Professor of New Testament Studies

Lucian Blaga University, Sibiu, Lutheran Theological Department

Former President of the Association of Biblical Scholars in Romania

LITURGICAL LANGUAGES IN TODAY'S ORTHODOX TRADITION

IVAN DIMITROV

Abstract. The Christian tradition from the first days of its existence used the living word of the gospel. From the event of Pentecost, when the word of faith sounded in the ears of the listeners in their own language, the Church established an important principle: the Heavenly Father gave the apostles of Christ the gift of speaking in different languages, but did not give the multi-lingual pilgrims in Jerusalem the gift of understanding Hebrew. During the 2,000-year history of the Church, Christ's teaching was spread in the language of the respective peoples. But parallel to this, a tendency to use in worship old languages considered "holy" was later noticed. While the truth is that what is sacred is the content of Christian preaching and worship, not the language in which it is offered. To this day, this practice of neglecting the understandable language of the people is observed in some of the local Orthodox churches. And this seriously complicates the work of the Christian mission.

Keywords: Holy Scriptures, Orthodox Church, Orthodox tradition, liturgical texts, liturgical language, three sacred languages, translations, mission.

The concept of liturgical language in the Orthodox tradition is not uniform and the use of at least two languages in the same service is often observed. That is why the plural number is used in the header of this text. But let's start in order.

All humans, as rational creatures of God, use language as a means of communication with each other, and also with God, to whom we turn in our prayers in our native language or in another human language used by us. For our sake and for our salvation, the Son of God became a man and communicated with people in their language in order to convey to them His divine teaching and saving commands. His apostles also preached and wrote their books, preserved in the collection of the New Testament, in the languages they knew and in which they had to communicate with the people of different nationalities, catechized by them.

In the mind that knows Christian theology, the experience of human intellectual efforts and the divine revelation are firmly united in the intelligible world of the tradition of Orthodox reflection. Along the path of Christianity in history, the ancient classical languages have been extremely important – not only as sacred languages of Christian worship, but also, far more, as forms of actual

expression of Christian meanings and ideas, and therefore also as a means of thinking about God and for theology in general.

The ancient Hebrew language was not characterized by the abstract categories inherent in the ancient Greek language and culture. Thanks to the Greek translation of the Holy Scriptures, it became possible to unite two fundamentally different types of cultures: the Middle Eastern (Jewish), with its characteristic existential experience of the relationship to the One God, and the ancient Greek, with its characteristic experience of abstract philosophical thinking. The combination of these two semantic plans, of course, reflects a single truth and foreshadows the Good News of Christ. In this way the main antinomy of the future Christian theology was born: the transcendence of the Absolute and His Presence, i.e. the apophatics and the cataphatics of the Incarnation. God is a transcendent Being. However, remaining an eternal, unknowable, self-sufficient source of life in His existence, He reveals Himself, comes to the one whom He Himself chose and with whom He entered into a Covenant – in order to always be present.¹

These divine acts are accomplished and communicated by means of language in order to be understood and perceived by men. And when we say language, we mean an intelligible language that facilitates the function of the human mind without complicating it and creating ambiguities.

The Christian tradition from the first days of its existence used the living word of the gospel in most cases of the "international" version of the Greek language – Koine (κοινή διάλεκτος). From the event of Pentecost, when the word of faith sounded in the ears of the listeners in their own language, the Church derives an important principle: on that day, the Heavenly Father, having sent the Holy Spirit over the apostles of Christ, gave them the gift of speaking in different languages. He did not give the multilingual pilgrims in Jerusalem the gift of understanding Hebrew as the obligatory liturgical language of the Jerusalem Temple, but on the contrary, he gave the apostles the gift of speaking in different languages. Pilgrims from various nations in Jerusalem listened with amazement to their own language.² Then all baptized peoples from the early Christian era introduced worship in their native language. The missionaries translated into the language of the people enlightened with the truths of the Christian faith, not only the texts of the Holy Scriptures, but also the liturgical books. In this way, a Christian literature of its own was gradually created among the newly converted peoples.

However, this process did not develop smoothly. In contrast to the first centuries of the Christian era, when priority was given to the widest possible spread

¹ АГАФАНГЕЛ (ГАГУА), игумен, „О языке православного богословия и богословии языка” – In: *Богослов.ру* (<https://bogoslov.ru/article/4600113>).

² КОБРИН, М., *О языке богослужения*. Издательство «Украинская нива», Луцк, 1935, с. 14 (published also in Ukrainian: КОБРИН, М. *Про мову богослуження*, Рівне, 2004).

of the Christian faith, another tendency was later noticed. The emergence of many heresies led the Church to approach more carefully the translations and distribution of Christian literature, first of all the Holy Scriptures.

The important thing is that Christianity was never limited to one "sacred" language, although later there was a tendency to admit only three sacred languages: Hebrew, Greek and Latin (cf. Luke 23:38). Regardless of whether this was a "trilingual heresy"³ as it is commonly called, or simply a conservative notion of the sanctity of the three languages, there was clearly a similar tendency to neglect the spoken languages of the peoples. This was due to the fact that it was much easier to carry out the mission of the Church in Greek (in the Eastern Mediterranean and in the countries of the second and third planes) or in Latin (in the Western Mediterranean, Central and Western Europe), because they were already translations available in these languages of the Holy Scriptures and of the other liturgical books. Also, the missionaries themselves were usually Greek-speaking or Latin-speaking respectively.

However, the enlightenment of the various peoples could hardly be achieved with the help of these two languages alone, no matter how good the literature compiled in them was. Therefore, translations of the Christian holy books into other languages began to appear already from the 2nd century onwards: Syriac, Coptic, Ethiopian, Armenian, Georgian, Gothic, etc.

At the end of the 4th century, St. John Chrysostom in Constantinople gave the Goths he enlightened the church "St. Paul", where Christian worship was held in Gothic. A theological school for future Goth priests was established next to the church. St. John himself performed the ordination of these priests. The Goths were his congregation, and he was their bishop, who came to their church and talked to the people with an interpreter.⁴ This is a great example of a pastoral attitude towards the language of an enlightened people. This example shows already in early Byzantium the attitude towards the language of other peoples even within the borders of the empire. That is why the Gothic bishop Ulfila in the second half of the 4th century in the northern lands of Byzantium (or today's lands of Bulgaria) south of the Danube made the Gothic translation of the Bible.

In the case of St. John Chrysostom, it was more logical to act in another way: Constantinople was the capital of the Greek-speaking empire, and the Goths lived there as mercenaries or civil servants. In any case, they should have learned Greek. However, Chrysostom was guided by another principle, that of the triunity of language ability: 1) to listen and understand the text, 2) to speak and express yourself and 3) to think in the categories of this language. It is self-evident for the

³ ŠEVČENKO, Ihor, "Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission", *Slavic Review* 23 (2), (1964), p. 220–236.

⁴ THEODORETUS CYRENSIS, *Historia ecclesiastica* V, 30. PG 82, 1257.

Church fathers that the language of thought and communication must also be the language of worship. And Chrysostom himself (as well as all the fathers and teachers of the Church of that time) does not have any special liturgical language, just as it did not exist among the ancient Jews. The fathers write sermons, communicate with kings and commoners, and celebrate liturgy in the same language. They did not write any treatises in defense of this reality, since it never occurred to anyone to dispute self-evident things. During the first millennium, we find no precedent for a "dominant language" or prayer in ancient languages that have lost clarity and intelligibility to modern people. It was only in the second half of the 9th century that a "theological" current arose among the Greeks and Latins, insisting that one can only pray in one of three languages: Hebrew, Greek, and Latin. This teaching was later called the trilingual heresy. But life itself disproves this baseless theory. Because since ancient times there have been full-fledged liturgical traditions in Syriac, Gothic, Coptic, Armenian, Georgian, Gaelic, British, Celtic, Ethiopic, Persian (not to mention the countless dialects).

In whatever form this dispute about the three sacred languages existed, it was overcome by the intervention of the Pope Hadrian II, who in Rome duly approved the Slavic liturgy and the use of the Slavic language in it. In the Church literature, the information about the arguments of St. Constantine-Cyril the Philosopher, enlightener of the Slavic nations, against the "trilingual heresy" has remained. He spoke out against the "trilinguals" in Venice, denouncing those clergy who held the theory of the three "holy languages" of Christianity – Hebrew, Latin and Greek. Scholars believe that the speech was offered at a local Church council in Venice, written in Greek and then translated into Slavic and Latin. An excerpt from it was handed down in the Extensive Life of Saint Constantine-Cyril. He responds to the reproaches of those who contested the right to worship and books in the Slavic language. This is how he responds: "Does not God send rain equally to all? Also, doesn't the sun shine on everyone? And don't we all breathe the same air? How are you not ashamed, recognizing only three languages, and commanding all other nations and tribes to be blind and deaf? Explain to me, do you think that God is powerless, that He cannot give (all this), or that He is envious and does not want it?"

Enlightening the Slavic peoples in the Christian faith in their own language is an indisputable merit of the Church in Byzantium. An integral part of Christianization was the translation of the Holy Scriptures into the Old Slavonic language common at that time. The work of the holy brothers Cyril and Methodius, after their death and the expulsion of their disciples from Moravia and Pannonia, countries under the jurisdiction of Rome, was preserved in the lands of the recently baptized Bulgarian kingdom. From there it spread to the neighboring Slavic peoples of Serbia and Kievan Rus.

The Slavic language was formed and strengthened precisely in the school of Christianity and under the strong influence of the Greek church language. This was

not only a verbal process, but also the formation of thought. The entire written stock of king Simeon's Bulgaria became accessible to Russian Christian authors in the 11th century and later.⁵

In the following centuries, literary work continued to develop in the churches of the Slavic peoples, and individual Slavic languages with their characteristics gradually began to take shape. Christian authors translated and created original written works, the translation of the Bible was copied and distributed relatively widely. In parallel with this, there is also a process of editing the translations of the Bible and other liturgical books. This process developed in two directions. On the one hand, the development of individual Slavic languages in terms of vocabulary and grammar is taken into account. On the other hand, attempts are made to bring translations closer to the original, abandoning attempts at functional translation and often reverting to a more literary translation.

It can be said that with the beginning of the Ottoman period on the Balkans (late 14th century) in the local Slavic churches, things with the development of the literary language stagnated. Only in the sermons of the Christian clergy is the use of the spoken language noticeable. The situation was similar in the churches of the Russian peoples. A largely artificial form of the Church language, known as the Church-slavonic language, was also created there.

During the Ottoman period in the Church of Constantinople, which encompassed Christians within the borders of the Ottoman Empire, attempts were also made to bring the church language closer to the Greek language of the people. They were clearly caused by the changes that had already begun in Europe with the reforms of the Protestant churches. In his renewal initiatives, Patriarch Kirill I (Lucaris) of Constantinople in the first half of the 17th century advocated the idea of translating all biblical texts into the spoken language following the example of the Protestant churches.

In the first half of the 19th century, Protestant missionaries in the canonical territory of the Patriarchate of Constantinople managed to obtain the consent of some patriarchs to translate the Holy Scriptures or parts thereof into the spoken language of the peoples under the jurisdiction of the patriarchate. But other patriarchs were strongly against this initiative and there were cases of destruction of printed translations.⁶

At the same time in the 19th century, Protestant missionaries sought suitable translators among the peoples of the Balkan Peninsula and Asia Minor, commissioned and paid them to make translations of the New Testament, in some cases the entire Bible. This became the reason that the local Orthodox churches themselves,

⁵ Флоровский, Г., *Пути русского богословия*. Париж, 1983, с. 6.

⁶ ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, Π., *Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην*. Αθήναι 1937, σ. 637-641.

including the Bulgarian Church, took it upon themselves to make for their believers translations of the Bible in the traditional Byzantine version of its text.

This process does not run smoothly everywhere. The leadership of some of the Orthodox churches opposes the translations of the Bible and other liturgical texts and especially the use of these translations in the worship service. Usually, such a position is occupied by educated theologians and clerics, including bishops, who exercise supreme leadership in the Orthodox Church. Naturally, such people do not take into account the educational level of the masses of believers. There are even calls for everyone to study the ancient liturgical language so that there would be no problem with understanding the texts.

The "Controversy about the Gospels" (in Greek "τα Ευαγγελικά") is a culmination of the so-called language dispute that arose in Greece in the first half of the 19th century with the formation of the new state. It expresses itself in what should be the official, literary language in Greece – whether it should be the language spoken by the people, in which there are many foreign influences (mainly Slavic and Turkish) or should it be close to ancient Greek. The dispute becomes part of the problem of the national identity of the Greeks. The "Controversy about the Gospels" culminated on 8/11/1901, when supporters and opponents of the translation of the New Testament into New Greek language came to bloody clashes, as a result of which 11 people were killed and 70 were injured. The Archbishop of Athens, Procopios, was forced to resign, and the newspaper that published the translation of the Gospel withdrew its circulation and apologized. In 1911, an unprecedented measure was reached: an amendment to the Constitution was adopted (Art. 2, § 2), which stated that the text of the Gospel is immutable, and its transmission in another language model is strictly prohibited without the permission of the Church of Constantinople.⁷

With varying strength and frequency, the question of translation and use of liturgical texts, and above all of the Bible in modern Greek, has been raised periodically over the past century. It is striking that it is not the quality of the translations that is discussed, but the very idea of translations into modern language is rejected.⁸ While in September 2004, the leadership of the Greek Orthodox Church in Athens introduced a trial reading of the biblical readings (the so-called αναγνώσματα, i. e. Paroimia, Apostle and Gospel) in divine services, translated into the spoken Greek language. Unfortunately, in June 2005, this innovation was stopped due to opposition from conservative church circles.

⁷ ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ, Δ., «Τα όρια της μέσης οδού: Οικουμενικό Πατριαρχείο και Γλωσσικό Ζήτημα στις αρχές του 20ου αιώνα» – In: *Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα*, τ. Β', σ. 287-300.

⁸ The same attitude is observed in other Orthodox churches.

A priest in Greece in the second half of the 20th century translated the main liturgical texts into the spoken Greek language and published them on the Internet⁹, but they are more for personal use and are not used in public worship due to a lack of decision by the leadership of the Greek Orthodox Church.

In the second half of the last century, all liturgical books were translated in the Serbian Orthodox Church and in the Orthodox Church of North Macedonia, and divine services in the spoken languages of the people in these countries were introduced. This happened on an initiative "from below" and with a subsequent decision of the leadership of these churches.

In the Russian Orthodox Church at the end of the 20th century, after the "perestroika", attempts were also made on the initiative "from below" to introduce worship in the spoken Russian language instead of Church Slavonic.¹⁰ But very soon there was a reaction with a ban from the church leadership under threat of deposing of the clerics. Nevertheless, translations of the liturgical books were published on the Internet for private use of the faithful. It seems that the interest in these translations is great.¹¹

In the Orthodox Churches of Ukraine, recently there is also a tendency to use the Ukrainian language in divine services, although the situation there is too complicated for political reasons.¹²

In the Bulgarian Orthodox Church, services continue to be conducted primarily in Church Slavonic, although the books used by the clerics were translated decades ago into modern Bulgarian. The readings from the Bible have been read in Bulgarian since 1925, when the translation of the Bible into Bulgarian was printed, made by order of the Holy Synod of the Bulgarian Church. The situation is more complicated with the books for the church singers, whose texts are many times longer than those of clerics. There is no ban on using the spoken language, on the contrary. At

⁹ Priest Pavlos Kosadzis (1935-2020) from the town of Nigrita in Northern Greece. His entire translation work is available at: <https://www.ymnologia.gr/index.php>

¹⁰ It is worth noting what Professor Archpriest John Meyendorff said decades ago: "The modern church authority requires the proposed translations for review. This is understandable – the hierarchy wants to be responsible for the quality of the translations. But still all liturgical changes must grow "from below" up - from the parishes to the dioceses, from the dioceses to the local church. And it is important to remember that there can be no definitive translation. Words get old and are replaced by others... Words lose their luster. Language is a living organism, and after life comes death. When translators begin their work, piety and learning merge into a holy union." (КОГАН, Д., „Библейский перевод с эпохи ранней Церкви до XX века” – In: *Мир Библии*, 3, 1995, с. 100-101).

¹¹ They are available here: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/>

¹² As is known, there are now two Orthodox churches that claim canonicity and do not communicate with each other. Each one of them is recognized by a different part of the other Orthodox churches, which creates great difficulties in Eucharistic communion.

the Fourth Church-People's Assembly (the supreme governing body of the Bulgarian Church) in 1997, a decision was made to encourage worship in the modern Bulgarian language. However, to this day, in the parish churches in Bulgaria, the service is often in the Church Slavonic language, which is difficult for modern Bulgarians to understand, especially for the younger ones.

In the last 20 years, translations of some of the liturgical books (with a total volume of several thousand pages) were printed in Bulgaria. They do not have the approval of the leadership of the Bulgarian Orthodox Church, but are still used in many parish churches. At the same time, a priest of his own initiative published on the Internet his translations of the texts from the vespers and matins services for the Sundays (in the eight tones) and for major holidays. His translations are also used, although without official approval, because people of faith long to listen to services in modern Bulgarian.¹³

In the Orthodox churches of Poland, the Czech Republic and Slovakia, a dual practice has been observed in recent decades: Church (old) Slavonic is used, but in parallel with it, the language of the respective people.

In the Americas (North and South) due to the variety of national jurisdictions with their traditions, there is a great diversity in the use of the ancient languages (Greek, Slavonic etc.) alongside English. There are also numerous Orthodox communities that consist of converted local residents and they use the modern language (English, French, Spanish).

Things are much better in a number of Orthodox churches, where the modern language of the people is used for worship. These are:

- Patriarchate of Antioch (Syria, Lebanon, Iraq, Hatay region in Turkey, etc.) – Arabic language;
- Romanian Orthodox Church – Romanian language;¹⁴
- Georgian Orthodox Church – Georgian;
- Albanian Orthodox Church – Albanian and Byzantine Greek (in some parishes);
- Finnish Orthodox Church – Finnish language.

Local modern languages are used even in the small Korean Orthodox Church, in the African parishes of the Patriarchate of Alexandria, in the Arab

¹³ This is priest Trayan Goranov, who has been living, working and serving in Great Britain for 12 years. See about him (in Bulgarian):

https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100658/catid,120/id,70412/view,article/

¹⁴ See also the interview with the priest Dr. Ioan Goje from the church "Sfântul Dumitru" in Cluj, Romania, who spoke on this topic (in Bulgarian):

https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,48/catid,27/id,72362/view,article/

parishes of the Patriarchate of Jerusalem (on the territory of Israel, Palestine, Jordan).

This cursory overview of the state of the use of liturgical languages in the Orthodox churches, although not exhaustive, gives an idea of the very colorful picture of the situation.

And to put it briefly, the Orthodox churches are lagging behind in the modernization of the liturgical language, this most important means of their preaching, which is part of the command of Jesus Christ to His disciples: "Go, *teach* all nations, baptizing them in the name of the Father and the Son, and the Holy Spirit, and *teaching* them to observe all that I have commanded you" (Mat. 28:19-20). As already mentioned, this is due to the conservatism first of all of the clergy, especially the bishops, and secondly to the conservatism of a certain part of the faithful themselves. All these retrograde people present the ancient (sometimes 2000 years behind) language as some kind of "sacred cow" that should not be touched. In the minds of most Orthodox Christians from the Slavic peoples, e.g. the language of the ancient Slavs has become a kind of fetish – an inviolable and unchanging cultural heritage. Its status is supported by the quasi-scientific mythology of the supposedly primordial "artifice" of the Slavic language, created "exclusively for sacred purposes"¹⁵. It may be said that zealous supporters of the Slavonic text in worship echo the negative attitude of the Palestinian Jews towards the Alexandrian Greek translation known as the Septuagint. But then it was all about preserving the text of the original, and here it is about the importance of one translation compared to another.

In the words of a notable scholar of the last century, "if worship is perceived as music that creates a 'mood' but means nothing and obligates nothing, it is not only unnecessary, but even criminal to leave worship in that form".¹⁶

Claims of the sanctity of the ancient liturgical languages in contrast to the modern ones, which were not "pious", do not stand up to criticism. Language, especially literary language, is something created by humans. It is up to them whether it will be pious or not. In this sense, to lightly define a living language with a thousand-year written tradition as unfit for church use is irresponsible to say the least. On our shoulders rests the burden of our modern language being ennobled and elevated to the truths of Revelation.¹⁷

¹⁵ ФЕОГНОСТ (ПУШКОВ), архим., „Нужны ли Православной Церкви ‚священные коровы‘? (к вопросу о богослужебном языке)” – *Ип: Церковь и время*, 60 (3), 2012, p. 39.

¹⁶ АВЕРИНЦЕВ, С., „О языке Литургии” – *Ип: Язык Церкви*, 1, 1997, с. 11.

¹⁷ ПЕТРОВ, Свещ. Петър, „Църковният език”. – *Ип: Живо предание*. <https://dveri.bg/ywpy>

IVAN DIMITROV

And the more we neglect this necessity, the more we move away from the mission of evangelizers.

Ivan DIMITROV
St. Kliment Ohridski Sofia University
Sofia, Bulgaria

Bibliography

- ŠEVČENKO, Ihor, “Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission”, *Slavic Review* 23 (2), (1964), p. 220–236.
- THEODORETUS CYRENSIS, *Historia ecclesiastica* V, 30. PG 82, 1257.5.
- ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, Π., *Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην*. Αθήναι 1937, σ. 637-641.
- ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ, Δ., «Τα όρια της μέσης οδού: Οικουμενικό Πατριαρχείο και Γλωσσικό Ζήτημα στις αρχές του 20ου αιώνα». *Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα*, τ. Β', σ. 287-300.
- АВЕРИНЦЕВ, С., „О языке Литургии”. *Язык Церкви*, 1, 1997, с. 11.
- ΑΓΑΦΑΝΓΕΛ (ΓΑΓΥΑ), игумен, „Ο языке православного богословия и богословии языка”. *Богослов.ру* (<https://bogoslov.ru/article/4600113>).
- КОБРИН, М., *О языке богослужения*. Издательство «Украинская нива», Луцк, 1935, с. 14 (published also in Ukrainian: КОБРИН, М., *Про мову богослужения*, Рівне, 2004).
- КОГАН, Д., „Библейский перевод с эпохи ранней Церкви до XX века”. *Мир Библии*, 3, 1995, с. 100-101.
- ΠΕΤΡΟΒ, Свещ. Петър, „Църковният език”. *Живо предание*. <https://dveri.bg/ywpy>
- ΦΕΟΓΝΟΣΤ (ΠΟΥΣΚΟΒ), архим., „Нужны ли Православной Церкви ,священные коровы’? (к вопросу о богослужебном языке)”. *Церковь и время*, 60 (3), 2012, p. 39.
- ΦΛΟΡΟΒΣΚΙЙ, Г., *Пути русского богословия*. Париж, 1983, с. 6.

SINNBILDER IN DER SINNFLUTGESCHICHTE¹

ZSOLT GERÉB

Abstract. The author of the history of flood would like to answer the old question of humanity about the connection between the natural catastrophe and God's will. He tries to give an answer by means of a narrative or by the help of symbols, respectively. The task of the interpreter consists in clarifying the truth that generated the symbols. Our starting point in our analysis is that one cannot study the story isolated from the whole biblical text. By visualizing the narrative the author intends to express the theological thinking that the natural catastrophe cannot be looked upon as a fateful happening, but as upon God's instrument to express his own creative will in Salvation History.

Keywords: Biblical prehistory, the flood, Noah, natural catastrophe, symbols, interpretation of symbols.

1. Aktualität des Themas. Fragestellung. Zielsetzung

Die Sintflutgeschichte erhält ihre Aktualität durch den Umstand, dass in den vergangenen Jahrzehnten mehrere Überschwemmungen, Hochwasser, Tsunamis verschiedene Teile der Erde verwüstet und der Menschenwelt dadurch schwere Schläge verursacht haben.² In der Zeit von Naturkatastrophen taucht die uralte Frage immer wieder auf: Welcher Zusammenhang besteht zwischen diesen Katastrophen und dem Willen Gottes? Auf diese Grundfrage möchte auch der Autor der Urgeschichten eine Antwort geben. Mit den Mitteln der Erzählkunst möchte er die Erkenntnis des Glaubens aussagen, den er gelegentlich einer schweren Überschwemmung erworben hatte. Dieses, die ganze Menschenwelt betreffendes Wissen lautet: Der Schöpfer der Erde hat die Macht, die geschaffene Welt zu verwüsten, aber hat auch die Macht, sie zu erhalten.

Der Verfasser der Geschichte drückt diese Erkenntnis nicht mit abstrakten Begriffen aus, sondern mit narrativen Mitteln der Erzählkunst bzw. mithilfe von Sinnbildern. Innerhalb der Urgeschichte finden wir die meisten Symbole in der

¹ Festgabe für Professor Dr. Stelian Tofană mit Hochachtung und Freundschaft für seine exegetische und theologische Tätigkeit zu seinem 65. Geburtstag.

² Der Beitrag ist die schriftliche Fassung eines Vortrags, der an einem Akademischen Abend gehalten wurde.

Sintflutgeschichte. Die Sinnbilder haben ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sondern sie weisen immer auf einen Gedanken hin. Nach der Formulierung von Paul Tillich: „Was den Menschen am tiefsten angeht, müssen wir symbolisch ausdrücken, weil die sinnbildhafte Sprache allein imstande, die letzten Fragen auszusprechen.“³ Ein Sinnbild besteht immer aus zwei Teilen: aus einem Zeichen und aus der Sache, auf die es hinweist. Die Theologie hat die Aufgabe, die Sinnbilder zu interpretieren und auf die Sache, auf die Wahrheit zu verweisen.

Wenn wir die Erzählungen der Sintflutgeschichte aus dem Ersten Buch Mose andachtsvoll lesen (Kap. 6,5 – 9,17), bemerken wir, dass in diesen vier Kapiteln eine Reihe von Symbolen vorkommen: die Person Noahs, die Sintflut bzw. das Wasser, die Arche, das Herz Gottes, die geschlossene Pforte der Arche, die Taube, der Ölzweig und der Regenbogen. Diese universalen Sinnbilder sind nicht nur von Erwachsenen, sondern auch von Kindern verständlich. Während meines Studienjahres in Holland habe ich an einem Gottesdienst für taubstumme Kinder (Teenager) und ihre Eltern teilgenommen. An die Wände der Kirche wurden eine Reihe von Bildern aufgehängt, welche verschiedene Szenen der Sintflut darstellten. Die Bilder suggerierten, dass alle Teilnehmer des Gottesdienstes sich in der Arche Noahs mit seiner Familie befanden. An einem anderen Bild war der Regenbogen zu sehen, in einer solchen Breite, dass alle unter seinem Schutz standen. Die Aufgabe des Pastors war, mithilfe adäquater Kommunikationsmittel zu erzählen, was der biblische Schreiber mit den vieldeutigen Zeichen der Geschichte zum Ausdruck bringen wollte.

2. Historischer Hintergrund und religionsgeschichtliche Parallelen

Bevor wir die Erklärung der genannten Symbole beginnen, müssen wir einige Fragen stellen, welche zum Verstehen des Gesamtbildes der Sintfluterzählung beitragen.

2.1 Historische Hintergrund

Welche historische Grundlage hat die Geschichte? Während des 19. und des 20. Jahrhunderts sind mehrere Versuche unternommen worden, um mithilfe von archäologischen Funden den historischen Charakter der Urgeschichte zu beweisen. Eine Reihe von Archäologen haben im mesopotamischen Raum Grabungen unternommen, um Beweise für die weltweite Verwüstung der Sintflut zu finden. Inwieweit haben diese Forschungen zur Erhellung der Noahgeschichten beigetragen? André Parrot, der namhafte französische Archäologe, verteidigt in seinem Buch

³ Paul TILICH, *Rendszeres Teológia*, Osiris, Budapest, 230.

*Déluge et Arche de Noé*⁴ folgende maßgebende Meinung. Die Ergebnisse von Grabungen von Mesopotamien beweisen, dass sich im Raum von Ur, Kisch und Uruk, also in der nördlichen Region des heutigen Persischen Golfs, im 4. Jahrtausend vor Christus nicht nur eine, sondern mehrere Sintfluten ereigneten, die außerordentliche Verwüstungen verursachten. Eine von diesen Fluten war so überwältigend und hat eine so starke Erinnerung im Gedächtnis der Überlebenden hinterlassen, dass sie zum Hauptthema der Keilschriftliteratur geworden ist.

2.2 Religionsgeschichtliche Parallelen

Die Sintflutgeschichte ist in mehr als in 250 literarischen Formulierungen in verschiedenen Zeiten überliefert worden, in Form von religiösen Epen und Erzählungen. Die bekanntesten von diesen sind das sumerische Ziusudra-, das akkadische Atrahasis- sowie das Gilgamesch-Epos. Es gibt auch griechische sowie indische Verarbeitungen. Die akkadischen Versionen zeigen mehrere Ähnlichkeiten mit der alttestamentlichen Geschichte. Die inhaltlichen Verwandtschaften sind folgende. In jeder Erzählung finden wir die Kundgabe des göttlichen Plans an den Haupthelden der Sintflut sowie die Anweisung betreffend den Bau der Arche. Infolge der Sintflut wird alles vernichtet, ausgenommen die Menschen und Tiere, die sich in der Arche befinden. Am Ende der Katastrophe landet die Arche auf einem Berg, der in beiden Erzählungen den gleichen Namen trägt (Ararat, Urartu). In beiden Geschichten werden Vögel ausgesendet (Rabe, Taube usw.), und am Ende bringen die Überlebenden ein Opfer dar.

Neben den Ähnlichkeiten treffen wir kleinere oder größere Abweichungen an. Die kleineren beziehen sich auf die Form des Schiffes bzw. seine Benennung, auf seine Kursrichtung, auf die Zahl der Überlebenden, ihr Schicksal und die Zeitspanne der Überschwemmung. Die größeren Differenzen betreffen inhaltliche Fragen. Im Gegensatz zu dem polytheistischen Glauben, der in den assyro-babylonischen Erzählungen zum Ausdruck kommt, repräsentiert die alttestamentliche Erzählung eine reine monotheistische Auffassung. In dem assyrischen Mythos ist die Götterwillkür als Ursache der Wasserflut angegeben (Gilgamesch), nach der sumerischen Atrahasis-Sage die Überbevölkerung der Erde. In der biblischen Darstellung aber ist der Zorn Gottes gegen die Gewalttätigkeiten der Menschen der Anlass des Hochwassers (Gen 6,11–12). Das Ergebnis dieses Vergleichs deutet darauf hin, dass die biblische Geschichte nicht unter direktem literarischem Einfluss der babylonischen Epen entstanden ist. Aber die Ähnlichkeiten verweisen auf die Tatsache, dass die biblische Geschichte von Noah auf eine alte mesopotamische Tradition zurückgeht, die theologisch überarbeitet wurde.⁵

⁴ A. PARROT, *Déluge et Arche de Noé*, Cahiers d'archéologie biblique, Paris 1955.

⁵ Religionsgeschichtliche Parallelen zur Flutgeschichte findet man in den literarischen Werken der klassischen griechischen, hellenistischen und lateinischen Autoren (Platon, Aristoteles, Plutarch,

3. Überlieferung und Komposition der biblischen Erzählung

Die biblische Erzählung gliedert sich in drei Akte:

Der erste Akt (6,13–22) hat *zwei Einleitungen* (Prologe). In dem ersten Prolog (V. 5–8) stellt Jahwe fest, dass alle Menschen böse sind, und beschließt, alle Lebewesen von der Erde zu vernichten. Nur Noah findet Gnade vor Gott. Im zweiten Prolog (V. 9–12) wird über die Rettung Noahs und seiner Familie (seine Frau, seine drei Söhne und deren Frauen) berichtet. Sie werden die Verwüstung überleben, weil ihr Leben und ihre Taten recht waren. Der übrige Teil der Menschheit wird als moralisch verdorben und korrupt dargestellt.

Der *erste Akt* (6,13–22) erzählt vom Befehl Gottes an Noah, eine schiff förmige Arche (einen Kasten) von präzise angegebenen Dimensionen aus Holz zu bauen, in welcher er mit seiner Familie und je einem Paar von allen Tierarten überleben kann. Nach dem Bau der Arche wird Gott Wasser auf die Erde bringen.

Der *zweite Akt* (7,1–24) schildert die Flutereignisse. Der Himmelozean stürzt auf die Erde (V. 10), die „Quellen der chaotischen Urflut „brechen auf, die Fenster des Himmels öffnen sich“ (V. 11) und der Regen strömt auf die Erde, vierzig Tage lang. Im Kasten befindet sich von allen Tierarten je ein Paar (V. 8–9.14–16).

Der *dritte Akt* (8,1–19) beschreibt das Ende der Sintflut. Nach vierzig (7,12) bzw. 150 (7,24, 8,2–3b) Tagen wird der Regen vom Himmel zurückgehalten, die Wasser verlaufen sich immer mehr (V. 3–5). Der Kasten landet auf dem Gebirge Ararat. Noah öffnet das Fenster am Dach (V. 6.13) und lässt nacheinander einen Raben und dreimal eine Taube ausfliegen. Als die dritte Taube nicht mehr zurückkehrt, erkennt er, dass die Wasserflut zu Ende ist. Gott lässt alle Überlebenden die Arche verlassen.

Die Erzählung endet mit einem *doppelten Schluss*: zuerst (8,20–22) bringt Noah Jahwe ein Opfer dar. Gott will die Menschen wegen ihrer Bosheit nicht mehr verfluchen, sondern lässt regelmäßig die Zeiten von Saat und Ernte wiederkehren. Nach Noahs Opfer (9,1–17) segnet Gott die Menschen und gibt ihnen die Zusage (Bund), in der Zukunft ihr Leben zu schützen. Durch einen Bogen an den Wolken will sich Gott an seinen Bund erinnern lassen.

Komposition. Die Erzählung ist *literarisch* nicht einheitlich. In literarischer Hinsicht kann man zwei Textschichten voneinander unterscheiden: eine priesterschriftliche (P: Gen 6,9–22; 7,6.11. 13–16a.18–22.24; 8,1.2a.3–5.13a.14–

Philon, Josephus Flavius, Ovid usw.) C. John COLLINS bespricht diese Parallelen ausführlich in seinem Referat: „Noah, Deucalion, and the New Testament.“ In: *Biblica* (Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici. Vol. 93. Fasc. 3.) 2012, 403–426.

19; 9,1–17.18.19.28f.) und eine nichtpriesterliche (jahwistische) (Gen 6,5–8; 7,1–5.10.12.16b.17.22f.; 8,2b.6.8–12.13b.20–22). Diese Unterscheidungen sind aufgrund von Widersprüchen (Gottesbezeichnung, Ursache der Flut, Anzahl der Tiere, Flutdauer usw.) und von Doppelungen im Handlungsablauf festzustellen. Die Beurteilung des literarischen Befundes ist aber kontrovers.⁶ Hinsichtlich des Quellenmodells (Pentateuch-Forschung) kann man zwei selbstständige Quellen unterscheiden, die jahwistische (J) und die priesterliche (P). Bei der Endredaktion hat der Verfasser die zwei Textschichten in der Weise zusammengearbeitet, dass er einen sachlich vorgegebenen Handlungsablauf vor sich hatte. „Alternativ ist vorgeschlagen worden, P als (end-)redaktionelle Textschicht anzusehen (F. M. Cross, E. Blum) bzw. Nicht-P als Bearbeitung von P zu interpretieren (J. L. Ska, M. Arneht).“⁷

4. Erklärung der Sinnbilder

Wie wir oben erwähnt haben, treffen wir in der Noahgeschichte eine Reihe von Sinnbildern an. Diese Symbole sprechen über die Begegnung Gottes mit den Menschen, über eine Geschichte, welche die Nachkommen Adams existentiell betreffen. Die Sinnbilder erhalten ihre Bedeutung, wenn wir ihren Sinn erläutern.

4.1 Wir beginnen mit der *Person Noahs*. Noah ist der Sohn Lamechs (Gen 5,32) und gehört der zehnten Generation der Menschheit an. In der Fluterzählung ist Noah als beispielhafter Mensch und Vertreter der Menschheit gezeichnet. Er gilt als gerecht und untadelig und geht wie Henoch seinen Weg mit Gott (Gen 6,9; 7,1). Darum wird er in der ganzen Bibel als der zweite Adam dargestellt, dessen Nachkommenschaft nach dem Zeitalter, das am Ende der Sintflut ihren Anfang nimmt, die ganze Erde bevölkern wird. Die Bedeutung seines Namens ist: Ruhe, Ruhe schaffen, der Tröster; oder, nach einer anderen Erklärung: der Langjährige. Der Patriarch war zu Beginn der Sintflut 600 Jahre alt und lebte noch 350 Jahre nach der Sintflut, also ist er im Alter von 950 Jahren gestorben. (Gen 7; 9,28). Seine Existenz wird im Zusammenhang der Sintflutgeschichte gesehen. Der Verfasser der Erzählung stellt ihn als einen Menschen vor, an dem der Erlösungswille Gottes gegenüber der geschaffenen Erde gezeigt wird (Gen 8,21). Seine wichtigste Rolle in der Urgeschichte besteht darin, dass er ein gerechter Mensch war und dass ihn Gott um seiner Gerechtigkeit willen aus der Katastrophe erretten wird. Noahs Gerechtigkeit zeigt sich in seiner korrekten, verlässlichen Beziehung zu seinen Mitmenschen und in seinem vorbildlichen kultischen Handeln. Auf diese Weise sichert Gott die Kontinuität des menschlichen Lebens auf der Erde.

⁶ M. ARNETH, „Sintflut“: RGG 4. Band VII, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 1345.

⁷ M. ARNETH, „Sintflut“: RGG 4. Band VII, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 1345.

In der prophetischen Verkündigung *Deuterocesajas* (Jes 54,9) wird heilsgeschichtlich von der Flutgeschichte gesprochen.⁸ Die „Tage Noahs“ werden als Tage der Heilswende genannt, sie sind ein Vorbild für die Gegenwart: „Wie ich geschworen habe, dass die Wasser Noahs nicht mehr über die Erde kommen, so habe ich geschworen, dir nicht zu zürnen, um dich nicht zu schelten“ (Jes 54,9)⁹. Gleichwie Gott in der Sintflutzeit seinen Erwählten nur zeitweise auf die Probe gestellt hat, so ist seine gegenwärtige Abwendung von Jerusalem nur kurzfristig. Für den Propheten *Ezechiel* gehört Noah mit Daniel und Hiob zu den beispielhaften Gerechtern (Ez 14,14). Wenn ein Land von Gott abfällt, wird das Volk durch Hungersnot, Pest oder Krieg bestraft (Ez 14,15–18). Die drei Gerechten aber werden Rettung finden bei dem Herrn. Im Unterschied zur Sintfluterzählung bringt Gott keine Erlösung für andere (für ihre Söhne und Töchter), aber es bleibt die Hoffnung, dass trotz der Verfehlung immer eine kleine vorbildliche Gemeinschaft übrig bleiben wird (Ez 14,21–27).

In den *deuterokanonischen Schriften* wird Noah als Haupt der neuen Menschheit vorgestellt. Nach der Auffassung von Jesus Sirach (44,17–18) hat Gott das Leben Noahs darum geschont, dass er nach dem Neuanfang der Geschichte das Haupt der Menschenwelt werden soll. In dem Buch Weisheit Salomos wird Noah namenlos erwähnt (in der Reihe der Patriarchen), mit der Absicht, die erlösende Kraft der Weisheit zu zeigen (Wsh 10,4) Er wird als „gerecht“ gezeichnet. Diese Gabe (die Weisheit) hilft ihm, nach Gottes Weisungen zu handeln in der Zeit der Sintflut, die wegen Kains Sünde als Strafe Gottes über die Menschen gekommen ist.

Im Neuen Testament wird seine Person in der Reihe von Glaubenszeugen genannt (Hebr 11,7). Er wird als einer der Patriarchen dargestellt, der ohne Vorbehalt auf Gottes Stimme hört und Gehorsam übt, nachdem er den Befehl erhalten hat, die Arche zu bauen. Dieser Gehorsam wird in der Flutgeschichte plastisch vorgestellt.¹⁰ Noah fängt an, den „Kasten“ zu bauen, als auf der Erde noch alles trocken ist. Im Zweiten Petrusbrief erscheint Noah als Verkünder der Gerechtigkeit (2. Petr 2,5). Nach Clemens von Rom hat Noah hat seine Zeitgenossen zur Umkehr gerufen, und nur diejenigen sind gerettet worden, die seinem Bußruf gefolgt sind.¹¹

Nach dem Verfasser des Ersten Petrusbriefes weisen alle, die in der Arche waren und durch Gott errettet wurden, auf diejenigen, die durch die Taufe geheilt

⁸ Kathrin GIES, Art. „Noah“: <http://www.bibelwissenschaft.de/> Stichwort 29356, Aug. 2012.

⁹ Die biblischen Zitate folgen der Übersetzung der Zürcher Bibel (2007).

¹⁰ Gerhard VON RAD, *Das erste Buch Mose (1-12)*, ATD/1, Göttingen, 1950, 98.

¹¹ „Római Kelemen első levele a Korinthusiakhoz, VII. 6.“ In: VANYÓ László, *Apostoli Atyák*, Szent István Társulat, Budapest 1988.

werden (1. Petr 3,18–19). Typologisch gesehen ist Noahs Rettung durch Gott ein Hinweis auf die zukünftige Heilstat Gottes in Jesu Kreuzestod.

In den Schriften der Kirchenväter erscheint Noah als Antitypus Christi. Origenes erklärt in seinen Homilien über die Sintflut¹² die biblische Erzählung zuerst aus historischer Sicht, nachher aber spricht er von ihrer spirituellen Bedeutung. Bei der Beschreibung der Arche kommt er zu Noahs Person und sagt: „Noe, qui interpretatur requies vel iustus, qui est Christus Iesus“ (Noah bedeutet die Ruhe, oder der Gerechte, Noah, ist in Wahrheit Jesus Christus). „Neque enim in illum Noe convenit quod dicit Lamech pater eius: Hic enim, inquit, requiem dabit nobis ab operibus et tristiis manuum nostrarum et a terra quam maledixit Dominus Deus (Gen 5,29). Huc ergo spirituali Noe, qui requiem dedit hominibus et tulit peccatum mundi, dicitur: Facies tibi arcam ex lignis quadratis“ (Gen 6,14).

4.2 Das nächste Symbol ist die *Wasserflut* bzw. das *Wasser*. Die weltweite Sintflut ist vor allem ein Symbol für Gottes Gericht, ein Sinnbild der Strafe Gottes wegen der Sünde der Menschheit. Man muss unterstreichen, dass die Intention der biblischen Schreiber (Priesterschrift, Jahwist) nicht die der historischen Berichterstattung ist, sondern ein Hinweis auf jene Wahrheit, dass die Fortsetzung des irdischen Lebens nur durch Gottes Gnade möglich ist, trotz der verderbten Sitten. Das Wissen um die Gefährdung der Menschheit gehört zu der Erkenntnis der Geschöpflichkeit der Erde in einer komplementären Weise: der Schöpfer als Herr der Erde hat die Macht zur Widerrufung seiner Schöpfung.

Die Sintfluterzählung beginnt mit dem Entschluss Gottes, die Menschenwelt zu vertilgen, und endet (Gen 6,6–8) mit dem Beschluss, die Erde nicht mehr zu verachten, „solange die Erde währt“ (Gen 8,21). Dieser theologische Rahmen ist identisch mit der Flutgeschichte vieler Völker. Diese Glaubenssicht ist noch nicht die eigene alttestamentliche Auffassung. Der spezifisch biblische Charakter kommt erst zum Vorschein, wenn wir nach dem Zusammenhang suchen, der zwischen der Sintflut und dem ganzen Alten Testament bzw. der ganzen Heiligen Schrift besteht. Nach Claus Westermann können wir diese Kohärenz in den prophetischen Büchern entdecken, wo die apokalyptische Gerichtsverkündigung zu lesen ist¹³ (Jes 65,17): In den Endgerichtsreden der Propheten finden wir diesen Zug, welcher auch in den Flutgeschichten zu lesen ist. Dieser Zug ist die Glaubensgewissheit, dass die Schöpfung und die Sintflut sich ergänzen; nach dem apokalyptischen Endgericht folgt die Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde (Jes 65,15–17; Ezechiel 14). Die spezifische Bedeutung der Sintflut werden wir entdecken, wenn wir den Zusammenhang zwischen der Geschichte des Hochwassers und dem apokalyptischen Endgericht bemerken. Der Gott, der die Vernichtung der Menschenwelt und später des Erdbodens beschließt, ist derselbe Gott, der an dem

¹² ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, Sources Chrétiennes. Nr.7 bis, Paris 1976, 93.

¹³ Claus WESTERMANN, *Genesis I.(1–11)*, Biblischer Kommentar. AT I/1, Neukirchen-Vluyn 1976.

Höhepunkt von Israels Geschichte die Aufhebung des erwählten Volkes verkündigt, aber auch die Errettung des Rests des Volkes verspricht.

Dieser Zusammenhang gründet auf dem Glaubensfundament, dass Gott der einzige Herr ist, der Schöpfer und Vollender der Welt. Der Gott, dem das Volk Israel während seiner Geschichte begegnet, ist derselbe, der einzige und gerechte Gott, der von der Schöpfung an bis zur Endzeit der Herr der Menschheit ist.

Die andere Eigenart der biblischen Flutgeschichte besteht darin, dass der Anlass für die Flut die Verderbtheit der Menschen ist. Die gleiche Motivation finden wir in der prophetischen Verkündigung: Gott bestraft das Volk wegen seiner Übertretungen, wegen seines Ungehorsams, und weil sie seine Heilstaten vergessen haben, die Gott für ihre Erhaltung getan hat. Gott hat sein Volk durch die babylonische Gefangenschaft gestraft. Der Prophet Jesaja (Deuterojesaja) hat seine Predigtstätigkeit während der schwierigen Zeit der assyrischen Herrschaft als beauftragter Diener Gottes ausgeübt. In seiner Verkündigung hat er über die Erlösung des Rests des Volkes Israels gesprochen (Jes 49,7f.; 60,1ff.; 62,1ff.; 54,9–11; vgl. Ez 14,23). Gottes erlösende Tat wird durch seine vergebende Gnade motiviert. Die gleiche Botschaft hören wir in den Gottesknechtsliedern (Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–11; 52,13 – 53,12). Der gehorsame Diener Gottes wird die Strafe des Volkes stellvertretend ertragen. Dieses Motiv der prophetischen Verkündigung kehrt in den apokalyptischen Reden wieder. Wenn wir diese Zusammenhänge bemerken, werden wir auch die Botschaft Christi im Neuen Testament in einem neuen Licht erblicken, wenn es um die vergebende und erlösende Tat Gottes geht. Gottes erlösende Absicht wird im Leben, im stellvertretenden Opfertod und in der Auferstehung Jesu Christi sichtbar. Seine Geschichte ist Teil des Heilsplanes Gottes, den er in der Urzeit begonnen hat, in der Geschichte Israels fortgesetzt hat und zur endgültigen Vollendung führt. In dieser biblischen Schau wird sichtbar, dass die erlösende Tat Christi die ganze Menschheit betrifft.

Die Sintflut ist in der Heiligen Schrift das Zeichen von Gottes Gerichts und zugleich seiner Gnade. Nach dem ersten Petrusbrief (3,19–21) wird die Flut in Verbindung mit der Taufe gesehen. Die urchristliche Gemeinde hat die Erlösung von dem Hochwasser als Vorbild der Taufe gesehen.¹⁴ Nach der jüdischen Überlieferung ist die Rettung Noahs und seiner Familie in der folgenden Weise geschehen: Noahs Glaube ist in dem letzten Moment unsicher geworden, sodass er nicht mehr in die Arche einsteigen wollte. Nach dieser Deutung ist das Wasser stetig höher gestiegen, sodass Noah wohl oder übel durchs Wasser gehen und in die Arche steigen musste, um gerettet zu werden. Das Wasser ist nach dieser Erklärung das Mittel der Bewahrung. Für die ersten Christen war Noahs Flutgeschichte ein

¹⁴ Pr. Ioan A. MIRCEA, *Epistola Întîi a Sfinului Apostol Petru. Introducere și comentariu*, București 1973, 116–117.

großer Trost. Sie dachten, dass sie gleich Noah in einer verderbten Welt lebten, die unter dem Zorn Gottes steht, dass sie aber aus dieser bösen Welt durch die unendliche Gnade Gottes herausgerissen sind. Gleichwie Noah und seine Familie „durchs Wasser“ von Gott befreit worden sind, so werden auch die Jünger durchs Wasser Gewissheit erlangen, dass sie vom Tod gerettet werden. Dieses Wasser ist die „Taufe“.

4.3 Das Bild der *Arche* ist seit biblischen Zeiten zum Symbol geworden, weil Gott durch dieses Schiff eine Zuflucht für Nochs Familie sowie für jede Tierart vor den chaotischen Elementen gesichert hat. Mithilfe der Arche rettet Noah das Leben für die Zeit nach der Flut. Nochs Arche hat viele religionsgeschichtliche Parallelen, welche bezeugen, dass hier von einer universalen menschlichen Überlieferung die Rede ist, deren Wurzeln in die prähistorische Zeit zurückgreifen.

Gemäß dem Verfasser der Priesterschrift (P) Noah hat einen Plan von Gottes Hand bekommen, nach dessen Entwurf er die Arche (Kasten) bauen sollte. Der hausförmige Bau hatte eine Länge von 300 Ellen (135 m), seine Breite betrug 50 Ellen (22,5 m), seine Höhe war 30 Ellen (13,5 m). Am Dach befand sich das Fenster. Die Arche hatte einen einzigen Eingang, seine Tür öffnete sich auf einer Seite. Der innere Teil war dreistöckig, in Abteilungen unterteilt. In diesem Schiff sollte Noah seine Familie, die Tiere (entsprechend ihren Arten) sowie den Proviant unterbringen. Gegen die Infiltration von Wasser war die Arche von außen und innen mit Pech verschmiert. Ihrer Größe nach gleicht die Arche einem modernen Schiff. Sie war einem überdimensionalen Kasten ähnlich. Das Bild von der Arche wird in künstlerischen Darstellungen verschönert. Der heutige Mensch kann sich nicht vorstellen, dass die Arche auf dem Wasser schwimmen konnte. Doch sie konnte es. Das Wunder, dass die Arche die Hochwasserkatastrophe überstehen konnte, beruht nicht auf ihrer äußerlichen Gestalt, sondern allein auf Gottes rettendem, heilschaffenden Willen, der in dem Bund zum Vorschein kommt, welchen er mit Noah schließt (Gen 6,18; 9, 8–17).

In Neuen Testament wird die Arche zum Symbol der Rettung der gehorsamen Gläubigen (Mt 24,37; 1 Petr 3,20; 2 Petr 2,5). Es ist erwähnenswert, dass die Bibel den kleinen Kasten, in dem das Kind Moses verborgen war, mit dem gleichen hebräischen Wort benennt, mit dem die Arche Nochs bezeichnet wird (Ex 2,3.5). Die Kirchenväter haben in dem Bild der Arche einen Antitypus der Kirche gesehen, in welcher die Geretteten vor dem kommenden Gericht Gottes Erlösung finden.¹⁵ Diese ekklesiologische Erklärung wurde auch von Johannes Calvin angenommen aufgrund von 1 Petr 3,21. Der Reformator von Genf aber nimmt die

¹⁵ ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, Sources Chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris 1976, 91; DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse II*, Sources Chrétiennes, Ed. Du Cerf, Paris 1978, 125. TERTULLIEN, *De idol.*, 24. M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 140.

allegorische Interpretation von Origenes nicht an, dass die einzelne Abteilungen des Kastens die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften symbolisieren.¹⁶

Für die Aufdeckung der Überreste der Arche hat man mehrere archäologische Expeditionen auf den Gipfel des Araratgebirges unternommen. In den Jahren 1950–1960 hat man eine intensive Forschungsarbeit geleistet, um mögliche Spuren der Arche zu finden. Trotz der wissenschaftlichen Forschungsarbeit hat man jedoch keine versteinerten Reste gefunden, mit deren Hilfe man die mehrere tausend Jahre alten Überreste der Arche Noahs hätte identifizieren können.¹⁷

4.4 Das Herz Gottes

In der Rahmengeschichte der Erzählung wird zweimal vom Herz des Menschen gesprochen, in Gegenüberstellung zu Aussagen über Gottes Herz. Beide Textteile sind in der jahwistischen (J) Beschreibung zu finden (Gen 6,5–8; 8,20–22). Wenn der Schreiber dieser ältesten Geschichte über die Begegnung Gottes mit den Menschen spricht, gebraucht er anthropomorphe Ausdrücke. Das ist ein Hinweis darauf, dass Gott nicht eine Weisheitsidee oder die Wahrheit ist, sondern ein lebendiger, persönlicher Herr. „Jahweh war für die Menschen des alten Bundes ganz Person, lebendigster, bewegtester Wille; was die menschenartige Veranschaulichung Gottes anbelangt (Wohlgefallen, Reue, Zorn, Abscheu, Eifer, Liebe), so zeigt das Alte Testament ein auffallend geringes Bestreben, das Gottesbild zu läutern und zu ‚vergeistigen‘.“¹⁸ Diese Glaubensüberzeugung bewegt den Schreiber dazu, dass er nicht mit abstrakten Begriffen, sondern mithilfe von Symbolen über den Schöpfer und Herrn der Erde redet. Darum behauptet er, dass Gott ein Herz hat. Der Schöpfer, der Verantwortung für das Schicksal des Menschen trägt, kann die Taten der Nachkommenschaft Adams nicht mit Gleichgültigkeit, Unbeteiligtheit betrachten. Als er sieht, dass das Herz, die Gedanken und die Taten des Menschen verdorben sind, betrübt sich sein Herz und er bereut, dass er den Menschen geschaffen hat (Gen 6,6–7). „Hier deutet die starke Gemütsbewegung Gottes auch etwas davon an, das Gott den Entschluss zur Vertilgung alles Lebens nicht in unbeteiligter, kalter Gleichgültigkeit gefasst habe.“¹⁹ Die Reue Gottes ist nicht nur von einer ungehorsamen Tat ausgelöst, sondern von dauerhafter Ungehorsamkeit und Entfremdung.²⁰ Seit dem Sündenfall

¹⁶ JOHN CALVIN, *Genesis*. Translated by JOHN KING M. A. The Banner of Truth Trust, Edinburgh, Reprinted 1992, 257–258.

¹⁷ A. PARROT, *Déluge et Arche de Noé*, Cahiers d'archéologie biblique 1955, 56.

¹⁸ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Kap. 1–12,9*, ATD, Göttingen 1955, 96.

¹⁹ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Kap. 1–12,9*, ATD, Göttingen 1955, 96.

²⁰ SIMIAN-YOFRE, Art. „Nam“: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd.V, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer, 366.

(Gen 3–4) agiert die Sünde als böse, verführerische Macht und hat das Leben der ganzen Menschheit verdorben. Mit *Herz* meint die Bibel die inneren, verborgenen Gedanken und das Trachten des Menschen. In der Geschichte vom Sündenfall wird davon berichtet, dass das Herz Adams nicht Gott, sondern der Schlange gehorcht hat. „Nicht außen hebt es an, sondern inwendig im Herzen. Und weil es inwendig nicht in Ordnung ist, kann es auswendig nicht in der Ordnung sein.“²¹ Weil die Nachkommenschaft Adams immer wieder dieser Verführung zum Opfer gefallen ist, ist Gott zur Schlussfolgerung gekommen, dass die ganze Menschenwelt korrupt geworden ist, also jenen Weg verlassen hat, auf den sie Gott am Anfang der Schöpfung gestellt hat. Die Menschen haben die von Gott angeordnete Aufgabe hinsichtlich der Bewahrung der geschaffenen Welt nicht erfüllt. Durch seinen Ungehorsam hat der Mensch seinem gottebenbildlichen Tun geschadet.²²

Nach Ablauf der Sintflut stellt Gott erneut fest, dass der Mensch böse ist, sein Herz neigt sich zum Übel. (Gen 8,21–22). Diese Aussage will die Geduld Gottes zum Ausdruck bringen: Gott findet sich damit ab, dass der Mensch sündig ist. In seiner Barmherzigkeit ist er zum Entschluss gekommen, dass er ihn retten will. Die Reue Gottes weist auf die innige Beziehung, welche zwischen Schöpfer und dem geschaffenen Menschen besteht. Wegen dieser Verbundenheit lässt Gott nicht zu, dass die ganze Menschheit aufgrund eines strengen Richterspruchs vernichtet wird, sondern ermöglicht, dass die Geschichte sich wieder nach dem Heilsweg ausrichtet. Jahwe will nicht den Gerechten mitsamt dem Bösen vernichten (Gen 18,23). Darum wird Noah als Urahn der Menschheit errettet, und wird ihm und seiner Nachkommenschaft die Möglichkeit des Heils eröffnet. Diese Perspektive ist aber nicht identisch mit der Wiederherstellung des paradiesischen Zustands, sondern bedeutet, dass Gott seine Langmütigkeit unter Beweis stellt. Gott bestraft den Menschen nicht immer für seine sündigen Taten, sondern sieht mit großer Geduld seinem Ungehorsam zu, ohne sich einzuschalten und ihn zu bestrafen. Dieses ist eine Erklärung dafür, dass unter der Nachkommenschaft Noahs viele Übertretungen vorkommen, die unbestraft bleiben. Diesen Gedanken bringt auch Jesus zum Ausdruck, wenn er sagt: „... Er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45).

4.5 Die *geschlossene Tür (Pforte)* weist auf die Fürsorge Gottes und seine beschützende Macht hin. Wenn wir in der Erzählung über das Hereinbrechen der Flut lesen (6,9–8,1), bemerken wir, dass „Gottes Hauptbemühen sich auf das sichere Überleben der gesamten Vielfalt an Lebewesen richtet“.²³ Die Flutgeschichte Noahs verkündet nicht nur den Ernst von Gottes Strafe, sondern spricht auch von

²¹ Walther ZIMMERLI, *1Mose 1–11: Die Urgeschichte*, Zürcher Bibelkommentare AT 1/1, Zürich: Theologischer Verlag, 41984, 278.

²² Walther ZIMMERLI, *1Mose 1–11: Die Urgeschichte*, Zürich: Theologischer Verlag, 279.

²³ Georg FISCHER, *Genesis 1–11*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018, 451.

seiner erhaltenden Tätigkeit. Vor der Sintflut wendet sich Gott an den gerechten Noah, setzt ihn über sein Vorhaben in Kenntnis und sorgt für sein Weiterbestehen. Nachdem der gehorsame Patriarch die Arche angefertigt hat und mit seiner Familie und mit den Tieren in den Kasten hineingegangen ist, macht Gott die Pforte sorgfältig zu (Gen 7,16). Diese Bemerkung stammt vom jahwistischen Schreiber. Im Unterschied zur Priesterschrift (Gen 7,7) hat er (J) dieses Detail hinzugefügt, um die göttliche Absicht zu zeigen. Diese göttliche Tat beweist den Umstand, dass der Überrest der Menschheit sich in Sicherheit befindet, und nicht mehr an die kommende Gefahr ausgeliefert ist. Gott wird also als „Lebensförderer“ beschrieben. Sein Ziel ist nicht die Vernichtung der Schöpfung, sondern die Bewahrung seiner Integrität.²⁴ Es ist interessant zu bemerken, dass dieses Detail auch im Gilgamesch-Epos fehlt: „Ich trat hinein ins Schiff und verschloss mein Tor“ (Gilg. IX. 93). Wir haben zwei Vorstellungen vor uns. Der Verfasser des Gilgamesch-Epos hatte ein geistiges Gottesbild. Die archaische Ausdrucksweise des menschlich handelnden Gottes war ihm fremd. Für den Jahwisten war aber die plastische Darstellung des theologischen Gedankens von Gottes Vorsehung wichtiger.²⁵ Darum braucht er dieses Motiv vom Schließen des Tors als symbolischen Hinweis in seiner Beschreibung.

Im Alten Testament begegnen wir dem Sinnbild von der geschlossenen Pforte auch in der Geschichte von der Befreiung aus Ägypten während der zehnten Plage. Nach den erfolglosen Auftritten Moses und Aarons am Hof des Pharaos kommt Gott zum Entschluss, mithilfe des Todesengels das Leben aller Erstgeborenen der Ägypter zu nehmen. Den Kindern Israels aber hat er den Befehl gegeben, ein Lamm zu schlachten und mit seinem Blut den Türsturz und die beiden Türpfosten zu bestreichen. Das Zeichen des Blutes soll verkünden, dass die Bewohner des Hauses unter dem Schutz Gottes stehen (Ex 12,22–23).

In den Büchern des Neuen Testaments hat dieses Symbol (die *geschlossene Tür*) die gleiche Bedeutung. In der Zeit nach Ostern sind die Jünger Jesu jeden Tag in einem Obergemach eines Hauses zusammengekommen und haben gemeinsam um die Ausgießung des Heiligen Geistes gebetet. Nach der Beschreibung des Evangelisten Johannes waren die Türen aus Furcht vor den Juden geschlossen (Joh 20,19). Die Apostelgeschichte berichtet darüber, dass die Mitglieder der Gemeinde von Jerusalem sich im Haus von Maria versammelten (bei der Mutter von Markus) und dort innig um die Freilassung des Apostels Petrus beteten (Apg 12). Diese Bilder deuten alle darauf hin, dass Gott seine Auserwählten in den verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte vor äußeren Gefahren bewahrt hat.

²⁴ Georg FISCHER, *Genesis 1–11*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018, 451.

²⁵ C. WESTERMANN, *Genesis I/I Teil. 1–11*, Biblischer Kommentar AT, Neukirchen 1974, 588.

Im Kolosserbrief bittet Paulus die Gemeinde aus Kolossä darum, für ihn zu beten,²⁶ „dass Gott uns eine Tür für sein Wort öffne und wir das Geheimnis Christi verkündigen können“ (Kol 4,3).

4.6 Das Sinnbild der Taube

Die Sintflut, die siebeneinhalb Monate dauerte, hat die Tragfähigkeit der Überlebenden auf die Probe gestellt. Noah und seine Familie warteten auf den Tag der Befreiung wie Gefangene. Noah konnte den Horizont nicht sehen, da das Fenster des Kastens am Oberdach war. In dieser Notlage hat ihm seine Findigkeit geholfen, eine passende Lösung zu finden. Wie die antiken Seemänner erkundete er mithilfe von Vögeln die Nähe des Festlandes. In der antiken Literatur liest man darüber, dass man Vögel als Kompass benutzt hat.²⁷ Diese Episode der Flutgeschichte ähnelt den babylonischen Sintfluterzählungen. Es gibt aber kleine Unterschiede. In der babylonischen Geschichte sendet der Held den Raben am Ende aus, in der biblischen Geschichte tut er dies am Anfang. Einige Ausleger bemerken, dass die Zwischenzeiten der ersten drei Aussendungen je sieben Tage lang waren. Nach der dritten und vierten waren es aber vierzig Tage. Diese Zahlen (sieben, vierzig) weisen nach Georg Fischer auf die Einteilung der Zeit, die Entstehung des Wochenrhythmus und die Betonung der Monate. Die vierzig tägige Wartezeit aber betont Noahs geduldiges Harren auf Gottes Anweisungen.²⁸ Der biblische Erzähler beschreibt den sorgsam Umgang Noahs mit den Vögeln. Als die Taube am Abend zurückkehrt, streckt er seine Hand aus, um sie in die Arche hereinzuholen (Gen 8,9). Die Beschreibung der Episode ist ein Hinweis darauf, dass die Beziehung Noahs zu den Vögeln eine der Gegenseitigkeit war. Die Tauben und der Rabe kehrten am Abend in die Arche, also in ihr Nest, zurück. Das zeigt einen vertrauensvollen Umgang von Tier und Mensch. Woher kommt aber dieses Vertrauen? Aus der Tatsache, dass beide Gottes Geschöpfe sind.²⁹ Noah hat dreimal eine Taube bzw. einen Raben ausgesandt. Der erste Vogel kehrte ohne Erfolg zurück, der zweite brachte einen Ölzweig mit, der dritte fand das Trockene, kehrte also nicht mehr zurück (Gen 8,1–14). Die Vögel suchten nicht nur die trockene Bergspitze, sondern die trockene Landebene. Der Grund dafür war Noahs Interesse an Ackerland, weil er selbst Ackerbauer war (Gen 9,20). Er ließ die Taube am Morgen ausfliegen, und sie kehrte erst am Abend mit dem Zweig im Schnabel zurück. Die Taube war imstande, eine Botschaft zu übergeben. Dieses ist das Urbild der „Friedenstaube“. Der Ölzweig symbolisiert die Hoffnung des neuen

²⁶ Zsolt GERÉB, *A Kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, Kolozsvár 2010, 183.

²⁷ H. GUNKEL, *Genesis 1922*, Hinweis bei G. von Rad, 99.

²⁸ Georg FISCHER, *Genesis 1–11*, Herder 2018, 512.

²⁹ C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*. Biblischer Kommentar AT, Neukirchen 1974, 602.

Lebens als Botschaft von Gottes Versöhnung. Im Neuen Testament gilt die Taube als Sinnbild des Heiligen Geistes. Bei der Erzählung der Taufe Jesu an den Ufern des Jordans, sah Jesus „den Geist Gottes wie eine Taube niedersteigen und auf ihn herabkommen“ (Mt 4,16; Lk 3,21).

4.7 Das Zeichen des Regenbogens

Der Regenbogen ist ein Phänomen am Himmel und kündigt das Ende eines Gewitters an. In fast jeder Fluterzählung wird am Schluss diese Naturerscheinung erwähnt. Diese Anmerkung stand immer in einem ätiologischen Kontext. „Hier diente die Fluterzählung dazu, das Phänomen des Regenbogens zu erklären.“³⁰ Dieses Symbol erinnert die Leser an Gottes Gnade und an den Bund, den Gott mit Noah geschlossen hat. Der Regenbogen als Zeichen des Bundes weist auf Gottes versöhnende Absicht nach Ablauf der Sintflut hin (Gen 9,12–13). Diese wunderbare Naturerscheinung erinnert zugleich Gott an seine Versprechen. Wenn Gott sich den Bogen ansieht, wird ihm bewusst, dass er die Erde nicht mehr zerstören will. Das Zeichen des Bogens ist Gott vor allem eine Mahnung zur Selbstbeherrschung.³¹ Er soll sich in der Zukunft von jeder Maßnahme zurückhalten, die das Leben auf der Erde gefährden könnte. Der Bund Gottes mit Noah ist nicht nur ein Beweis für seine Gnade, sondern auch für seine Treue zu den Menschen bzw. zu den Tieren und zur ganzen Natur (Gen 9,15–16). Der Bund impliziert aber eine Vorschrift für das Verhalten des Menschen gegenüber der Schöpfung. „Man muss das Leben respektieren, nicht weil das Leben in sich selbst etwas ist, sondern weil es eine besondere Schöpfung Gottes ist.“³² Gottes Wille ist, dass der Mensch seine Nächsten ehren soll. Aber er darf mit Tieren nicht grausam umgehen. Er muss sich daran erinnern, dass die Tiere auch Gottes Geschöpfe sind. Nach der Flut wird den Menschen die Erlaubnis erteilt, Tiere zu essen (Gen 9,2–3): „Mit allem, was auf dem Erdboden kriecht, und mit allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hand gegeben. Alles, was sich regt und lebt, soll eure Nahrung sein.“ Beim Verzehren ihres Fleisches sollen die Menschen auch Zurückhaltung üben. Darum ist der Gebrauch von Blut verboten, weil dieses Träger des Lebens ist (Gen 9,4–6).³³

Nach der griechischen Auffassung schließt der Regenbogen den Himmel und die Erde zusammen. In der griechischen Mythologie ist der Regenbogen mit der Göttin Iris verbunden. Ihre Aufgabe war die Kundgabe der Botschaft der Götter an

³⁰ C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*. Biblischer Kommentar AT, Neukirchen 1974, 634.

³¹ A. VAN SELMS, *Genesis deel I. De Prediking van het Oude Testament*, Nijkerk: Callenbach 1967.

³² A. VAN SELMS, *Genesis deel I. De Prediking van het Oude Testament*, Nijkerk: Callenbach 1967, 113.

³³ Jürgen EBACH, Art. „Naturerfahrung“: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Frank CRÜSEMANN, Kristian HUNGAR, Claudia JANSSEN et alii (Hrsg.), Gütersloher Verlagshaus 2009.

die Menschen.³⁴ Sie wird mit einem vielfarbigen Regenbogen dargestellt, sie hält einen Pfeil in Händen an einem gespannten Kriegsbogen. Im Alten Testament wird Jahwe ähnlich geschildert. Nach dem Propheten Habakuk schießt Gott Blitze aus den Wolken in der Zeit der Gewitter (Hab 3,9–11). Gestützt auf diese Vorstellung haben namhafte deutsche Ausleger (J. Wellhausen, H. Gunkel) die Erscheinung vom Regenbogen als Kriegsbogen erklärt.

Entsprechend dem Buch Sirach wurde diese sonderbare Erscheinung von Gottes Hand ausgebreitet (Sirach 44,12). Auf jeden Fall verkündigt der Regenbogen der Menschenwelt und der geschaffenen Welt Gottes Heilswillen. Gott verspricht, dass er nicht mehr in den Lauf der Jahreszeiten eingreifen und den Vorgang von Saat und Ernte nicht mehr aufheben werde (Gen 8,22).

In seinem Genesiskommentar vergleicht auch G. von Rad den Regenbogen mit einem Kriegsbogen, mit dem man Pfeile abschießt. In den Regentagen hat Gott Blitze auf die Erde geschossen. Nach der Sintflut stellt Gott den Bogen beiseite, um keinen weiteren Schaden zu verursachen.³⁵ Nach dieser Interpretation ist aus einem Kriegszeichen ein Friedenssymbol geworden. „Dabei verselbständigen sich die Symbole in säkularen Kontexten, nicht ohne aber auch in Tradition zum biblischen Anliegen zu stehen, z. B. die ‚Rainbow Warrior‘ der Umweltorganisation Greenpeace.“³⁶

5. Zusammenfassung

Am Ende unserer Analyse können wir feststellen, dass man die Sinnbilder der Flutgeschichte nicht isoliert, säkular erklären soll, sondern in biblischem Zusammenhang. Durch den bildhaften Teil der Erzählung wollten die Verfasser auf den theologischen Gedanken hinweisen, dass die Naturkatastrophen keine schicksalhaften Geschehnisse waren, sondern göttliche Instrumente, um den die Geschehnisse lenkenden, heilschaffenden Willen Gottes auszudrücken. Diese Glaubensüberzeugung wird in den alttestamentlichen, neutestamentlichen sowie in alt- und neukirchlichen Erklärungen der Sintflutgeschichte zur Sprache gebracht.

Zsolt GERÉB
Protestant Theological Institute of Cluj-Napoca
Cluj-Napoca, Romania

³⁴ *Petit Larousse des Symboles*, Paris 2006.

³⁵ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose Kp. 1–12,9*, ATD, Göttingen 1950, 111.

³⁶ Kathrin GIES: Art. „Noah“: <https://www.bibelwissenschaft.de/Stichwort/29356/>, Artikel erstellt am 20. August 2012.

Bibliographie

- ARNETH, M., Art. "Sintflut": *RGG* 4. Bd. VII, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 1345.
- BAUMGART, N.C., Art. "Sintflut": *Lexikon für Theologie und Kirche* IX, Herder 2006, 626–627.
- CALVIN, J., *Genesis*. Translated by John KING M. A., The Banner of Truth Trust, Edinburgh, Reprinted 1992, 257–258.
- CLEMENS, von Rom. *Apostoli Atyák*. Szerk. VANYÓ László, Szent István Társulat, Budapest 1988.
- COLLINS, C. John, "Noah, Deucalion, and the New Testament." In: *Biblica* (Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici. Vol. 93. Fasc. 3.) 2012, 403–426.
- DIDYME, L'AVEUGLE, *Sur la Genèse II*, Sources Chrésiennes, Paris: Ed. Du Cerf. 1978.
- EBACH, Jürgen, Art. "Naturerfahrung": *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Frank CRÜSEMANN, Kristian HUNGAR, Claudia JANSSEN et alii (Hrsg.), Gütersloher Verlagshaus 2009.
- FIEDROWICZ, M., *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg – Basel – Wien.
- FISCHER, G., *Genesis 1–11*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018.
- GERÉB, Zs., *A Kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, Kolozsvár 2010.
- GERÉB, Zs., *Péter első levelének magyarázata*, Kolozsvár 2015.
- GIES, Kathrin, Art. "Noah": <http://www.bibelwissenschaft.de/> Stichwort 29356, Aug. 2012.
- GUNKEL, H., *Genesis 1–11*, 1922.
- KELLER, C. A., Art. "Sintflut": *RGG* 3. Bd. VI, Tübingen: Mohr-Siebeck, 50–52.1957–61.
- LENKEYNÉ SEMSEY, Klára, *Péter második levelének és Júdás levelének magyarázata*, Budapest: Kálvin Kiadó 2012.
- MIRCEA, Ioan A., *Epistola Întîi a Sfîntului Apostol Petru. Introducere și comentariu*. Teza de doctorat, București 1973.
- ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, Sources Chrésiennes, Paris: Ed. Cerf 1976.
- PARROT, A., *Déluge et Arche de Noé*, Cahiers d'archéologie biblique, 1955.
- PETIT LAROUSSE, *Des Symboles*, Paris 2006.
- RAD, G. von, *Das erste Buch Mose Kap. 1–12,9*, ATD, Göttingen 1955.
- SELMS, van A., *Genesis deel I. De Prediking van het Oude Testament*, Nijkerk: Callenbach 1967.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio, Art. "Nam (Reue)": *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. V, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1986, 366.
- TERTULLIEN, *De idol.*, 24.
- TILICH, P., *Rendszerez Teológia*, Budapest: Osiris 1996.
- TÓTH, Kálmán, *Mózes első könyve*. Jubileumi Kommentár, Budapest 1982.
- WALLIS, G., Art. "Sintflut": *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*. Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, 1801–1803.

ZSOLT GERÉB

WESTERMANN, C., *Genesis I/I. Biblischer Kommentar AT I/1*, Neukirchen-Vluyn 1976.
ZIMMERLI, W., 1. *Mose 1–11: Die Urgeschichte*, Zürich: Theologischer Verlag 1967.

GEISTLICHE AUFARBEITUNG DER SPALTUNG EINER GEMEINSCHAFT (DER 1. JOHANNESBRIEF)

HANS KLEIN

Abstract. Der 1Joh ist ein in mehrfacher Hinsicht ungewöhnliches Schreiben. Voraussetzung desselben ist die Spaltung einer Gemeinschaft von Christen, ein einmaliges Thema im NT. Die vorliegende Studie versteht das Schreiben als eine Reflexion dieses traumatischen Erlebnisses, mit der der Autor die zurückbleibenden Mitglieder der Gemeinden ermuntern und vor allem zum Zusammenhalt, präzise zur Bruderliebe, und zum Bewahren des althergebrachten Glaubens an den inkarnierten Jesus anhalten will.

Keywords: Sünde nach der Taufe, Christologie, Antichrist, Bruderliebe.

Die Spaltung einer Gemeinschaft hat immer eine traumatische Wirkung. Sie ist besonders ausgeprägt bei dem passiven, konservativen Teil, der die Abspaltung der aktiven, fortschrittlicheren, meistens auch jüngeren Mitglieder der Gruppe hinnehmen und verkräften muss. Das bereitet Schmerzen und Kopfzerbrechen. Schuldgefühle stellen sich ein. Die Aufarbeitung einer solchen Krise geht nur über die Rückbesinnung auf die Grundtatsachen der Gemeinschaft, das Schließen der entstandenen Lücken und den Versuch, den verbliebenen Teil zu stärken und zusammenzuhalten, damit er nicht durch weitere negative Entwicklungen noch größeren Schaden nimmt. Darum muss die eigene Position neu formuliert werden. Dabei kommt es naturgemäß zur Verzeihung derer, die sich abgespalten haben. Ihnen wird eine böse Intention vorgeworfen, weil sie die Spaltung bewusst betrieben haben. Bewusst zugefügtes Leid wird immer als böse erlebt, jene, die es verursachten, sind die Bösen. Im Kampf um die Wahrheit Gottes können sie nur als Instrumente der bösen, gegengöttlichen Macht angesehen werden.

Dies alles lässt sich im 1. Johannesbrief finden.

Es ist allgemein anerkannt, dass der 1. Johannesbrief ein besonderes Schreiben ist.¹ Im Gegensatz zu den bei Paulus und in seinem Umfeld bekannten Briefen hat es keinen Briefanfang mit Empfänger, Adressat und Gruß und auch keinen

¹ P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin/New York, 1975, 469 nennt es „ohne Analogie“.

Segenswunsch am Ende. Aber der Autor hält zehnmal fest, dass er schreibt. Man hat daran gedacht, dass es sich um einen theologischen Traktat, eine geschriebene Predigt, ein Rundschreiben, ein Manifest oder ähnliches handelt.² Formgeschichtlich lässt sich diese Frage wohl nie abschließend klären. Im Römerreich jener Zeit gab es sehr viele Arten von Schreiben.

Mir scheint es darum sinnvoll, bei der Frage, um was für ein Schreiben es sich handelt, von der Situation auszugehen, die im Verhältnis zu der der anderen Briefe im NT einzigartig ist. Ob eine Gemeinde, ein Gemeindeverband oder eine Schule, also ein Kreis um einen Lehrer angeschrieben wurde, lässt sich nicht mehr klären.³ Wohl aber lässt sich die Absicht des Schreibens formulieren: Die Adressaten sollen in dem von Anfang an verkündigten Glauben gefestigt werden.⁴ Es geschieht in der besonderen Situation der Spaltung der Gemeinschaft. Der Autor verarbeitet diese Situation für seine Adressaten.

1. Die Situation

Die Situation wird in 2,18-22 so dargestellt:

„Kinder, es ist letzte Stunde. Und wie ihr gehört habt, dass der Antichrist kommt, so sind jetzt viele Antichristen aufgetreten, woran wir erkennen, dass die letzte Stunde da ist. Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Denn wenn sie von uns gewesen wären, wären sie bei uns geblieben. Aber (das geschah), damit offenbar werde, dass sie alle nicht von uns sind. Auch ihr habt eine Salbung vom Heiligen und wisst alle. Ich habe euch nicht geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisst, sondern, weil ihr sie wisst und alle Lüge nicht aus der Wahrheit ist. Wer ist der Lügner, wenn nicht der, der leugnet, dass Jesus der Christus ist, der ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet.“⁵

² Zu den verschiedenen Vorschlägen hinsichtlich der Gattung des 1Joh vgl. E. HAENCHEN, „Neuere Literatur zu den Johannesbriefen,“ in: DERS. *Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1968, 235-311, 247f.

³ Die meisten Ausleger denken an eine oder mehrere Gemeinden. M. HENGEL, *Die johanneische Frage, Ein Lösungsversuch*, WUNT 67, Tübingen 1973, 167 denkt an eine „offene Schule“, setzt also einen Schülerkreis voraus. Er überschreibt den Abschnitt S. 151-203 mit: „Der erste Johannesbrief und die Spaltung der johanneischen Schule.“ In diesem Fall wäre der Autor ein theologischer Lehrer, vgl. H.-J. KLAUCK, „Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften,“ in: DERS., *Gemeinde Amt Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 195-222, 207, wohl präziser ein Lehrer an einer Missionsschule. Dann betreute er seine Schüler (Missionare), welche Gemeinden gründeten. In 3Joh 9 wird eine Gemeinde erwähnt, die angeschrieben wurde.

⁴ W. VOGLER, *Die Briefe des Johannes*, ThHK 17, Leipzig 1993, 12.

⁵ H. LÖHR, „Die Johannesbriefe,“ in: E.-M. BECKER/F.W. HORN/D.-A. KOCH (Hg.), *Der Kritisch-exegetische Kommentar in seiner Geschichte: H.A.W. Meyers KEK von seiner Gründung 1829 bis heute* (KEK), Göttingen 2018, 420-431, 431 hebt hervor, dass sich die Kommentatoren darin einig sind, dass „der Brief durch das Auftreten der Irrlehrer veranlasst ist.“

Dieser Text ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert:

a. Es wird hervorgehoben, dass die „letzte Stunde“ da ist. Das ist eine Zeitangabe, die aus der Apokalyptik stammt und „eine schicksalsschwangere, im Ringen der guten und bösen Mächte so entscheidende Zeit vor dem Ende“ bezeichnet.⁶ Sie ist einmalig⁷ und will den Ernst der Situation markieren. Damit wird darauf hingewiesen, dass die Gegenwart eine Zeit endgültiger Entscheidungen ist. Gleichzeitig wird das schmerzlich erfahrene und schwer verständliche Phänomen der Spaltung als dem Lauf der Geschichte Gottes entsprechend erklärt.

b. Zur Vorstellung der Endzeit gehört auch die Erwartung der Erscheinung eines Antichristen, von dem die Adressaten bereits gehört haben. Dieser Terminus begegnet nur in dem zitierten Text und bei Wiederaufnahme derselben Thematik in 4,3 innerhalb des NT. Er stammt aus dem Bereich der Apokalyptik und ist eine Bezeichnung für eine Macht oder Person, die sich gegen Christus wendet oder sich als der eigentliche Christus (Messias) ausgibt.⁸ Die Tatsache, dass der Autor den Begriff in 2,18 einführt und erst in 2,22 mit den Leugnern, dass Jesus der Christus ist, identifiziert, zeigt an, dass er nach einer geeigneten Bezeichnung gesucht hat, das der Gemeinschaft widerfahrene Erlebnis zu erfassen und in das Wissen der Adressaten einzuordnen, also verständlich zu machen.

c. Die Wirksamkeit des Antichristen sieht der Autor in der Tätigkeit vieler Pseudopropheten (vgl. 4,1), die ehemals der Gemeinschaft angehörten und zu der sich der Autor und seine Adressaten zählen. Sie haben sich abgesondert und aus dem spezifischen Zusammenleben der Gemeinschaft zurückgezogen. Der Autor sagt: „Sie sind weggegangen.“ Ob sie ihren Wohnsitz geändert haben, lässt sich nicht feststellen. Eindeutig ist nur, dass es eine Spaltung in der Gemeinde oder dem Gemeindeverband gegeben hat.⁹

⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, HThK 13/3, Freiburg-Basel-Wien ⁶1975, 142.

⁷ Vergleichbar ist die Zeitangabe in 2Tim 3,1: „letzte Tage“ als Bestimmung einer ungewöhnlich schweren Zeit. Der „letzte Tag“ ist Joh 6,39.40; 11,24 der Tag der Totenauferstehung.

⁸ J. FREY, *Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen: 2000, 74 meint, dass die Erwartung einer endzeitlichen Herrschergestalt mit diesem Titel verbunden worden wäre. Das geht in die Richtung der Johannesoffenbarung. Nach T.K. HECKEL, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, NTD 10, Göttingen 2019, 205 ist „die Bezeichnung Gegenchristus (gr. *antichristos*)“, „eine Neuschöpfung der johanneischen Gemeinde“, die auf die Gegner aktualisiert wird. Dafür gibt es allerdings keinerlei Hinweise. Dass sie in der Urkirche entstanden ist, steht außer Zweifel.

⁹ J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, RNT, Regensburg 2000, 25 meint, man könne an eine „Gruppe von Hausgemeinden denken, die miteinander in Beziehung stehen“. Leider lässt sich nicht mehr klären, ob es Gemeinden aus Männern und Frauen waren oder nur Männervereine. Dass es mehrere waren, ist sehr wahrscheinlich. Andernfalls muss man größere räumliche Distanz annehmen. Weil unklar bleibt, ob Frauen in die Gemeinschaft eingeschlossen waren, werde ich den Begriff „Bruderliebe“ nicht mit „Geschwisterliebe“ wiedergeben.

d. Ganz ungewöhnlich ist auch die Hervorhebung der „Salbung“ in diesem Zusammenhang. Es wird den Adressaten zugesichert, dass „auch sie“ eine Salbung haben, diese also von denen, die „weggegangen“ sind, nicht für sich allein reklamiert werden kann. Mit Salbung ist die Gabe des Heiligen Geistes gemeint.

e. Neu ist auch der Hinweis darauf, warum der Autor schreibt oder geschrieben hat (2,21).¹⁰ Er will die Adressaten nicht über die Wahrheit belehren, die Sache sei ihnen bekannt, sondern darauf hinweisen, dass „Lüge“ nicht aus der Wahrheit ist. Er bezeichnet also die andersartige, Botschaft als Lüge.

In der frühen Geschichte des Christentums hat es sehr unterschiedliche innere Spannungen gegeben. Der Apostel Paulus spricht von Spaltungen in der Gemeinde von Korinth (1Kor 1,10-13; 11,18), Sie konnten beigelegt werden. In Kolosserbrief wird vor der Philosophen gewarnt (Kol 2,8), nach 2Thess 2,2 gibt es gibt es Häretiker, die meinen die Parusie stehe kurz bevor, in den 1Tim 6,20 wird vor der „so genannten Gnosis“ gewarnt, in Apg 20,29 vor reißenden Wölfen, in Mk 13,6.22 und Mt 24,24 vor falschen Propheten, in Jud 4 vor „eingeschlichenen Menschen“, in Apk 2,2 vor falschen Aposteln, in 2,15 vor Nikolaiten 2,15, in 2,20 vor Isebel. Aber überall, wird von einer grundsätzlich stabilen Lage der jeweiligen Gemeinde ausgegangen, in der die „Irrlehrer“ zwar die Gemüter bewegen, das Leben der Gemeinde aber weitergehen kann. In 1 Joh ist die Bedrohung durch die Abweichler erheblich größer,¹¹ hier ist eine Spaltung erfolgt.¹²

Die gemeinsame Grundlage beider Teile dieser Gemeinschaft dürfte das Johannesevangelium gewesen sein.¹³ Zur gemeinsamen Sprache dürften auch Aussagen wie: „aus Gott geboren sein“ (vgl. Joh 1,13; 1Joh 2,29; 3,2; 4,2; 5,1,13)¹⁴, „die aus Gott Geborenen sündigen nicht“ (1,8-10, 3.6-10), „Gemeinschaft mit dem Vater haben“ (1,3), vielleicht auch, „den „Vater haben“ (2,23) gehört haben.

¹⁰ Der Aorist ἔγραψα lässt sich sowohl auf eine frühere Zeit beziehen als auch auf die Gegenwart, wenn der Schreiber sich in die Zeit versetzt, in der der Empfänger das Schreiben liest.“ F. BLASS / A. DEBRUNNER / F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 41979, § 334. In 2,12-14 differenziert der Autor (s. Anm. 15).

¹¹ H.-J. KLAUCK, „Gemeinde,“ 60 (s. Anm. 3) spricht sogar von einer Restgruppe.

¹² K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, ÖTK 16, Gütersloh 1978, 25 spricht von einer „beginnenden Spaltung“. Aber nach 2,18 ist sie doch schon geschehen. Die Gegner sind weggegangen. Abgeschlossen war der Prozess freilich noch nicht.

¹³ Es wird hier vorausgesetzt, dass der Autor das Johannesevangelium in seiner heutigen Gestalt kennt. G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen 1989, 28 meint, dass beide Schriften unabhängig voneinander entstanden sind, während U. SCHNELLE, *Die Johannesbriefe*, ThHK 16, Leipzig 2010, 16f glaubt begründen zu können, dass der 1. Johannesbrief älter ist als das Evangelium. Beide haben nicht berücksichtigt, dass im Evangelium eine Auseinandersetzung mit dem Judentum mit mehreren Zitaten aus dem AT stattfindet, die in 1Joh zurückliegt.

¹⁴ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, EKK XXIII/1, Zürich und Braunschweig und Neukirchen-Vluyn 1991, 176.

Der Hauptgrund, der zur Entfremdung der beiden Teile führte, bestand in einer unterschiedlichen Christologie. In 2,22 wird angegeben:

„Wer ist der Lügner, wenn nicht der Antichrist, der leugnet, dass Jesus der Christus ist. Das ist der Antichrist, der leugnet den Vater und den Sohn.“

In 4,2 und 5,5f werden konkretere Angaben gemacht.

Unterschiedlich dürfte auch das Verständnis von Gemeinschaft gewesen sein. Die Abgespaltenen haben sich offensichtlich nicht gerufen gewusst, den Notleidenden beizustehen. Denn in 3,17 wird herausgestellt: „Wer Güter dieser Welt hat und sieht seinen Bruder, der Mangel hat, und verschließt sein Mitgefühl vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm?“ Sie haben sich offensichtlich auf die Lehre konzentriert und die Fürsorge vernachlässigt.

Keine Spaltung kommt plötzlich, aus heiterem Himmel. Diskussionen gehen voraus, in denen die Meinungsverschiedenheiten ausgesprochen und begründet werden, es werden Versuche der Vermittlung initiiert. Zur Spaltung kommt es erst, wenn sich die Fronten verhärten und zumindest eine der beiden Seiten erkennt, dass es keine Einigung geben kann. In 2,14 wird festgehalten, dass der Autor geschrieben hat.¹⁵ Es dürfte eine Ermutigung für die Anhänger zur Treue gegenüber der Tradition in diesem Konflikt gewesen sein, bevor die Spaltung endgültig wurde.

Bestand ursprünglich eine Einigung darüber, dass ein Christ nach der Taufe grundsätzlich nicht sündigen kann (3,6-9), so ergab sich ein Unterschied in der Meinung, ob es in der Praxis nicht doch Sünde nach der Taufe gibt, für die Vergebung möglich ist. Das Thema wird in 1,8-10 und 3,4-10 behandelt. Man kann fragen, ob hier ein Grund zur Spaltung lag oder sich die Differenz erst später zeigte.

2. Die Vorgeschichte

2.1 Die Gruppe von Gemeinden, die sich um das Johannesevangelium scharte, war aus dem Judentum hinausgedrängt worden. Das wird zwar nirgends gesagt, lässt sich aber aus Joh 9,22; 12,42; 16,2 erschließen, wo die Möglichkeit des Ausschlusses aus der Synagoge thematisiert wird. Nach Joh 6,66 ziehen sich

¹⁵ Der Wechsel des Verbs von γράφω in ἐγραψα in 2,11-14 wird gerne mit dem Hinweis auf den Stil des Briefschreibens (s. Anm. 9) erklärt. Aber der so rasche Wechsel in der Zeitform kurz nacheinander bleibt so nicht erklärlich, vgl. G. STRECKER, *Johannesbriefe* (s. Anm. 13), 113. Viel näher liegt die Annahme, dass der Autor die Adressaten an Formulierungen eines früheren Briefes erinnert. Die Spaltung war in Diskussionen vorbereitet worden, wie es im Normalfall geschieht. So ist es leicht vorstellbar, dass der Autor im Vorfeld der Spaltung die Adressaten in ihrem Glauben festigen wollte. Neu in diesem Abschnitt ist der vorangestellte Zuspruch der Sündenvergebung in 2,12 (mit γράφω), während in 2,13 (ebenso mit γράφω) die Aussagen von 2,14 (mit ἐγραψα) verkürzt wiedergegeben werden.

viele aus der Jüngerschaft zurück¹⁶. Auf die Frage, ob sie auch weggehen wollen, antwortet Petrus mit dem Bekenntnis: „Wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist“ (6,68). In Joh 8,32 sagt Jesus den an ihn glaubenden Juden: „Wenn ihr bleiben werdet in meiner Rede...“ und 15,4: „Bleibt in mir und ich in euch“ und 15,7: „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben...“ Es geht den Texten um die Treue zu Jesus und seinem Wort.¹⁷ Man kann sich die Sache so denken, dass die Mächtigen des damaligen offiziellen Judentums die Christen vor die Frage gestellt haben, ob sie zum altbewährten Glauben zurückkommen wollen, also vom Glauben an Jesus als den Christus ablassen oder ausgeschlossen werden. Sie haben Jesus und seinem Wort die Treue gehalten, sind unter dem Druck der Außenwelt auch enger aneinander gerückt und haben sich gegenseitig Mut gemacht. Durch die Trennung vom Judentum, die möglicherweise auch mit einer Ortsveränderung zusammen ging, waren sie eine Gemeinschaft geworden, die sich neu orientieren und ihre Eigenheit in einer sehr neuen Situation bewähren musste. Durch den Wegfall der Gegenposition war die eigene Ausrichtung relativiert.

Im Gegenüber zu den jüdischen Gesprächspartnern war die Christologie bedeutsam. Jesus als der Christus wurde mehr als in den anderen Evangelien in die Nähe Gottes gerückt. Er erschien nahezu als eine in der Welt weilende Götterfigur, die nach dem Prolog am Anfang bei Gott war, dann Mensch wurde, ungewöhnliche Wunder vollbrachte und sich als Gottessohn bezeichnete, ja sogar sagte: „Ich und der Vater sind eins“ (10,30).

Die große Frage, vor der die aus dem Judentum ausgeschlossene Gemeinschaft stand war, wie diese Christologie weitergeführt wird, nachdem die Auseinandersetzung mit dem Judentum als Motiv ausgefallen war. Man hatte im Gegenüber zum Judentum die irdische Bindung an das Gottesvolk Israel zugunsten der Bindung an den erhöhten Christus aufgegeben. Man musste die eigene Lehre nicht mehr mit Zitaten aus dem AT belegen. Man wollte das auch nicht mehr, nachdem man aus dem Verband der Israeliten ausgeschlossen worden war oder ihn verlassen hatte. In den Johannesbriefen gibt es keinen Hinweis auf ein alttestamentliches Zitat, ein einziges Mal wird auf eine Gestalt des AT hingewiesen (1Joh 3,12), wo Kain als Brudermörder, also als negatives Beispiel angeführt wird. Darüber hinaus ist jeder Bezug zum AT weggeblieben.

2.2 Bei der Herausgabe des heutigen Johannesevangeliums, die durch den Nachtrag in Kap 21 erkennbar wird, wurden einige Korrekturen angebracht, die anzeigen, dass einige zu sehr spiritualistisch klingende Aussagen ergänzt und damit

¹⁶ Vgl. dazu R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ¹⁸1964, 343. Bedacht werden muss allerdings über Bultmann hinaus, dass es nicht darum geht, dass der Glaubende sich selbst prüft, sondern, dass er in der Gemeinschaft der Brüder und damit „in ihm“ bleibt. Wer in der Gemeinde bleibt, bleibt in ihm, wie nach Joh 15,7 der in ihm bleibt, der in seinem Wort bleibt.

¹⁷ R. BULTMANN, *Evangelium* (s. Anm. 16), 414.

in ihrer Zielrichtung zurückgenommen wurden.¹⁸ Die Aussage in Joh 5,24: „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben und kommt nicht mehr ins Gericht, sondern ist vom Tod zum Leben hindurchgedrungen“ wird Joh 5,28 ergänzt: „Es kommt die Stunde in welcher diejenigen,... welche Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens kommen.“ Neben dem Glauben wird die gute Tat erwartet. Und auf das ewige Leben muss noch gewartet werden.

In dem Abschnitt Joh 6,51c-58 wird die Rede von Jesus als Brot des Lebens auf das Sakrament des Abendmahls bezogen. Es wird nicht mehr gesagt, dass in Jesus bleibt, wer in seiner Rede bleibt, sondern wer ihn im Sakrament aufnimmt: 6,56 hält fest: „Wer mein Fleisch zerbeißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ (ähnlich 6,54). Und in 19,34 wird festhalten, dass aus Jesu Wunde Wasser und Blut floss.

Diese Bearbeitungen¹⁹ zeigen, dass einem Spiritualismus gewehrt wurde. Eine solche Position wird verständlich, wenn man eine Zeitspanne voraussetzt, in der sich die Gemeinschaft um das Johannesevangelium in der neuen Situation zurechtfinden musste, in der ein Gespräch mit dem Judentum nicht mehr stattfand, sich aber gewisse Tendenzen innerhalb der Gemeinschaft abzeichneten, die das überirdische Wesen Christi in besonderer Weise hervorhoben. Dabei könnte auch der Tod des „Lieblingsjüngers“ (Joh 21,23) und damit ein Generationswechsel eine Rolle gespielt haben. Die eben besprochenen Bearbeitungen lassen auf unterschiedliche Verständnisse des Johannesevangeliums schließen, denen gewehrt wird. Zur Gruppe um die bearbeitete Fassung gehört auch der Autor des 1Joh. Er sieht einen Tag des Gerichtes kommen (1Joh 3,19-22), er bindet den Durchgang von Tod zum Leben an die Bruderliebe (1Joh 3,14), an eine gute Tat wie Joh 5,28, er steht in 1Joh 5,6-8 einer Bindung an die Sakramente nahe wie sie Joh 6,54.56 und Joh 19,34f vorausgesetzt sind. Er rechnet damit, dass Jesus zur Parusie (1Joh 2,28) wieder kommt, wie Joh 21,22 vorausgeschaut wird. Ob nun diese Bearbeitung dazu führte, dass sich in der ehemals geschlossenen Gemeinschaft eine Spaltung ergab, oder die Bearbeitung auf eine bereits vorhandene große Meinungsverschiedenheit reagierte, lässt sich nicht mehr feststellen. Da die Gemeinschaft aber vor nicht zu langer Zeit, angesichts der Bedrohung durch die Synagoge homogen gewesen dürfte, wurde die Spaltung als besonders schmerzlich empfunden.

¹⁸ J. ZUMSTEIN, *Das Johannesevangelium*, KEK 2, Göttingen 2016, 42 nennt die Endredaktion ein „Vorgehen der Relecture... mit dem Ziel die Position des Evangelisten zu vertiefen und zu aktualisieren.“

¹⁹ Vgl. dazu F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I. Die Vielfalt des Neuen Testaments*, UTB 3500, Tübingen ³2011, 714. Zur Diskussion dieser Bearbeitungen vgl. jüngst J.FREY/ C.R. KOESTER (eds.), *Signs and Discourses in John 5 and 6. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2019 in Eisenach*, WUNT 463, Tübingen 2021 die kontroversen Positionen von J. FREY, „Who Should ‘Not Wonder’? On the Audience and Logical Structure of the Discourse-Section John 5,19-30“ (S. 19-58) einerseits und M. THEOBALD, „Diese Rede ist hart“ (Joh 6,63). Wider die Versuchung, Joh 6,51-58 bildlich zu verstehen“ (S. 215-248) andererseits.

2.3 Die Mitglieder der Gruppe, die im Unterschied zu der Tendenz der Bearbeitung des Johannesevangeliums eine spiritualisierte, hohe Christologie vertraten, konnten offensichtlich eine Identität zwischen dem Christus des Glaubens und dem irdischen Jesus nicht mehr denken. Sie mögen gefragt haben: War der Christus des Glaubens, der Gottessohn, wirklich mit dem irdischen Jesus identisch? Oder war der Jesus bloß das irdische Kleid des himmlischen Christus, des Gottessohnes. Wir wissen viel zu wenig, über die Möglichkeiten des Verständnisses Jesu in dieser Zeit. Die aus der Geschichte der Kirche bekannten Gestalten, wie Kerinth können nur begrenzt weiterhelfen.²⁰ Man kann nur mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, dass die älteren Glaubenden, die lange Zeit im Verband der hellenistischen Judenchristen sich zu Israel gehörig erlebt haben, die Menschlichkeit Jesu, vielleicht auch seine Herkunft aus dem Judentum stärker verinnerlicht haben, wie die Jüngeren, die sich vom Geistgeschehen getragen wussten und die himmlische Beziehung zu Christus pflegten. Es ist interessant, dass an keiner Stelle der Johannesbriefe die Auferstehung thematisiert wird, an keiner Stelle das Kreuz. Beide Gruppen haben den Erhöhten Christus, den Gottessohn zum Inhalt des Glaubens gemacht, beide sind davon ausgegangen, dass der Sohn und der Vater eins sind. Der Unterschied bestand bloß in der Frage, welche Rolle dabei der irdische Jesus, spielte, der im Fleisch gekommen ist. Und damit war auch der Unterschied darin gegeben, ob die Bruderliebe zum Zentrum des Glaubens gehört und damit die Fürsorge füreinander, oder ob Christentum eine Frömmigkeit geisterfüllter Menschen bedeutet, die sich in ihrer Geistesbegabung untereinander verstehen, ohne jede Art der Bindung an eine Gemeinde. Diese Bindung war wahrscheinlich seit eh und je locker, denn es gab innerhalb der Gemeinschaft keine Organisationsstruktur. Die Glaubenden waren alle Brüder. Und da das Gebot zur gegenseitigen Liebe in Joh 14,34f das einzige Gebot im Johannesevangelium ist, das Jesus seinen Jüngern nahelegt, wurde das Weggehen der Abgespaltenen als eine Übertretung dieses Gebotes angesehen.

3. Die Aufarbeitung

Wie der Autor die Aufarbeitung der Krise²¹ vornimmt, soll an drei Problemkreisen gezeigt werden: Selbstbewusstsein, Bruderliebe und Christologie. Sie werden in beiden Teilen des Briefes gleicherweise behandelt, im ersten Teil (1.5-2,27)²² eher

²⁰ Vgl dazu H.-J. KLAUCK, *I. Johannesbrief* (s. Anm. 14), 37f.

²¹ Einen sehr ähnlichen Ansatzpunkt zum Verständnis des Briefes hat W. VOGLER, *Johannesbriefe* 24, wenn er das Schreiben als „Handreichung für die Angehörigen des johanneischen Gemeindeverbandes“ versteht, „geleitet vom Rückgriff auf die johanneische Tradition, die Glaubensposition des Autors als die rechtmäßige zu erweisen.“

²² R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen ⁷1967, 11 hatte vorgeschlagen, den ursprünglichen Brief, „einen Entwurf“, in 2,27 als beendet zu betrachten. Richtig gesehen ist

kürzer und von der Betroffenheit her, im zweiten (2,28-5,13) eher ausführlicher und eher sachbezogen.

3.1. Selbstbewusstsein und Sündenerkenntnis

Im Abschnitt 1,5-10 wird in drei Antithesen bestritten, dass jemand sagen kann, er habe nicht gesündigt. Die Gegner und vermutlich ein Teil der Anhänger des Autors gehen davon aus, dass sie nicht gesündigt haben. Diese Einstellung wird als falsch abgewiesen. Die eigene Sicht hat zur Grundlage das Wissen darum, dass Gott Licht ist und alles sieht (1,5). Daraus ergibt sich, dass für Glaubende ein Wandeln in der Finsternis nicht angeht. Dies ist aber der Fall, wenn gesagt wird, man habe keine Sünde. Gemeinschaft mit Gott schließt eine solche Aussage aus. Aber das Bekenntnis der Sünde, das einem Wandel im Licht entspricht, wie er Licht ist, eröffnet die Möglichkeit der Vergebung aufgrund des Sühnetodes Jesu (1,7). Das ist offensichtlich ein neuer aufgrund der Situation entstandener Gedanke, der mit Sünde der ernsthaft Glaubenden nach der Taufe rechnet. Der Apostel Paulus hatte für sich selbst in Bezug auf seine Tätigkeit als Missionar kein Schuldbewusstsein. Im Gemeindeleben hat er Verfehlungen für möglich gehalten (Gal 6 1). Im Matthäusevangelium wird mit „Sünde“ nach der Taufe gerechnet und eine Regelung aufgezeigt, wie ein solcher Fall in Ordnung gebracht werden kann (Mt 18,15-17). In 1Joh 1,8 wird ausgesprochen: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, täuschen wir uns“ und in 1,10: „Wenn wir sagen, wir haben nicht gesündigt, machen wir ihn zum Lügner“. Diese Einsicht ist dem Autor spätestens beim Nachdenken über die Ereignisse im Zusammenhang der Spaltung gekommen. Sie gehört jetzt zu deren Aufarbeitung. Der Autor will dem Kontext der Spaltung entsprechend sagen: Im Lichte Gottes betrachtet ist Spaltung Sünde, denn die Bruderliebe ist höchstes Gebot. Dagegen wurde verstoßen. Vor Gott sind beide Teile schuldig geworden. Vergebung ist möglich, wenn Einsicht und rechter Glaube vorhanden ist.

Diese Aussage dürfte freilich eher die Verbliebenen als die umherziehenden Prediger innerlich erreicht haben. Denn wandernde Propheten haben, was ihre Tätigkeit angeht, kein Sündenbewusstsein, weil sie Gottes Wort verkündigen und das Zusammenleben im Alltag nur begrenzt wahrnehmen. Dafür ist Paulus ein klares Beispiel. Im Umgang miteinander am selben Ort merkt der Mensch, dass er Fehler macht. Und je mehr Mitglieder in einer Gemeinschaft zusammenleben, desto sicherer zeigen sich Schwierigkeiten durch Nichtachtsamkeit, Ungeduld, Missgeschick usw. Ein in der Gemeinschaft mit anderen zusammen lebender Mensch kann nicht sagen, er habe keine Sünde. Wenn er es sagt, ist es, so der Autor, ein Beweis seiner Täuschung. Vor Gott, der Licht ist, ist es sogar Lüge und

dabei, dass im ersten Teil alle Sachfragen angeschnitten sind und im zweiten Teil dieselben Probleme behandelt werden. Nicht genügend bedacht ist, dass im zweiten Teil die im ersten angezeigten Probleme ausführlich im Hinblick auf die Lehre und das Verhalten dargelegt werden.

damit wird Gott zum Lügner, wenn er im Wort Vergebung der Sünde aufgrund des Todes Jesu, seines Blutes anbietet.

Wer sich aber schuldig weiß, darf davon ausgehen, dass er einen Fürsprecher (*paraklet*) beim Vater hat, „Jesus Christus, den Gerechten“ (2,1), der Sühne bewirkt hat „für unsere Sünden und für die der ganzen Welt“ (2,2). Damit nimmt der Autor Aussagen urchristlicher Verkündigung auf, die den Adressaten durchaus bekannt waren. Der Zuspruch der Sündenvergebung kommt etwas später in 2,12. Dieser ist möglich aufgrund der den Jesusjüngern in Joh 20,23 erteilten Vollmacht.

Dass solche Gedanken den Adressaten nicht ganz fremd waren, zeigt die Anweisung in 3,3, sich auf „seine Erscheinung“ hin (3,2) zu heiligen. Die Möglichkeit eines falschen Verhaltens ist vorausgesetzt. Gemeint ist, dass eine eventuelle „Sünde“ durch Bekenntnis und zugesprochene Vergebung in Ordnung gebracht werden soll und gleichzeitig ein Gott gemäßes Leben zu führen ist. Der aus dem Opferkultus stammende Begriff „heiligen“ wird auf das Ethische ausgedehnt.²³ Was das heißt, zeigt die Fortsetzung, die festhält: „wie er heilig ist“. Damit wird sein liebevolles Verhalten angezeigt, das in dem Sühnetod Jesu kulminiert.

Im Abschnitt 3,4-10 wird das Problem der „Sünde“ diskutiert. Das Thema von 1,5-10 wird aufgenommen und ausführlich entfaltet. Betont wird, dass „jener“ gekommen ist, die Sünde wegzunehmen und in ihm keine Sünde ist (3,5) und dass jeder, der in ihm bleibt, nicht sündigt (3,6). Damit wird das für die Ausleger und vielleicht auch für die Adressaten wahrscheinlich schwierigste Thema angegangen.²⁴ Es ist ein Kernstück der Aufarbeitung der Spaltung der Gemeinschaft.

Die Schwierigkeit besteht in folgender Sachlage: In 1,8-10 hatte der Autor jene, die sagen, sie haben keine Sünde als solche bezeichnet, die sich selbst verführen (V.8) und jene, die meinen nicht gesündigt zu haben, Gott zum Lügner machen (V.10). In diese Gruppe hatte er die Leser und sich selbst mit dem „wir“ eingeschlossen. Hingegen sagt er in 3,6, dass derjenige, der „in ihm bleibt“, nicht sündigt und in 3,9, dass jeder aus Gott Geborene keine Sünde tut, ja nicht sündigen kann.²⁵ Die beiden Aussagen von 1,8-10 werden leicht variiert und neu akzentuiert aufgenommen. Wir vergleichen 1,8: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde“...mit 3,6: „Wer in ihm bleibt, sündigt nicht“ und 1,10: „Wir haben nicht gesündigt“ mit 3,9: „Jeder,

²³ H.-J. KLAUCK, *1. Johannesbrief* (s. Anm.14), 183: „Das kultische ‚Reinigen‘ hat einen Zug ins Ethische hinzugewonnen.“

²⁴ H.-J. KLAUCK, *1. Johannesbrief* (s. Anm. 14), 195 spricht von einer „Fülle von widersprüchlichen Lösungsvorschlägen“, die er (S. 195-197) in 6 verschiedene Typen einordnet, um am Ende nach der Diskussion die Wahrscheinlichkeit derselben (S. 198) festzustellen: „Wenn alle Lösungsversuche nicht befriedigen, muss man den Widerspruch in seiner Widersprüchlichkeit stehen lassen und ihn so deuten: Auch christliches Leben ist nicht widerspruchsfrei und spannungsfrei.“ Das gilt auch für die vorgeschlagene Lösung.

²⁵ Beide Gruppen dürften darin übereingestimmt haben, vgl. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen 1999, 273.

der aus Gott geboten wurde, tut keine Sünde... kann nicht sündigen.“ So ähnlich diese beiden Aussagen aussehen, dahinter stehen unterschiedliche Welten. Ein erster Unterschied besteht darin, dass sich in 3,6 und 3,9 ein jeweiliger Zusatz gegenüber 1,8.10 findet, der eine Voraussetzung angibt. In 3,6 ist es: „wer in ihm bleibt“..., in 3,9: „wer aus Gott geboren wurde“. Die Relativaussagen: „wer in ihm bleibt“ und: „wer aus Gott geboren wurde“ geben die Voraussetzung an, unter denen die Aussage „sündigt nicht“ stimmt. Das kann nicht objektiviert werden. Wer sagt: „Ich habe nicht gesündigt“ oder: „Ich habe keine Sünde“, hat die in 3,6-9 gebotene Voraussetzung ausgelassen, oder als selbstverständlich vorausgesetzt. Aber sie ist nicht selbstverständlich. Wer sagt: „Wir haben nicht gesündigt“, hat eine Aussage über seine Vergangenheit gemacht, das Wort steht in 1,10 im Perfekt, und eine der Voraussetzungen: „in ihm bleiben“ ausgeklammert, weil „in ihm bleiben“ nur als Erwartung für die Gegenwart und die Zukunft ausgesprochen werden kann. Niemand kann sagen: „Ich war ihn ihm“ und darum auch nicht „ich habe nicht gesündigt“. Wer so redet, täuscht sich selbst. Wahrscheinlich haben auf diese Weise nicht nur die Gegner, sondern auch Glaubenden der eigenen Gruppe gedacht und vielleicht sogar ausgesprochen: „Wir, die wir aus Gott geboren sind, sündigen nicht, haben nicht gesündigt und haben keine Sünde“. Aber sind sie auch „in ihm“ geblieben? In 3,2a wird zwar aus der Botschaft von 3,1: „Wir werden Gottes Kinder genannt und sind es“ abgeleitet²⁶: „Wir sind nun Gottes Kinder“, aber es wird sofort hinzugefügt: „Es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden“ (3,2b) und in 3,3 wird aufgefordert sich zu reinigen. Daraus ergibt sich: Gotteskindschaft ist verheißen worden und ist als Verheißung Gegenwart. Aber auf die Zukunft hin. So gilt auch: „Wer von Gott geboren wurde, kann nicht sündigen“ (V.9) aber das lässt sich nicht auf die Vergangenheit übertragen. Es ist Lehraussage²⁷, die in paränetischem Zusammenhang steht,²⁸ also ins alltägliche Leben umgesetzt werden will.²⁹ Im Rückblick kann diese Praxis dann anders aussehen. Darum gilt es, sich auf seine Erscheinung hin zu reinigen (3,3). Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt, wenn bedacht wird, dass in 3,20f der Fall angezeigt wird, dass „uns unser Herz verklagt.“ Vorausgesetzt ist die Situation des Gerichtes bei „seinem Erscheinen“ (3,3). Ein wahrhaft Glaubender kann darum niemals sagen, dass er ohne Sünde ist, weil er das nicht wissen kann. Das kann ihm allenfalls die Gemeinde bescheinigen oder zusprechen. Es wird letztlich beim Endgericht entschieden. Und bis dahin kann ihn sein Herz anklagen. Gesagt werden kann nur, dass ein Glaubender „in ihm“, als aus

²⁶ R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe* (s. Anm. 6), 82 nennt es „praktische Anwendung“.

²⁷ R. BULTMANN, *Johannesbriefe* (s. Anm. 22), 58 spricht von einer Möglichkeit.

²⁸ G. STRECKER, *Johannesbriefe* (s. Anm. 13), 161 spricht von „paränetischer Zuspitzung“.

²⁹ H. PREISKER, in: H. WINDISCH/ H. PREISKER, *Die Katholischen Briefe*, HNT 15, Tübingen ³1951. 166 weist auf den „Unterschied zwischen Heilsfaktum und Vollendung“ hin.

Gott Geborener, nicht sündigen kann. Dies wird damit begründet, dass „sein Same“³⁰ im Glaubenden bleibt (3,9a). Dann geschehen Werke der Gerechtigkeit (3,10).

Ist die Erklärung der eigenen Sündlosigkeit Anmaßung³¹, so lassen sich andererseits Werke der Sünde und der Gesetzlosigkeit (3,4) feststellen. Sie werden in 3,4 dem Teufel zugeschrieben, der von Anbeginn sündigt (3,8). Dazu gehört auch, dass man „seinen Bruder nicht liebt“ (V.10). Die Bruderliebe wird in Hass umgewandelt und das ist letztlich ein Werk des Teufels, der seinem Wesen nach, von Anfang an sündigt. Hier kommt ein praktischer Gesichtspunkt in die theoretische Diskussion: Gerechtigkeit geschieht in der Bruderliebe. Das bedeutet im Rückblick zumindest auch: Wer aus Gott geboren ist und in ihm bleibt, kann nicht sündigen, weil er im Bruderkreis bleibt und dort Bruderliebe geübt wird. Die greifbare Sünde ist das Verlassen des Bruderkreises (2,19), denn Weggehen macht das „Bleiben in ihm“ unmöglich.³²

Da ein Glaubender aber hinter diesem hohen Anspruch immer wieder zurückbleibt und „unser Herz uns verklagt“ (3,20) versichert der Autor: „Gott ist größer als unser Herz und kennt alles“, man möchte ergänzen: auch den guten Willen, die Absicht. Darum kann zu Gott um „Reinigung“ gebetet werden, denn es gilt: „Was wir bitten, werden wir von ihm empfangen“ (3,22a). Das wird in Anlehnung an Joh 14,13 formuliert, wo Jesus die Zusage ausspricht: „Was ihr bitten werdet in meinem Namen, werde ich tun.“ Und der Autor begründet seine Formulierung mit: „Wir halten seine Gebote und tun, was ihm gefüllt“ (3,22b). Das gilt für die Absicht und für die Tat gleicherweise. Das Defizit, das in der Praxis erfolgt, klagt das Herz an. Im Sinne des Autors lässt sich schließen: Das gehört zu einem geistlichen Leben des Glaubenden hinzu.³³

3.2 Bruderliebe

Das Thema der Bruderliebe wird ebenso zunächst in drei Antithesen, in 2,4-6.9-11 behandelt Angesichts der Spaltung der Gemeinschaft, ist es von zentraler Bedeutung. Denn Bruderliebe setzt das Zusammen-Bleiben voraus. Aufgegriffen

³⁰ Damit kann das Wort, vgl. 1,10 oder der Geist, vgl. 2,14 gemeint sein. J. BEUTLER, *Johannesbriefe* (s. Anm. 9), 88 sieht darin „die Kraft des neuen Lebensprinzips“.

³¹ H. BALZ, „Die Johannesbriefe,“ in: W. SCHRAGE/H. BALZ, *Die katholischen Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, NTD 10, Göttingen ²1980, 156-222, 168 spricht von einem „eingebildeten Perfektionismus“.

³² Vgl. F. VOUGA, *Die Johannesbriefe*, HNT 15/III, Tübingen 1990, 30: „Sündigen bedeutet Gesetzlosigkeit tun, bzw. Gerechtigkeit und Bruderliebe nicht üben, aus der eschatologischen Gemeinschaft herauszutreten.“

³³ E. KÄSEMANN, „Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem,“ in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen ²1964, 167-187, 182 spricht den Sachverhalt mit anderen Worten aus: „Der 1. Johannesbrief, entfaltet zum ersten Mal in der Kirchengeschichte thematisch das Motiv des *simul iustus, simul peccator* oder anders gesagt, die Notwendigkeit täglicher Vergebung im Leben des Christen.“

wird wahrscheinlich eine Aussage der Gegner, die behaupten: „Ich habe ihn (Gott) erkannt“. Dieser These wird der Vermerk vorangestellt, der anzeigt, wie Gotteserkenntnis erkannt werden kann (2,3), nämlich an der Einhaltung der Gebote. Damit wird, gut alttestamentlich, Gotteserkenntnis und Lebenspraxis zusammengesehen (vgl. Hos 4,1f.6). Daraus ergibt sich, dass ein Lügner ist, wer behauptet, Gott erkannt zu haben und die Gebote nicht hält (2,4). Nach 3,23 geht es um zwei Gebote, um den Glauben „an den Namen des Gottessohnes Jesus Christus“ und um die gegenseitige Liebe. Dass „Glaube“ als ein Gebot erscheint, verdankt sich der Tatsache, dass Glaube ein festgelegtes Wissen enthält, als *fides quae creditur*, als *Credo* verstanden wird, das den Glauben inhaltlich beschreibt und als Lehre eingehalten werden kann. Konkret ist damit der Glaube gemeint, dass Jesus im Fleisch gekommen ist, wie in 4,2 formuliert ist. Das Einhalten „seines Wortes“, des Gebotes der Bruderliebe, in dem Gottes Liebe ihr Ziel erreicht, lässt erkennen, „dass wir in ihm sind“ (2,5). Denn beides hängt zusammen: der Glaube an den irdischen Jesus einerseits und die Bruderliebe andererseits. Darum kann nur der in ihm bleiben, der wandelt, wie „jener“ gewandelt ist“ (2,6). Damit ist die Erfüllung des Liebesgebotes gemeint, das Jesus vorbildlich vorgelebt hat (3,15). Es wird als „altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet“ angeführt (2,7), das gleichzeitig „in ihm ein neues Gebot ist“. Gemeint ist das in Joh 13,34f angeführte „neue Gebot“ Jesu zur Liebe untereinander, ein Gebot, das als neues bezeichnet werden kann, weil „die Finsternis vergeht und das wahre Licht schon scheint“ (2,8).³⁴ Das wird von der negativen Seite her konkretisiert: „Wer seinen Bruder hasst, lebt in der Finsternis“ (2,9.11); hingegen: „Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht“ (2,10).

Im Abschnitt 3,11-24 wird die Problematik der Bruderliebe weitergeführt. Gleich zu Beginn macht der Autor darauf aufmerksam, dass die vernommene Botschaft von der gegenseitigen Bruderliebe von Anfang gehört wurde (3,11). Das entsprechende Gebot gehört zum Urgrund des Glaubenslebens. Darum wird dies Thema ausführlich durchgesprochen. Begonnen wird mit dem Hinweis auf das negative Beispiel, Kain, der seinen Bruder mordete, weil er gerecht war (3,12). Der Autor sieht Kain als Instrument des Teufels, der von Anfang an gesündigt hat (3,8). In seiner Sicht ist nicht die Sünde Adams und Evas die schreckliche Tat, sondern jene des Kain, die verheerende „Sünde“ ist nicht die Begierde, wie man aus der Urgeschichte ableiten könnte, sondern der Brudermord. Daraus ergibt sich für den Autor die Aufforderung, sich nicht zu wundern, wenn die Adressaten von der Welt gehasst werden. Die Welt wird als böse angesehen, als Welt nach der Art des Kain. Sie ist auf den Tod aus. Im Blick sind die Gegner. Die Adressaten aber, so fährt der Autor fort, haben den Tod überwunden: „Wir sind vom Tod zum Leben hindurchgegangen, denn wir lieben die Brüder“ (3,14). Damit wird Joh 5,24

³⁴ Nach H. CONZELMANN, „Was von Anfang war“, in: DERS., *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1974, 207-214. 211 ist in Joh 13,34f eine eschatologische Neuheit ausgesprochen, die „jetzt auf die Richtigkeit des eigenen Glaubens zielt.“

aufgenommen und variiert. Dort war ausgesprochen worden: „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat... ist aus dem Tod zum Leben hindurchgegangen“. Das wird nun aktualisiert: „Wer nicht liebt, bleibt im Tod.“. Das bedeutet. Wer nicht gegenseitige Liebe übt, bleibt im Tod. Im Blick auf die Gegner kann das bedeuten: auch wenn sie Jesu Wort gehört haben und glauben an den der ihn gesandt hat. Denn so wird ergänzt: „Jeder, der seinen Bruder hasst, ist ein Mörder, und ihr wisst, dass ein Mörder das ewige Leben nicht bleibend in sich hat“ (3,15). Das Leben war nach Joh 5,24 dem Hören und Glauben zugesprochen worden. Jetzt wird es an die Bruderliebe gebunden. Die Distanzierung vom Bruderkreis bringt nach 3,15 den Verlust des Lebens.

Als Vorbild der wahren Liebe wird die Dahingabe des Lebens von „Jenem“ (Jesus) angeführt. (V.16a), das (im Extremfall) nachgeahmt werden soll (3,16b). Denn das folgende Beispiel erwartet nur materielle Hilfe für bedürftige Brüder. Das Beispiel ist wahrscheinlich aus der Erfahrung gegeben, dass die Gegner nur geistliche Probleme besprechen und auf die Not der Brüder nicht eingehen. Ihnen wird mangelnde Liebe vorgeworfen (V.17). Die Schlussfolgerung ist: Geliebt werden soll „nicht nur mit Worten, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit“. Der Hass hingegen zeigt sich in Wortgefechten und in dem Verlassen der Gemeinschaft.

Der nächste Abschnitt, der von der Bruderliebe handelt (4,7-21), beginnt mit dem Hinweis darauf, dass die gegenseitige Liebe in der Liebe Gottes gründet (4,7f). Diese wird daran erkennbar, dass er seinen Sohn gesandt hat, „damit wir durch ihn leben“, wie aufgrund von Joh 3,16 gesagt wird (V.9) und dass es zur Sühne für unsere Sünden auf Initiative Gottes hin geschah, nicht als Gegenleistung von menschlicher Liebe (V.10).

Durch den Zutritt zur Gemeinde kam es zur Gemeinschaft mit Gott, „dass wir in ihm bleiben“ und der Beweis dazu ist die Gabe von seinem Geist (V.13). Die Aussage tendiert zur Präzisierung: Die Glaubenden erhalten nicht den Geist, sondern „von seinem Geist“. Das war schon 3,24 gesagt worden. Gemeint ist die Geistesgabe bei der Taufe. Bei diesem Anlass wurde das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes ausgesprochen (4,15a), und dies Bekenntnis führte zur gegenseitigen Durchdringung von Gott und Glaubendem (4,15b), zur Erkenntnis und Annahme der Liebe im Glauben (4,16a). Nicht begründend, sondern thetisch wird ausgesprochen, dass Gott Liebe ist (4,16, vgl. 4,8), gemeint ist, dass er als Liebender wirkt,³⁵ und dass darum der Glaubende in Gott und Gott in ihm sein kann, wenn er in der Liebe, konkret der Bruderliebe, bleibt. Dies gibt Zuversicht für den Tag des Gerichtes (4,17), weil der irdische Jesus und sein Heilswerk in der Welt ist und darum Furcht vor dem Gerichtstag und eventueller Strafe nicht möglich ist. Wahre Liebe vertreibt die Furcht (4,18). Aus dieser Liebe fließt die Liebe des Glaubenden (4,19). Gottesliebe

³⁵ R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe* (s. Anm. 6), 322 spricht davon, dass Gott seinem „tiefsten Wesen nach Liebe ist“, die der Verf. „durch Gottes Handeln“ erkennt.

und Bruderhass, in diesem Fall das Verlassen der Gemeinschaft, schließen sich einander aus.(4,20). Zusammenfassend kann als Gebot erklärt werden: „Wer Gott liebt, muss auch den Bruder lieben“ (4,21).

Wie sehr die Bruderliebe und damit der innere Zusammenhalt der Gemeinschaft dem Autor wichtig ist, zeigt sich daran, dass er dieses Thema noch einmal, nun im Zusammenhang mit dem Inhalt des Glaubens in 5,1-4 anspricht, die beiden, ihm wichtigen Thema miteinander verknüpfend.³⁶ Er wiederholt: Liebe zu Gott schließt die Bruderliebe ein (5,1). Das bedeutet, dass Liebe zu den Gotteskindern also zur Gemeinschaft insgesamt an der Gottesliebe und dem Einhalten der Gebote erkannt wird (5,2f). Es ist Zeichen der Geburt aus Gott und des Glaubens, der die Welt besiegt (5,4). Die mehrfachen Aussagen darüber, dass Gottesliebe und Bruderliebe zusammengehören und an der Bruderliebe die Geburt aus Gott erkannt werden kann, zeigen, wie wichtig dem Autor das Gebot der Bruderliebe ist. Sie kehrt sogar in V.2 doppelt wieder, einmal, wenn von der Liebe zu den aus Gott Geborenen gesprochen wird und im Anschluss daran, von der Liebe zu Gott, die darin besteht, dass seine Gebote gehalten werden, von denen eines das der Bruderliebe ist. Sie ist durch das Weggehen der gewesenen Brüder ein zentrales Thema seines Nachdenkens geworden.

3.3 Das Bekenntnis zur Menschwerdung Jesu

Die in 2,22 gemachte Aussage, wonach die als Antichristen bezeichneten Gegner leugnen, dass Jesus der Christus ist, wird in 4,1-6 aufgenommen. Wie dort ist auch vom Antichrist die Rede. Es wird in 4,1 vor Propheten gewarnt, die sogar mit ihrer Predigt identifiziert und mit „Geist“ bezeichnet werden. Wie in 2,18 ist von „vielen“ die Rede. Sie sind nicht in der Gemeinde anwesend, sondern wandern. Die falschen Propheten werden, wie es in 1Kor 12,3 geschieht, am richtigen Bekenntnis erkannt. Und dieses lautet: „Jesus Christus ist im Fleisch gekommen.“ Mit einer ähnlichen Formulierung wird auch in 2Joh 7 vor falschen Propheten gewarnt. In 4,15 wird ein anderer Teil des Bekenntnisses ausgesprochen: „Jesus ist der Sohn Gottes“. Die Grundlage dieses Bekenntnisses ist Joh 20,31: „Dies wurde geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus, der Gottessohn ist.“ Es geht um die Identifizierung des Irdischen Jesus mit dem Christus, dem Gottessohn.³⁷ An diesem Bekenntnis sind fremde, unbekannte Propheten zu messen, wobei „im Fleisch gekommen“ das entscheidende Kriterium ist. Es geht also inhaltlich um das Verständnis des „das Wort wurde Fleisch“ in Joh 1,14. „Im Fleisch gekommen“ spricht aus, dass Jesus ein wirklicher, sterblicher Mensch war. Dies Bekenntnis ist insofern wichtig, als mit der Aussage der Menschlichkeit Jesu auch die Fürsorge

³⁶ J. BEUTLER, *Johannesbriefe* (s. Anm. 9), 117.

³⁷ J. BEUTLER, *Johannesbriefe* (s. Anm. 9), 103f sieht dahinter falsche Propheten, die sich selbst als Messiasse anpreisen. Kaum wahrscheinlich zu machen.

für den notleidenden Brüder und der Zusammenhalt in einer irdischen Gemeinschaft in Bruderliebe begründet werden kann. Die Gegner verkünden offensichtlich eine geistliche Bindung an Christus, den Gottessohn. Ihre Botschaft wird als die des Antichristen bezeichnet (4,3). Sie betreiben mit ihrem Wirken die Spaltung der Brüder. Für den die Krise aufarbeitenden Autor ist darum die Zusage wichtig, die schon in 2,13f erklang: „Ihr seid aus Gott, und habt die Welt besiegt“, während von den Gegnern gesagt wird, dass sie aus der Welt sind (4.5).

In 5,1 wird nochmals betont: „Jeder, der glaubt, dass Jesus der Christus ist, ist aus Gott geboren“. Die Betonung liegt auf „Jesus“, dem Sinn nach geht es um den „im Fleisch Gekommenen“. Solchem Glauben wird nochmals zugesprochen, dass er die Welt besiegt hat (5,5): Daran wird eine Erklärung zu „im Fleisch gekommen“ angeschlossen, wenn gesagt wird, dass er „durch Wasser und Blut gekommen ist“ (5,6a). Damit ist das Heilswerk angesprochen, das mit seiner Taufe begann und mit seinem Tod beendet wurde. Betont wird, dass „er nicht nur im Wasser, sondern auch im Blut kam“ (5,6b). Diese Aussage will wohl die Ansicht korrigieren, wonach Jesus erst bei seiner Taufe menschliche Gestalt annahm, die er aber vor seinem Sterben wieder abgelegt habe.³⁸ Die Betonung des Blutes ist wichtig, weil damit das Verständnis des Todes Jesu als Sühne für die Sünden verbunden ist. Seine These begründet der Autor mit dem Hinweis auf den Geist als Zeuge. Dass der Geist Zeugnis ablegt, hatte bereits Paulus gesagt (Röm 8,16). Das tut auch der Paraklet nach Joh 15,26. Nach Joh 5,36 legen die Werke Zeugnis für Jesus ab. Die johanneische Tradition kennt also Zeugnisse, die nicht von Menschen kommen. Vor Gericht können Ereignisse bei der Feststellung der Fakten und damit der Wahrheit dienen. Ähnlich ist es hier gemeint. Geist und Wasser bezeichnen die Faktizität der Taufe Jesu, das Blut die seines Todes. Diese drei: der Geist, das Wasser und das Blut sind Zeugen, eigentlich Beweismittel (5,7) für die Wahrheit der Botschaft.³⁹ Sie gehören zusammen, sind eins (5,8) und bezeugen die Gottessohnschaft Jesu. Sie geben das Zeugnis Gottes für seinen Sohn ab (5,9). Das gilt für jene, die im Glauben das Zeugnis annehmen. Dann hat der Glaubende das Zeugnis auch in sich.⁴⁰ Wer es nicht annimmt, hat Gott zum Lügner gemacht.

³⁸ Es mag sein, dass sie von der griechischen Philosophie beeinflusst waren, die eine Lehre von der Unveränderbarkeit und Leidensunfähigkeit Gottes vertrat. So M. HENGEL, *Die johanneische Frage* (s. Anm. 3), 201: „Die wenigen Angaben lassen die Sicht der Gegner nicht genauer bestimmen und unsere Kenntnisse über die Lehrentwicklung in der christlichen Kirche um 100 n. Chr. sind zu dürftig.“

³⁹ Auf die späte Veränderung des Textes von 5,6, das so genannte „*Comma Iohanneum*“ ist hier nicht einzugehen. Ausführlich dazu G. STRECKER, *Johannesbriefe* (s. Anm.13), 270-283.

⁴⁰ Damit ist auch die Teilnahme an der Eucharistie gemeint. Nach Joh 6,54 hat ewiges Leben nur wer das Fleisch Jesu „zerbeißt und sein Blut trinkt“. Ignatius von Antiochien berichtet in seinem Brief an die Smyrner 7,1, dass sich die Gegner von der Eucharistie fernhalten. Das ist zwar ein

Diese bereits in 1,10 gemachte Aussage, dass Gott zum Lügner gemacht wird, ist erneut ausgesprochen und wird nun klar. Wer das wahre Zeugnis nicht annimmt, der macht den Zeugen, Gott, zum Lügner, weil die Ablehnung des Zeugnisses, dieses als falsch und damit als lügenhaft hinstellt. Und das bedeutet für den gesamten Brief: Dass Jesus der Christus, der Gottessohn ist, ist eine Glaubensaussage, an der sich Wahrheit und Lüge scheiden.

Damit kann der Autor seine Aufarbeitung der Spaltung mit der Aussage schließen; „Wer den Sohn hat, hat das Leben, wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht“ (5,13). Das „Haben“ einer Person schließt die Gewissheit ein, dass ein Helfer und ein Retter auf Bitte oder Anruf bereit steht. In diesem Fall heißt „den Sohn haben“ an den Sohn glauben und in der Gemeinschaft, im Bruderkreis bleiben, in dem Christus in jedem Glaubenden ist und der Glaubende in ihm.⁴¹

Im Anhang 5,14-20 wird zunächst die Aussage von 3,21 wiederholt (5,14f), dass für die Vergebung der Sünden gebetet werden kann. Daraufhin wird angewiesen, dass für Sünden, die nicht zum Tod führen, gebetet werden soll, nicht aber für Todsünden (5,16). Unter Todsünde wird in V.17 die Ungesetzlichkeit, d.h. eindeutiges Vergehen gegen die Sittlichkeit verstanden. Hier wird nachträglich klargestellt, für welche Sünden die christliche Gemeinde um Vergebung bitten und diese aussprechen darf, und um welche nicht.⁴²

4. Ergebnis

Die Aufgabe, vor der der Autor stand war, ein Wort an die verbliebenen Gläubigen angesichts der durch den „Weggang“ der Abtrünnigen entstandenen Krise abzufassen, das die Situation deutet und ermutigend vor allem aber den Kreis stärkend und die Gemeinschaft untereinander fördernd wirkt. Eine geistliche Aufarbeitung der Spaltung der Gemeinschaft war geboten. Drei größere Problemkreise waren zu bedenken: a. die Ursache des Streites, der christologisch orientiert ist, b. die Auswirkung des Streites, die in der Spaltung der Gemeinschaft besteht und c. das Selbstverständnis des Glaubenden mit Bezug auf die Sünde. Bemerkenswert ist, dass der Autor in beiden Teilen seines Schreibens mit dem Problem des Selbstbewusstseins und dem damit verbundenen Sündenbewusstsein beginnt, dann

jüngerer Bericht, kann aber die Tendenz der Gegner von 1Joh anzeigen. Vgl. dazu U. SCHNELLE, *Die Johannesbriefe* (s. Anm. 13), 170f.

⁴¹ Zu dieser Form der Rede vom gegenseitigen Durchdringen (Immanenz), vgl. den Exkurs von R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 105-110.

⁴² Ich sehe in diesem Nachtrag die Handschrift eines späteren Schreibers, da die Unterscheidung zwischen Todsünde und Sünde nicht zum Tod im Brief nicht vorbereitet ist. R. BULTMANN, „Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes,“ in: DERS., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (hg. E. DINKLER), Tübingen 1967, 382-393. 386 betont, dass diese Unterscheidung der Aussage in 3,4 widerspricht. Vgl. auch W. VOGLER, *Johannesbriefe*, 171f. Dieser Nachtrag gehört nicht mehr zur Aufarbeitung der Gemeindepaltung.

das Gebot der Bruderliebe in den Mittelpunkt stellt und erst danach die Lehrfrage bespricht, das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus. Gegen Ende verbindet er Glauben und Liebe. Im ganzen Schreiben nimmt der Zuspruch an die Adressaten einen wichtigen Platz ein. Es geht dem Autor zentral darum, was er in 1,3 betont: Gemeinschaft mit dem Vater, dem Sohn und „mit uns“ untereinander. Dies herauszustellen war ihm wichtig. Dass er sich damit durchgesetzt hat, zeigt die Tatsache, dass der Brief für die nachfolgenden Generationen aufbewahrt und zur geistlichen Erbauung und Ausrichtung empfohlen wurde. Er sollte eine Ergänzung zum Johannesevangelium sein.⁴³ Die Tatsache, dass das Sündenbekenntnis mit folgendem Zuspruch der Sündenvergebung bei Glaubenden im Neuen Testament sonst nicht thematisiert sind, hat wahrscheinlich dazu beigetragen, dass der 1. Johannesbrief in den Kanon aufgenommen wurde. Er bot die biblische Grundlage für Beichte und Absolution.

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

⁴³ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* (s. Anm. 14), 31 sieht den Brief als Lesehilfe zum Verständnis des Johannesevangeliums an. Für dies Verständnis spricht die Hervorhebung, der Aussage „das Wort wurde Fleisch!“ aus Joh 1,14 durch 1Joh 4,2f und die mehrfach betonte Forderung nach Bruderliebe im Anschluss an Joh 13,34f. Neu ist aber die Forderung nach Sündenbekenntnis und die Zusage der Sündenvergebung in 1Joh 1,8f, die über das Johannesevangelium hinausgeht und dessen Botschaft ergänzt.

Bibliographie

- BLASS, Friedrich/ DEBRUNNER, Albert/ REHKOPF, Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁵1979.
- BALZ, Horst, „Die Johannesbriefe,“ in: W. SCHRAGE/H. BALZ, *Die katholischen Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, NTD 10, Göttingen ²1980, 156-222.
- BEUTLER, Johannes, *Die Johannesbriefe*, RNT, Regensburg 2000.
- BULTMANN, Rudolf, „Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes,“ in: DERS., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (Hg. E. DINKLER), Tübingen 1967, 382-393.
- BULTMANN, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ¹⁸1964.
- BULTMANN, Rudolf, *Die drei Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen ⁷1967.
- CONZELMANN, Hans, „Was von Anfang war,“ in: DERS., *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1974, 207-214.
- HAENCHEN, Ernst, „Neuere Literatur zu den Johannesbriefen,“ in: DERS. *Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1968, 235-311.
- HAHN, Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments I. Die Vielfalt des Neuen Testaments und II. Die Einheit des Neuen Testaments*, UTB 3500, Tübingen ³2011.
- FREY, Jörg, *Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen 2000.
- FREY, Jörg/ KOESTER, Craig R. (eds.), *Signs and Discourses in John 5 and 6. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2019 in Eisenach*, WUNT 463, Tübingen 2021.
- HECKEL, Theo K., *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, NTD 10, Göttingen 2019.
- HENGEL, Martin, *Die johanneische Frage*, WUNT 67, Tübingen, 1993.
- KÄSEMANN, Ernst, „Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem,“ in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen ²1964, 167-187.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Der erste Johannesbrief*, EKK XXIII/1, Zürich und Braunschweig und Neukirchen-Vluyn 1991.
- KLAUCK, Hans-Josef, „Gespaltene Gemeinde. Der Umgang mit den Sezessionisten im 1. Johannesbrief,“ in: DERS., *Gemeinde Amt Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 59-68.
- KLAUCK, Hans-Josef, „Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften,“ in: DERS., *Gemeinde Amt Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 195-222.
- LÖHR, Hermut, „Die Johannesbriefe,“ in: E.-M. BECKER/F.W. HORN/D.-A. KOCH (Hg.), *Der Kritisch-exegetische Kommentar in seiner Geschichte: H.A.W. Meyers KEK von seiner Gründung 1829 bis heute* (KEK), Göttingen 2018, 420-431.
- PILHOFER, Peter, *Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, WUNT 2/39, Tübingen 1990.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Die Johannesbriefe*, HThK 13/3, Freiburg-Basel-Wien ⁶1975.

- SCHNELLE, Udo, *Die Johannesbriefe*, ThHK 17, Leipzig 2009.
- STRECKER, Georg, *Die Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen 1989.
- THYEN, Hartwig, „Johannesbriefe,“ in: *Theologische Realenzyklopädie* 17, Berlin/ New York 1988, 186-200.
- VIELHAUER, Philipp, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin/ New York 1975.
- VOGLER, Werner, *Die Briefe des Johannes*, ThHK 17, Leipzig 1993.
- VOUGA, François, *Die Johannesbriefe*, HNT 15/III, Tübingen 1990.
- WENGST, Klaus, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, ÖTK 16, Gütersloh 1978.
- WINDISCH, Hans/ PREISKER, Herbert, *Die Katholischen Briefe*, HNT 15, Tübingen ³1951.
- ZUMSTEIN, Jean, *Das Johannesevangelium*, KEK 2, Göttingen 2016.

THE SPIRIT IS WILLING, BUT THE FLESH IS WEAK

LEHEL LÉSZAI

Abstract. This is the most intimate prayer of Jesus in Mark's Gospel. He prayed this right before his capture and there one may sense the struggle of the (divine) man confronting death. In Mk 14,18 he speaks about his resurrection, but he is not facing death easily. Nine of his disciples have to sit down, and three have to accompany him. In Gal 2,9 we read about stulos, and in Mk 3,16–17 Jesus gave new names only to these three disciples, and they wanted to suffer and die with him (Mk 10,38–39; 14,29.31). Jesus is troubled facing death, but this is not distrust. The disciples do not make up this story, otherwise it would lack Jesus's fear, and the fact that they fall asleep. In this story Jesus is stretched to the limit, therefore he needs the companionship of his disciples. He needs the closeness of his disciples, but he needs to be alone with his Father. He is still in hearing range, but who is the one who recorded his prayer. The heart of this passage is his prayer: he wants to escape death, but for him the will of his Father is more important. Jesus returns three times to his disciples, and finds Peter sleeping three times, and then he denies him three times. Jesus remains more and more alone. The prayer is not for escaping the temptation, rather for standing up to the test. The soul may represent the willing spirit as in Ps 51,12), which earlier is identified with the Holy Spirit, or the pneuma means the human spirit (Mk 2,8; 8,12). He warns his disciples, that the body is weak. After his third return they don't have to stay awake and pray anymore; this is a new situation. Now Jesus knows what God's will is, and he is ready to die.

Keywords: Jesus, spirit, flesh, disciples, weakness.

In the pericope of Mark 14,32–42, we read the most intimate prayer of the Gospel according to Mark, given by Jesus. It is delivered just before Jesus's arrest, and in it, the agony of a (divine) man in pain is depicted. He has to face death, and this is not easy for him. This is especially beautiful and encouraging for us because in Mk 14:28 he tells his disciples, "But after I am risen, I will go before you into Galilee", so he knows of his resurrection before his arrest, suffering, execution, but this does not make death any more acceptable - at least not according to the sincere prayer that follows.

Jesus is already on the Mount of Olives with his twelve disciples when they arrive in the Garden of Gethsemane, as recorded in verse 32. The name Gethsemane, according to Craig A. Evans, is derived from the Aramaic *gat šēmānē*, meaning “oil press”.¹ According to Cranfield, the name Gethsemane is derived from the Hebrew *gat šēmānīm*, which also means “oil press”.² The Greek transcription in Mark is closer to the Aramaic form. Cranfield notes in the same passage that since Judas knew where Jesus was going, and here he continues quoting Calvin, he (the Master), “as if he had made an assignation with his enemies, he presented himself to death”.³ Jesus sits his disciples down in the garden in order to go to pray.

Verse 33 reveals that only nine disciples stay seated in the Garden of Gethsemane (Judas must have left after Jesus is going to pray), because he takes three of them with him. This is a special privilege, and suggests some kind of distinction if they are compared with the other disciples. Based on Galatians 2:9, the literature refers to Peter, James and John as “pillar apostles” (stulos). Mark 1:16–20 tells us that Peter, Andrew, James and John were the first to be called to follow him. Of the first disciples called, only Andrew stays, sitting in the Garden of Gethsemane with the larger group of disciples. For the purposes of accuracy, it should also be noted that James, the brother of the Lord in Gal 2:9, is not the same as the son of Zebedee in Mark 1:19, who was executed by Herod in about 40 A.D. (Acts 1:1–2). It can also be said, based on Mark 3:16–17, that Jesus only gave these three disciples new names and, again, gave them a special task. It must also be mentioned that the three disciples in question are the ones who had previously expressed their desire and willingness to suffer and even die with Jesus (Mk 10:38–39; 14:29.31). Now it is time for the proof. As on the Mount of Glorification, here again they fail, but they become the witnesses of these unique events.⁴

From the record, it seems that Jesus and his disciples, after the last supper, went out singing Psalms to the Mount of Olives, where he announced his death, resurrection and Peter’s denial (Mk 14:26–31). They then went to the Garden of Gethsemane on the same mountain, where he seated his nine disciples and went with three of them to pray. We read that he is taken aback, begins to be terrified,

¹ EVANS, Craig A., *Mark 8:27–16:20*. Word Biblical Commentary 34B. (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001), 407.

² CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel According to St Mark*. The Cambridge Greek Testament Commentary. (Cambridge: Cambridge University Press, 1959) (reprint 1989), 430.

³ Ibid.

⁴ FRANCE, R. T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. (Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, Carlisle: The Paternoster Press, 2002), 582.

worried, restless, agitated, stressed, even in a state of shock (NEB translation) (ekthambew), and to agonize, to be afraid, suffering, discouraged, anxious, depressed (ademonew). The three disciples witness this, but then he also moves on from them and prays only in the presence of the Father. In Matthew's Gospel, the verb 'to be afraid' is replaced by the verb 'to be sad' (lupew) (Mt 26:37), while Luke is even more plastic when he speaks of Jesus praying in 'agony' (en agwnia), while his sweat fell as great drops of blood on the ground (Lk 22:44). John only mentions that he went out across the stream of Kedron into a garden, but before that we read Jesus's high priestly prayer (Jn 17:1–18:1). In the same line of thought, we can also mention Luke 12:50, where Jesus says, "But I have yet to be baptized with baptism, and how anxious I am until it is done". The verb *sunekhw* (here in passive form) means to torment, afflict, agonize, keep in distress. The fear, anxiety and anguish are signs that it is not easy for Jesus to face death. This is not an expression of a lack of trust in God, for then his prayer would be different, but a full sense of what it means to face the passing, the bitterness of death, even if it is not a hopeless position, for there on the other side is the sure promise and the brightness of resurrection. It would be difficult to suppose that the disciples invented this story, for in that case, they would have described him as facing death calmly and peacefully,⁵ and they would not have recorded themselves as having fallen asleep at key moments against Jesus's explicit command.

In verse 34, he calls his three disciples and shares with them that he feels sad, even unto death, or deathly sad, as it can be translated. The adjective 'sad, deeply sad, utterly distressed, very sorrowful'⁶ (*perilupos*) is now the third expression that reveals that Jesus is being used and tested to the maximum. We find the same adjective in the LXX when we read in Gen 4:6 about the state of mind Cain was in immediately before he killed his brother Abel. Then Mark uses the term in Mark 6:26 to describe the feelings of Herod Antipas after he had frivolously made a vow to Herodias's daughter, who, on the advice of her mother, had demanded the head of John the Baptist. Its appearance here and its association with *he psukhe mou* may suggest that it is in some way an echo of the refrain in Psa 42:6.12 and 43:5. In the two Psalms in question, the sense of doubt gives way to a sense of trust and calmness in God ("Trust in God, for I will give thanks to him, my God of salvation!" – Psalm 43:5).⁷

He asks his three disciples, or rather commands them, to stay there and watch. Jesus needs their presence that is why he took them with him. The command

⁵ HOOKER, Morna D., *The Gospel according to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. (London: A & Black, 1991) (reprint 1993), 346.

⁶ VARGA, Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár* (Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992), 767.

⁷ FRANCE, *The Gospel of Mark*, 582.

to watch (gregorew) continues the main theme of the last parable in Mark 13. The difference is that there they have to watch and keep guard because they do not know when the end will come. Here the command means more than simply 'to stay awake', because the end is at hand, it has begun, it is time for the test, and if they want not to be ashamed they must be vigilant.⁸ According to Eduard Schweizer, the call to 'be vigilant' is meant as a counterpoint to the disciples' falling asleep, their falling into slumber, which we will learn about later.⁹

Jesus goes to pray in the garden of Gethsemane (v. 32), and in verses 33–36 we see the content of his prayer. In the first part of the pericope (vv. 33–34), describes how Jesus felt, while in vv. 35–36 the evangelist describes how he coped with this tense, fearful situation.¹⁰ In verse 35, Mark tells us about Jesus's prayer. He describes how Jesus "went a little further", apparently from the three disciples. We find the adjective *micron* ("little") significant here because it implies so much. Jesus needed to be close to his disciples, that is why he took them with him to the Garden of Gethsemane, and that is why he did not go very far from his three disciples. The adjective used here suggests that he stayed within earshot and perhaps within sight. The account in Lk 22:41 supports our hypothesis, because we read there that he "moved away from them about a stone's throw" (hosei lithou bolen). Gundry notes that it was natural to pray with the spoken word, even when the intercessor was alone.¹¹ This is important to note because many have questioned how this prayer was recorded for us if Jesus was alone. Therefore, the three disciples must have heard their Master's prayer, because we do not know exactly when they fell asleep. Firstly, we can assume that the disciples did not fall asleep immediately, and secondly, that Jesus himself could have told them the content of his prayer after his resurrection.¹² Some scholars have also raised the possibility that the young man wearing the shirt may also have heard the Lord's prayer¹³. However, Jesus wanted to be

⁸ HOOKER, *The Gospel according to St Mark*, 348.

⁹ SCHWEIZER, Eduard, *The Good News according to Mark*, trans. by Donald H. MADVIG (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1970), 312.

¹⁰ DONAHUE, John R. and Daniel J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series, volume 2. (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2002), 411.

¹¹ GUNDRY, Robert H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993) (reprint 2000), 864.

¹² BROWN, R. E., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (London: Chapman, 1994), 174.

¹³ BURKITT, F. C., "The Last Supper and the Paschal Meal," *Journal of Theological Studies* 17 No. 67 (April 1916), 291–297, and SAUNDERSON, B., "Gethsemane: The Missing Witness," *Biblica* 70 (1989): 224–233.

alone with his Father when he spoke to him, and so he moves “a little” away. This closeness and distance illustrate both of Jesus’s needs in the hour of trial.

When he leaves his disciples, he lays on the ground and prays. The Hebrew man usually prayed standing on his feet with his hands raised and looking up to heaven (Mk 6:41; 11:25; Mt 6:5; Lk 18:11.13). Falling on the ground or on one’s face was the habit when one was supplicating, asking for something (Mk 5:22; Mt 18:26.29; Lk 5:12; /17:16 here it is thanksgiving/), or witnessing some extraordinary event, or perhaps experiencing the presence of God (Mt 17:6; Lk 24:5; 1 Cor 14:25; Rev 7:11; 11:16). Going back to the beginning of Scripture, in the Old Testament we read many examples of someone falling on their face (Abraham: Gen 17:1–3; the Israelites: Lev 9:24; Moses and Aaron: Num 14:5; 16:4.22; 17:10; 20:6).¹⁴ The verbs ‘to lie down’ (piptw) and ‘to pray’ (proseukhomai) are in the continuous past tense, which means that Jesus turned to his Father continuously.

Mark presents the supplication here in indirect speech, while in the next verse he records the same prayer in direct speech. Here we are informed that Jesus wishes this hour to pass from him. When he says, “if it be possible” (ei dunaton estin), he is not doubting the power of God, but asking his Father to change the divine plan concerning his death.¹⁵ The “hour” of which Jesus speaks is in God’s power, he determines it. This kind of language is familiar in apocalyptic literature, where it is used in the sense of the end, the fulfillment, the time of judgment (Dan 11:40.45 LXX). The “hour”, which occurs again in verse 41, indicates that it is the hour of his surrender into the hands of sinful men, and this time his request is not heard.

In verse 36, Jesus directly addresses his Father by calling him Abba. The original Aramaic term (abba) appears only in Mark, and expresses an intimate, close, tender relationship (Rom 8:15; Gal 4:6). This kind of intimate, bold and uncomplicated address was not characteristic of Hebrew prayer, which avoided the use of God’s name. The “Abba” on Jesus’s lips is clearly a sign that he was aware of his sonship with God.

After the invocation, there is a statement, an acknowledgement: “everything is possible for you”. In the previous verse it was “if it be possible, let this hour pass from him”, but now the intensity of the request is stronger, the hope that God can change his will or bring it about in another way than through death on the cross. In his study, Derrett suggests that perhaps, as in the case of Isaac, God may find another way, even though Abraham’s arm is already raised with the knife ready to fall (Gen 22:1–19).¹⁶

¹⁴ EVANS, *Mark 8:27–16:20*, 410–411.

¹⁵ DONAHUE and HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, 408.

¹⁶ DERRETT, J. D. M., “The Prayer in Gethsemane (Mark 14:35-36),” *Journal of Higher Criticism* 4 (1997): 78–88.

After the statement, the acknowledgement comes the formulation of the request: “take this cup from me!” Previously it was an hour, now it is a cup, but both mean the same thing, the substitute death. The verb “take away” (paraferw) is in the imperative, which expresses even more the sincere desire of the Son to escape from the coming death. Jesus shows such a human face that he is terrified, tormented, not wanting to die. When he declared to his disciples in Mk 14:27 that God would beat the shepherd, he was actually quoting Zech 13:7 that the shepherd would be cut off, and now he is begging for an escape from the beating, from the cutting off. The human fragility and weakness found here was often seen as hurtful, unpleasant, downright unacceptable in the Church Fathers’s time and in the Middle Ages, because it did not conform to the orthodox assumption that Jesus could not feel pain and suffer.¹⁷

In this verse, we can find and read the essence, the centre, the focus of the pericope, the summary of Jesus’s prayer. It contains the desire for release from death, but it does not stop there. He goes on, and there comes the phrase that has given us all hope ever since: ‘nevertheless, not as I will, but as you will’. His desire to obey the Father, his love, overcomes his own fear. Several times in his earthly life he has already refused to deviate from his mission (e.g. in Mk 8:31–33, when Peter cannot imagine his Master being killed, or in 9:2–8, when Peter would build tents so that he could stay with Moses and Elijah on the mount of glory). He accepts the will of God for himself, is baptized with “baptism” (10:38), accepts the “hour” (14:35) and the “cup” (14:36). What he taught his disciples in Mt 6:10, “your will be done”, he again gives effect to, “not as I will, but as you will”.¹⁸

In verse 37, the prayer is stopped because Jesus returns to the three disciples who are asleep. We do not know exactly how long Jesus prayed, but by the time he returned, his disciples were overcome by sleep. In his question, Jesus blames Peter for an hour (mian oran), that is how long he should have been awake. Evans also calculates Jesus’s distance and the duration of his prayer as an hour or less.¹⁹ He returns to addressing Peter, and by the name of “Simon”, because he is not now worthy of “Peter”, the name of the rock which his Master had given him. He questions him for falling asleep. Peter and two of his fellow disciples should have provided Jesus’s prayer backdrop, but instead

¹⁷ MADIGAN, K., “Ancient and High-Medieval Interpretations of Jesus in Gethsemane: Some Reflections on Tradition and Continuity in Christian Thought,” *Harvard Theological Review* 88 (1995): 157–173.

¹⁸ EDWARDS, James R., *The Gospel According to Mark*. The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester, England: Apollos 2002), 434–435.

¹⁹ EVANS, *Mark 8:27–16:20*, 414.

they slumber. Peter had vowed a few hours earlier that he would not stumble and that even if he had to die for his Saviour, he would not deny him (vv. 29–31). In the meantime, the denial begins to slowly, almost unnoticeably, to creep up, to mature, and to take shape. For the moment, Peter and his two companions are only falling asleep, an emotional letting down, but it foreshadows a literal abandonment, when they will literally escape, and then Peter will deny. Jesus will come back three times, Peter will fall asleep three times, and this is a prelude to his three times of denial. Jesus is gradually left alone, the furthest from him is Judas, who is about to betray him, but he is also far from the eight disciples sitting in Gethsemane's garden. His three differentiated disciples are left near him in vain, they fell asleep during the prayers of their suffering Master, who is about to die for them.

In verse 38, the reproach continues, but now it is addressed not only to Peter, but also to all three of them, because it uses the plural form. For the second time, the command to keep vigil (*gregorew*) is given – though there is more than just staying awake – because the first imperative had resulted in their falling asleep. In addition to the vigil, another command is given now, and that is to pray (*proseukhomai*). They are to watch and pray so that they do not fall into temptation. Here the supplication is not so much to avoid the trial as to be able to stand it. They have previously assured Jesus that they were ready to die with him (v. 31), ready to take the cup and be baptised (10:38–39), and now it is time for them to act accordingly. In their prayer, this earlier commitment may be expressed, even in the form of Jesus's pleading that this hour may pass from them, that this cup may be taken away from them, not as they will, but as God wills. For now, they have only to be vigilant and pray, because temptation is all around them. They have already fallen once, but now they are being given a second chance.

Jesus warns them that the soul is ready, but the body is powerless. This is also the dilemma of the disciples: the soul represents the human response to God, while the body represents human weakness (cf. Isa 31:3).²⁰ Cranfield, in seeking the meaning of the words soul and body in this verse, first thinks of the analogy of the words “my soul is ready” (Ps 51:14), the parallel of the ready soul in Psalm 51, which is identified with the Holy Spirit in the previous verse of the psalm. In the light of this, the Holy Spirit given to the disciples is ready, but human nature is weak (*asthenes*). Then, further exploring the burr of the meaning of the words, he assumes – correctly, I think – that the spirit (*pneuma*) here, like in Mk 2:8 and 8:12, means the human spirit, and Jesus applauds their willingness to do good “so that their weakness may not make them despair” (Calvin).²¹

²⁰ HOOKER, *The Gospel according to St Mark*, 349.

²¹ CRANFIELD, *The Gospel According to St Mark*, 434.

Verse 39 records Jesus going to pray again. This is his second leaving of the three disciples, and more than likely, he is also going to a nearby place, as we read in verse 35. It is assumed that he came back to his three disciples because he wanted to take strength from their presence in prayer together, their communion. He must have been disappointed. In the parallel account in Luke's Gospel, we read that an angel appeared to him from heaven and strengthened him (Lk 22:43). After Peter's rebuke and the disciples's instruction, he continues his supplication. He gives a personal example of the command just given. His second prayer seems to have been the same in content as the first, but many have argued, it was not a literal agreement.²² This may be confusing because the new translation's wording "prayed with the same words" (*proseuxato ton auton logon*) may suggest that there was a literal agreement between the two prayers, but the Greek text also allows us to translate it as "prayed the same (not the same way)". Whatever the case, Jesus was presented with the same question, the same situation. Perhaps it was after the first prayer that it began to become clear to him what the Father's will was. The phrase "as you will" in verse 36 suggests this.

Verse 40 tells us that Jesus returns a second time and finds them sleeping again. Experiencing this, his loneliness only increases. Mark also explains their second failure, as "their eyes were heavy". They were in such an uncomfortable situation that they did not know how to respond to him, how to explain what had happened. Even after the clear command to watch and pray, they could not stay awake, and so could not pray. Peter had been in this situation more than once, and on one occasion – on the mount of glory – we read the same thing about him: "he did not know what to say, for they were so terrified" (Mk 9:6). There too, the three disciples in question were present. Peter had misunderstood his Teacher earlier, when he first announced his coming sufferings (8:31–33), so much so that he earned the adjective "Satan".

Mann also points out that the rabbis's rule was that if, during a celebration, one of the members fell into such a deep sleep that he could not answer the question asked, the celebration was declared over. Even then, a distinction was made between falling into slumber and deep sleep. Mark's remark about the disciples's sleep and their inability to answer may have been a reference to this rabbinical practice, and it would then not only be that Jesus did not want to be

²² SWETE, Henry Barclay, *The Gospel According to St Mark* (London: Macmillan and Co. / New York: The Macmillan Company, 1905), 347; HENDRIKSEN, William, *The Gospel of Mark*. New Testament Commentary. (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1987³), 590.

alone in his agony, but that it was against his will to end the celebration of the Pesach so early.²³

Tertullian writes in his work “On Prayer” that when God commanded Abraham to sacrifice his son, he was not tempting him to evil, but testing his faith. Through the example of Abraham, he showed what it is like to be a man for whom the pledge of love is no more important than God. Later, when the Lord asked his disciples to “pray that you may not be tempted”, he expected the same commitment. Nevertheless, they were tempted, abandoning their Lord by giving free way to the temptation of sleep, instead of enduring in prayer.²⁴

Verse 41 does not record Jesus’s going and praying in the third time, only his returning a third time. Nor does Mark say that the disciples have fallen asleep again, but Jesus’s words make it clear that this is the case. He tells them, or more precisely commands them, to sleep (*katheudw*) and rest (*anapauw*). Morgan argues that Jesus is not saying this ironically, but precisely in a loving way. According to him, a time must have gone by while the disciples slept, and Jesus was watching over their sleep, because the hour had not yet come, Judas had not yet arrived.²⁵ All this is difficult to prove, but the adverb *to loipon* (further) does not rule it out completely. The Codex Bobbiensis has resolved this issue by inserting “after a little while he waked them up” before “the hour came”.²⁶ The command of Jesus is the exact opposite of what he had been asking them to do. Now they no longer have to watch and pray with him. This also indicates that the situation has radically changed.

Jesus’s next words are about this change. He says “enough”. The verb *apekhw* gives the exegetes quite a lot to think about. It could mean enough, it could mean that it is done (that is, the death of Jesus is no longer in question), it could mean that it is paid in full (Judas has received the money for betraying Jesus and is therefore ready to act), or it could mean that he (Judas) will take possession of me (Jesus).²⁷

He announces that the time has come. He had previously wanted to avoid this hour, this cup, but now he says otherwise. In his first prayer, he did not want to die, but in humility he said that the Father’s will be done. Two wills

²³ MANN, C. S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Volume 27. (New York, London, Toronto, Sidney, Auckland: Doubleday, 1986), 592–593.

²⁴ ODEN, Thomas C. & Christopher A. HALL (eds.), *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture*. New Testament II. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998), 203.

²⁵ MORGAN, G. Campbell, *The Gospel According to Mark* (New York, Chicago, London, Edinburgh: Fleming H. Revell Company, s. a.), 303.

²⁶ METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London / New York: United Bible Societies, 1971) (revised 1975), 114–115.

²⁷ BROOKS, James A., *Mark*. The New American Commentary, volume 23. (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1991), 235.

clashed there in the garden of Gethsemane. In his second prayer, similar thoughts were expressed. After his third prayer, he became sure that this was the Father's will and the way forward for him. Now he does not want to stay alive, the time when he thought that there was another way out of this is over. It is clear to him that this is what he must do, and he is ready to accept death on the cross.²⁸

The coming of the hour necessarily implies that the Son of Man will be given into the hands of sinful men, betrayed. In 9:31 he said that he would be given "into the hands of men" (eis kheiraj anthrwpwn), but here the situation is aggravated, for he mentions that he will be given "into the hands of sinners" (eis tas kheiras twn amartwlwn).²⁹ Earlier in the Gospel of Mark, Jesus speaks three times of his coming betrayal, suffering, death and resurrection (8:31–32; 9:30–31; 10:32–34). On all three occasions, he calls himself the Son of Man. The Son of Man, the Messianic King, did not use the power of his position. Now he is given over to his opponents, the sinners.³⁰

In verse 42 the scene moves on. Much has happened in the last verses: Jesus returned for the third time and found his three disciples asleep. This time he did not wake them up, did not rebuke them, but let them rest. Either they are asleep and he speaks to them asleep, or they wake up and he speaks to them half asleep. He may have let them rest for a while, but then the situation changes again, or he may have seen the coming torchlight and is now giving them a wake-up call. "Wake up, get up, come on!" (egeirw), sounds the command. They must go, more than possibly to the other eight disciples, before Judas gets there. He is not calling them to escape, but to meet what is about to happen.

They must go, because the traitor is close. The previously mentioned adjective "sinners" (amartwlos) also applies to Judas, who betrays him. Here Jesus knows definitely, what betrayal is waiting for him. The hardest part of the trial comes next.³¹

Lehel LÉSZAI
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Reformed Theology and Music
Cluj-Napoca, Romania

²⁸ FOCANT, Camille, *L'évangile selon Marc*. Commentaire Biblique: Nouveau Testament, 2. (Paris, Les Éditions du Cerf, 2004), 541.

²⁹ FRANCE, *The Gospel of Mark*, 589–590.

³⁰ GOULD, Ezra P., *The Gospel According to St. Mark*. The International Critical Commentary. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), 272.

³¹ WITHERINGTON, Ben, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 380.

Bibliography

- BROOKS, James A., *Mark*. The New American Commentary, volume 23. (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1991).
- BROWN, R. E., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (London: Chapman, 1994).
- BURKITT, F. C., “The Last Supper and the Paschal Meal,” *Journal of Theological Studies* 17, No. 67 (April 1916): 291–297.
- CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel According to St Mark*. The Cambridge Greek Testament Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1959) (reprint 1989).
- DERRETT, J. D. M., “The Prayer in Gethsemane (Mark 14:35–36),” *Journal of Higher Criticism* 4 (1997): 78–88.
- DONAHUE, John R. and Daniel J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series, volume 2. (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2002).
- EDWARDS, James R., *The Gospel According to Mark*. The Pillar New Testament Commentary. (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester: England, Apollos, 2002).
- EVANS, Craig A., *Mark 8:27–16:20*. Word Biblical Commentary 34B. (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001).
- FOCANT, Camille, *L'évangile selon Marc*. Commentaire Biblique: Nouveau Testament, 2. (Paris: Les Éditions du Cerf, 2004).
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. (Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, Carlisle: The Paternoster Press, 2002).
- GOULD, Ezra P., *The Gospel According to St. Mark*. The International Critical Commentary. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896).
- GUNDRY, Robert H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993) (reprint 2000).
- HENDRIKSEN, William, *The Gospel of Mark*. New Testament Commentary. (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1987³).
- HOOVER, Morna D., *The Gospel according to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. (London: A & Black, 1991) (reprint 1993).
- MADIGAN, K., “Ancient and High-Medieval Interpretations of Jesus in Gethsemane: Some Reflections on Tradition and Continuity in Christian Thought,” *Harvard Theological Review* 88 (1995): 157–173.
- MANN, C. S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Volume 27 (New York, London, Toronto, Sidney, Auckland: Doubleday, 1986).
- METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London / New York: United Bible Societies, 1971) (revised 1975).

- MORGAN, G. Campbell, *The Gospel According to Mark* (New York, Chicago, London, Edinburgh: Fleming H. Revell Company, s. a.).
- ODEN, Thomas C. & Christopher A. HALL (eds.), *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture*. New Testament II. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998).
- SAUNDERSON, B., "Gethsemane: The Missing Witness," *Biblica* 70 (1989): 224–233.
- SCHWEIZER, Eduard, *The Good News according to Mark*, trans. by Donald H. MADVIG (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1970).
- SWETE, Henry Barclay, *The Gospel According to St Mark* (London: Macmillan and Co. / New York: The Macmillan Company, 1905).
- VARGA, Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár* (Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992).
- WITHERINGTON, Ben, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001).

PROCESSING REJECTION IN CHRISTIAN BEGINNINGS

WILLIAM R. G. LOADER

Abstract. This paper explores the way in which New Testament writers responded to the experience of rejection, its grief and sometimes resultant anger, both by those who refused to respond positively to the message of the gospel and by those who ceased to continue to believe and left the faith communities. It does so initially by giving attention to the Parable of the Sower in the context of Jesus' ministry, then as interpreted in the context of the early Christian movement and finally in its Markan context. It then considers the processing of rejection in Mark as a whole, the responses to Jesus' rejection both in a sense of solidarity and going beyond it. The paper then discusses Paul's passionate response to rejection from within his own people and his theological response of hope before turning to consider the issues in Matthew and Luke, and briefly in the fourth gospel. Its conclusions are that responses were diverse, both in their scope and in their potential to cause harm and to heal.

Keywords: Rejection, Grief, Anger, Conflict, Predestination, Theism, Determinism, Paul and Israel, Parable of Sower, Antisemitism, Exclusivity, Continuity/Discontinuity, Torah.

Hatred has no place, but what if I am deeply hurt? Issues of conflict and hurt play a role in all human relationships. They also play a role in relations among communities, churches and nations. This paper will explore some instances within Christian beginnings of how people handled the pain of rejection. The issue of rejection was indeed a fairly constant feature in Christian beginnings as those proclaiming good news were sometimes met with rejection and even hostility. That claim matters and its rejection has the potential to call one's identity into question. People need to deal with it and find some way of explaining why such rejection is inappropriate.

The stimulus for this paper came from my study of this phenomenon in the fourth gospel where I argued that one of the author's concerns was to deal with the problem of rejection especially from Jews.¹ It was one thing to have one's message

¹ William LOADER, "Rationalising Rejection in John 8 and Elsewhere in the Fourth Gospel," a paper presented at the *Colloquium Ioanneum*, Vienna, August, 2023, to be published by Mohr Siebeck in the conference volume.

rejected by Gentiles in Cappadocia, for instance. It was quite another thing to have one's message rejected by Jews, especially if you, yourself are a Jew, but equally if you are a Gentile making the claim that you represent faithfulness to Israel's tradition.

I went on to argue that in speeches he developed for Jesus and in his narrative the author employed a range of strategies to deal with the issue. They included some scripture-based argument, but primarily took the form of disparagement of opponents as inherently bad (3:19–21), children of the devil (8:44) and as unchosen, predestined to reject (6:44–45). In addition, the author employs assertions of exclusive monopoly on truth and salvation as well as attempts to explain the apparent discontinuity of such claims as reflecting divinely intended continuity.

It provoked me to inquire to what extent such strategies were employed in other New Testament writings in dealing with rejection. This paper focuses on five instances to illustrate the diverse responses. We begin with the Parable of the Sower and its interpretation and Mark. We then consider the huge problem of how they came to terms with the execution of Jesus. Beyond that, we examine Paul's responses and those of Matthew and Luke.

The Parable of the Sower Processing Rejection

The earliest form of the Parable of the Sower is to be found in Mark 4.² There we find both the parable itself (4:3–9) and an interpretation which treats it allegorically (4:14–20). I take the interpretation in its present form to be a secondary development reflecting experience of the early church, including its experience of persecution.³ At its simplest, the parable makes a defiant statement of hope. There will be a harvest and it will be astounding: 30-, 60-, 100-fold! We may imagine that Jesus' first hearers, living and perhaps working in the granary rich lands around Galilee, knew exactly what he was talking about and appreciated the amazing claim. God's reign will come! Hope and harvest had long formed part of the discourse of hope.

Alongside the positive is also the downside. Of course, when you sow before ploughing in the seed, or even when that is not so,⁴ some will have fallen on the path where the birds would snap it up, others on shallow soil and would wilt and die, and others among thornbushes where it would be choked. Despite all this,

² See the detailed discussion in Klyne SNODGRASS, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 145–177; Kristina DRONSCHE, „Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung) – Mk 4,3–9 (10–12) 13–20“ in Ruben ZIMMERMANN (ed.) *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007) 297–311.

³ DRONSCHE, „Vom Fruchtbringen,“ 306. As SNODGRASS, *Stories with Intent*, speculates that in an earlier form the interpretation may go back to Jesus (166).

⁴ See SNODGRASS, *Stories with Intent*, 167.

some would survive and succeed, ... more than succeed! We may speculate that Jesus was in part countering the fact that not all were accepting his message. Despite this, a wonderful harvest will come. Trust! Believe!

It is not at all surprising that the parable invited further reflection on rejection, especially in the light of the experience of rejection which Jesus' followers came to face. The effect of the explanations in the interpretation of the parable in 4:14–20 is to put more focus on the experience of rejection. Why failure? Partly because Satan was at work, symbolised by the birds, but partly also because of who these people are who receive the word. Some lack depth and wilt under pressure of persecution and others surrender to the lure of wealth and greed. The latter explanations reflect a stage at which the Jesus movement is underway. It lays blame on those who reject the word, but primarily on those who do not sustain their initial commitment to discipleship because of greed and persecution. Unlike the original parable, its focus appears mainly to be on failure within the community of disciples, that is, why some have given up their faith. The interpretation thus addresses in part the grief (and probable anger) and potential self-doubt which such departures will have evoked.

Mark takes this still further with the comments he inserts in 4:10–12 before the interpretation of the parable. It goes beyond just the Parable of the Sower to speak of parables (4:10, 13) and has the twelve disciples pose the question about their purpose, and then has Jesus declare:

To you has been given the secret of the kingdom of God, but for those outside, everything comes in parables (4:11)

It finds an echo in the conclusion of the chapter of parables where Mark explains:

With many such parables he spoke the word to them, as they were able to hear it; ³⁴ he did not speak to them except in parables, but he explained everything in private to his disciples (4:33–34).

This, too, serves as comfort and reassurance for the insiders. It appears, however, at first sight to reverse what will have surely been the purpose of the parables, namely, to communicate, and to suggest that their purpose was to obscure. In 4:12 this is spelled out in a citation from Isaiah 6:9–10:

in order that
 “they may indeed look, but not perceive,
 and may indeed listen, but not understand;
 so that they may not turn again and be forgiven.” (Mark 4:12)

Do the parables become a vehicle not for revealing but for obscuring the message for many and letting only some see it and is this seen as divine purpose? As such, it will have been taken as comfort by insiders who are fortunate/chosen to

receive the explanation of the parables in private. They reject us because this was their fate as determined by God and implemented in part by Jesus' telling parables. To claim that the parables' secret needs explanation which Jesus gives only to the chosen insiders goes beyond what the interpretation of the parable states, namely that responses are determined by people's depth or distractions.

At a surface level, Mark 4:11 and especially the citation of Isa 6:9–10 in 4:12 could be read as even absolving those who reject or who give up their faith of responsibility. God is to blame, not those following their God-determined responses. That is clearly not intended and would be to fail to understand the nature of religious language and how it functions.

Parables are, indeed, not straightforward. Their purpose is not to obscure but to communicate if people are open to receive what they are saying. They are not a direct form of communication but function suggestively inviting people to make connections, in much the same way as metaphors evoke meaning.⁵ In that sense they can be heard or not heard. The penny will drop, as it were, and the hearer be able to declare: "Oh, I see! I get the point!" In that sense, some will see and some will not. The harsh words about purpose cited from Isaiah 6:9–10 belong to the rhetoric of persuasion and are meant as a warning, indeed, for Mark, a warning to believers.⁶ They can be interpreted as advocating fixed predestination, and are in that sense potentially dangerous, but this fails to see the way such language works and how it functions in Mark. Such deterministic assertions, which appear closed, usually leak, that is, they occur in contexts which assume repentance is possible and where people remain accountable.

Coming to terms with rejection takes different forms in the way the Parable of the Sower has been transmitted. Originally the message was: some rejection is natural, but don't be discouraged, hope and harvest are assured. This was dealing with rejection of Jesus by his contemporaries. Then the interpretation moves to offer comfort for failure and rejection, especially the dropping off of support, explaining that some people lack depth or become distracted and by implication are to blame. To challenge hearers of his own time, Mark employs the prophetic strategy of asserting divine purpose in rendering people blind and deaf and asserts that only true insiders receive the secret. This is to be seen as serving the rhetoric of persuasion rather than as asserting determinism and exclusive revelation. At the

⁵ On this see Ruben ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 2015), who speaks of the "metaphoricity" of the parables (145–47).

⁶ As DRONSCH, „Vom Fruchtbringen,“ comments: „Die Verstockungsaussage ist somit eine mahnende, auf eine Innengruppe gerichtete Selbstkritik“ (300). Similarly, SNODGRASS, *Stories with Intent*, observes, speaking of such statements as Isaiah 6:9–10: "Their illocutionary effect is *to urge hearing in a context where judgement is assured* and where there are promises that a remnant will return and blessing will come from Yahweh" (160).

same time there is an assumption that such statements are also to help Mark's hearers come to terms with failure.

Mark Processing Rejection

Mark's account of the Parable of the Sower is already an indication of the way he seeks to process rejection. While such statements offer comfort and reassurance, Mark is also using them to confront and persuade disciples to remain faithful. In the rest of his gospel, despite the positive comments 4:11, 34, he reinforces that message by showing failure even among these disciples. He even later confronts them in language recalling the prophetic warning, namely, when he has Jesus declare: "Why are you talking about having no bread? Do you still not perceive or understand? Are your hearts hardened? ¹⁸ Do you have eyes, and fail to see? Do you have ears, and fail to hear?" (8:17–18). This doubtless serves the purpose of Mark's attempt to bring a challenge to his hearers about their need to understand.

At the same time as engaging in the rhetoric of confrontation, Mark is also offering hearers assurance of what he wants them to understand and embrace. That includes his having Jesus declared God's Son at his baptism and also as having authority, not as the scribes (1:22). That authority, linked to his identity as Son of Man, is further enhanced by showing Jesus in the controversy stories of 2:1–36 embracing rational explanation as the basis for interpreting tradition in contrast to the cultic and purity concerns of his critics, the scribes, a contrast reflected also in 7:1–23.⁷ This assures his hearers: Jesus has authority, and his teaching makes sense in contrast to that of his opponents, which does not. In this way Mark offers explanation for rejection.

A similar appeal to good sense is evident in the tensions in Mark 3 based on accusations of Jesus' being in league with Belial and of not conforming to family expectations, where it makes sense that it would hardly be the demonic that would cast out demons and that one's true allegiance must always be doing God's will. The tension over family and community expectations reappears in Mark 6. Mark is appealing to his hearers to recognise these higher priorities and that they make sense in the light of the prior loyalty to God and God's reign and at the same time to see rejection by family and critics as demonically inspired.

Aside from the conflict in Mark 7, where again Mark has Jesus appeal to reason, even to set some of Torah aside in declaring all foods clean, Mark does not bring us again to the issue of Jesus' rejection by fellow Jews until chapter 11. In the interim he deals with failure and rejection of Jesus' priorities on the part of the disciples, such as Peter's rejection of Jesus' path of suffering and the disciples'

⁷ On the way Mark depicts Jesus' attitude towards Torah, see the discussion in William LOADER, *Jesus' Attitude towards the Law: A Study of the Gospels* (WUNT 2.97; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997; Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 9–79, 122–36.

ambitions of grandeur, as well as their potentially failing to see that the 12 and 7 baskets symbolise the inclusion of Gentiles beside Jews (8:19–21).

In chapter 11 Jesus confronts temple leadership as failing to bear fruit, symbolised by the cursing of the barren fig tree but also by the temple intervention, foreshadowing its destruction. The fruit imagery continues in the parable of the wicked tenants, which serves to link the temple's destruction and their killing of the son (12:12), and assures the hearers of the temple's replacement with the one built on the risen Christ as the cornerstone who was rejected (12:11), the temple not made with hands, as Mark will have Jesus respond to the charge before the chief priests. These chapters from 11–14 serve in part as reassurance in the light of the temple's destruction.

Chapter 12 goes on to ward off the danger of seeing the movement as a threat to Rome (12:13–17), places the key commandment of love ahead of cult (12:28–34), having asserted Jesus' authority (11:27–33), and contrasts a widow's devotion with the scribes' self-aggrandisement and greed (12:41–44). Mark 13 returns to the temple's destruction and encourages hearers to avoid false claims and remain ready and faithful despite harassment and persecution. Jesus' fate, then, at the hands of both the Jewish authorities and the Romans, serves also as a model for what his hearers might well face, with the assurance that his resurrection is also a promise that they can hope.

Mark's gospel portrays rejection of Jesus by fellow Jews primarily as the expression of corrupt leaders and largely irrational priorities which resulted in the temple's destruction. Apart from the citation of Isaiah 6:9–10 in chapter 3, there is no indication of Mark explaining rejection in terms of those opposing Jesus as being predestined to do so, however loosely understood, and certainly not of having read that as absolving them of responsibility. Those rejecting are depicted as having false priorities and acting wickedly, but also earlier as failing to think rationally.

Mark's story serves, therefore, in part to help his hearers deal with rejection from outside and rejection and departure from inside, partly by explaining why people do so but also by underlining Jesus' status and authority. While that reassurance includes depicting Jesus and the events surrounding his ministry as fulfilling scripture or echoing it typologically, as in the case of the healing and nature miracles, Mark does not appear to reflect concern about issues of continuity and discontinuity. Jesus and the church are simply being faithful to the God of Israel. The others are not. Even Mark's rationally based interpretation of Torah to the extent of setting parts of it aside (and we may assume that this applied also to the standard areas of circumcision and food, table fellowship and food laws), does not appear for Mark to pose an issue of continuity. To be rejected by wicked people and irrational people poses no existential crisis. If anything, it serves to reinforce a sense of secure identity. Resurrection assures vindication.

Processing Rejection in Solidarity with the Rejection of Jesus

One of the roles played by the gospel account is to deal with the grief of rejection by seeing it as in solidarity with the rejection of Jesus. In this, the resurrection of Jesus plays a significant role. There is suffering and rejection, but there is also hope. Thus, to tell the story of Jesus in this light is also to help process the experience of one's own rejection. Paul, for instance, senses this solidarity when he speaks of sharing Christ's suffering and also his resurrection (Rom 8:17). Hope helps people come to terms with suffering and rejection.

Nevertheless, the suffering the rejection of Jesus will have been a problem in itself. And one of the ways of coming to terms with the rejection of Jesus was to see it as in solidarity with the rejection of the prophets and rejection and suffering of the righteous. In Mark this is implied in the Parable of the Vineyard in 12:1–12. Elsewhere, such as in the Q material preserved in Matthew and Luke, it is more explicit. "Jerusalem, Jerusalem, the city that kills the prophets and stones those who are sent to it!" (Luke 13:34; Matt 23:37). Luke has Wisdom speak of sending apostles and prophets and their rejection from the blood of Abel to the blood of Zechariah (11:49–51; cf. Matt 23:34–35). The reference to apostles beside prophets shows that the sense of solidarity relates not just to Jesus' rejection but also to rejection of church leaders.

Solidarity with the suffering righteous is particularly apparent in the passion narrative, where motifs from Psalm 22 help shape the narrative, from the dividing of Jesus' clothes by lots (15:24; cf. Ps 22:19), and the mockery (15:29–30; cf. Ps 22:8) to the cry of forsakenness (15:34; cf. Ps 22:1).

So much serves the sense of solidarity with believers' suffering. Coming to terms with the shame of Jesus' death goes, however, beyond solidarity. We can trace evidence of seeing it as within God's will and plan and as fulfilment of scripture in a way that goes beyond what believers suffer (1 Cor 15:3). In particular, as it comes to be interpreted as vicarious suffering like that of the Maccabean martyrs and the figure of Isaiah 53, it transcends notions of solidarity. In a world of sacrifices and in the light of Jewish tradition Jesus' death, far from being a low point and moment of shame, becomes a high point of achievement, which can be depicted as salvific, a ransom, like a Passover lamb celebrating deliverance, an expiatory sacrifice for sins, an atoning shedding of blood, an array of images declaring Jesus' death as the means of salvation.

The notion of crucifixion as shame is turned on its head in the process, so that in Paul, for instance, there is minimal focus on the rejection and on those rejecting and all the attention is given to what this death achieves in positive terms. He celebrates the paradox that what the world saw as shameful is now for him the good news (1 Cor 1:18). Any sense of shame or discomfort believers might feel at such a wretched end is left well behind in the process.

While the synoptic gospels, by comparison, contain some salvific motifs in relation to Jesus' death, they are very few (Mark 10:45; 14:20–25; supplemented in

Matt 26:28 with specific reference to the forgiveness of sins) and Luke has little. They preserve them alongside an understanding of John the Baptist and of Jesus during his ministry as already offering forgiveness of sins.

Thus, at one level people could see their own suffering and rejection in solidarity with Christ's suffering and rejection, but coming to terms with Christ's suffering went far beyond what believers could understand of their own suffering. It was much more, indeed a source and for Paul (as for Hebrews) *the* act of atonement.

Paul Processing Rejection

Paul's letters provide insight into a range of experiences in which he experienced rejection. In most instances the rejection is from fellow members of the Jesus movement. Just occasionally he mentions rejection by fellow Jews (e.g. 1 Thess 2:14–16; 2 Cor 11:24–25). His major treatment of their rejection of the gospel comes in his letter to the Romans, where, it appears, he is at the same time answering a criticism that he has betrayed his own people.

Somewhat in contrast to the explanations of rejection in Mark, Paul's discussion is deeply emotional. Countering any suggestion that he did not care, he begins by underlining his own sense of grief at Israel's response to the gospel. He even declares: "I could wish that I myself were accursed and cut off from Christ for the sake of my own people, my kindred according to the flesh" (9:3) and goes on to acclaim their special status (9:4–5).

That concern then reaches out for explanations. They include the notion that "not all Israelites truly belong to Israel", and that God had in the past chosen some and not others (9:6–13). Thus, like Mark, he comes to terms with rejection in part by seeing it as divinely determined, citing the favoured choice of Isaac and then Jacob, and defending God's right to make such determinations, as a potter has rights to mould clay (9:21). He cites the notion of a remnant (9:27) and intimates that God's purpose was behind Israel's rejection so that a remnant along with gentiles might be saved (9:22–29).

The rejection, itself, is not excused (as it would be if we were to take divine determination literally) but blamed. It was the outcome of Israel seeking righteousness, right standing with God, on the basis of fulfilling the Law instead of as a gift to be received by faith, something Gentiles had grasped (9:30–33). Juxtaposed to these statements about responsibility is the claim, paradoxically, of divine intent in causing them to fall by setting up a stumbling stone (9:33).

Having offered these explanations of his fellow Jews' rejection of this message, including of himself as its bearer, Paul is not happy to abandon caring about them. In that sense, he has not written them off. He insists: "Brothers and sisters, my heart's desire and prayer to God for them is that they may be saved" (10:1) and repeats his diagnosis: they have misplaced zeal in seeking a right

relationship with God on the basis of keeping the Law, citing Moses in support (10:2–5).

He then affirms the offer of a right relationship with God as now accessible to all (10:6–13) and his own role in making it so (10:14–17), by implication, therefore, as valid. Blame returns in 10:18–21 where he cites precedent for Israel’s not giving heed to what they have been told.

It might have been enough to stop there and conclude with regret that they are now lost and that is the end of it. He might just accept that they have rejected and come to terms with why they have done so, their blameworthy approach and their refusal to hear, and behind it, paradoxically, divine purpose. However, Paul is not willing to deal with their rejection in this way. Instead, he insists on not doing so. In part that is because these are his people, and he cannot imagine that God who had chosen them would now abandon them (11:1–2a). Initially, he cites Elijah’s distress at Israel’s rejection of God, only to be told by God that a sizeable remnant had remained faithful (11:2b–4), in order to highlight the fact that a remnant of Israel, including himself, had responded (11:5–6).

Paul calls them the chosen or elect, reflecting an assumption of divine determining, and reinforces this with the notion of divine hardening, recalling what we saw Mark had done in using Isaiah 6:9–10, but nevertheless similarly not using the notion in a way that removed responsibility for rejecting. In 11:12 he repeats the imagery of stumbling, used already in 9:33 as he offers yet another way of coming to terms with the grief of their rejection: “through their stumbling salvation has come to the Gentiles” (11:11). He goes, however, further, to add: “so as to make Israel jealous” (11:11). It opened the way for Gentiles.

At this point Paul directs comments to Gentiles, cautioning them against feeling superior and arrogant. Using the imagery of an olive tree, he again asserts Israel’s special place – it is the tree – and Gentiles are ingrafts, but then urges them to see that those branches which have been cut off (blamed for their disbelief) might be grafted in again (11:13–24). He then makes explicit what he had previously only hinted at: Israel’s hardening was not just to open the way for Gentiles and thereby to make Israel jealous; the final step which he describes as a mystery is that all Israel will be saved. It is an extraordinary claim but based on some key assumptions: “as regards election they are beloved, for the sake of their ancestors; ²⁹ for the gifts and the calling of God are irrevocable” (11:28b–29). Summing it up he declares: “For God has imprisoned all in disobedience so that he may be merciful to all” (11:32).

The word “mystery” in 11:25 is apt. It is a word used in relation to future hope and it also conveys awareness that no explanation can be given about how what it depicts is to be achieved. Paul cannot let go of his love for his people and believes that the same applies to God. He cannot write them off. At one level, Paul is displaying ethnic loyalty. It is also more than that, for Paul asserts his genuine love and concern. He also argues from divine loyalty to the covenant with Israel, but it is also more than that. Paul assumes divine love. Within the framework of his

theology, which includes belief in Israel's chosenness and belief in God's compassion, he cannot be satisfied with writing off those of his fellow Jews who have rejected the gospel. Instead, he deals with that rejection by acknowledging present pain and convincing himself that this rejection would ultimately be reversed.⁸

There are, therefore, a number of strands to Paul's way of dealing with rejection. One strand is theistic determinism: God planned it, caused the fall and the hardening. It was, in that sense, meant to be, a notion which provides some comfort for people facing pain of rejection. Paul never suggests, however, that this exonerates his fellow Jews from responsibility. He spells out blame. He does not, however, write them off, but instead comforts himself (and others) with a defiant hope bereft of detail about how. Paul's way of dealing with rejection is thus a mixture of theistic determinism and blame, but ultimately an assertion, against any evidence, of love and therefore hope.

Love meant he could not give up on those who had given up on him. That love was however confined within a theology of divine election of Israel. To apply the same assertion of love to non-Jews, to all people universally, would not I suspect be within Paul's horizon, but at least he shows how love can push boundaries often used to exclude in the context of dealing with rejection and securing one's sense of identity and value.

Matthew Processing Rejection

Matthew incorporates Mark's account of the Parable of the Sower into his gospel with minor modification, reversing the climax to read 100-, 60-, 30-fold (13:3–9). He also adds to the explanation which Mark brings between the parable and its interpretation (13:10–11), a saying which Mark brought in 4:24, that those who have will be given more and those who do not have will be treated oppositely, a very negative claim (13:12). Matthew introduces it to explain the determinism of the allusion to Isaiah 6:9–10, which he then proceeds to cite in full and to declare those who do hear as blessed (13:13–17). In the process, Matthew softens the harshness of Mark's introductory conjunction, ἵνα, expressing purpose, instead introducing an allusion to the citation using ὅτι "because" and so depicting the citation of Isaiah 6:9–10 as an explanation for why people reject.

Rejection is an element of his gospel, as it is for the other gospels, not least the rejection of Jesus, foreshadowed in Herod's failed attempt and Pilate's success. Overall, as reflected in the climax of the Sermon on the Mount, Matthew's first

⁸ I read Paul as asserting that all Israel would turn to the Messiah, not that Israel has a separate path to salvation. On the meaning of "mystery" and Paul's interpretation of it, see the discussion in Robert JEWETT, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007), 701–702, who sees all Israel's conversion as a third element of the "mystery" after the hardening of Israel and Gentile conversion.

major discourse attributed to Jesus, and his last in chapters 24–25, the focus is especially on challenging believers within Matthew’s churches to remain faithful. Unlike in Mark, they are not dull; they do understand, but they need to remain faithful. Otherwise, Matthew argues, they will share the fate of Jews outside the movement who had rejected the message. In that sense, attention to their rejection by fellow Jews is presupposed but subordinate.

Inasmuch as the author is concerned to inform his hearers of the appropriateness of their following Jesus, he seeks to show that by doing so they are remaining faithful to Torah.⁹ Probably to counter some within the movement whose stance called that into question and to answer Jewish allegations that Jesus advocated departure from the Law, the author has Jesus’ first major discourse underline his commitment to upholding Torah to the letter (5:17–19). Conflict then focuses on interpretation and on what faithful observance means. Matthew’s redaction of the controversy stories no longer puts focus on the rationality of Jesus’ responses beside his authority, as in Mark, but primarily on his authority and his consistency with scripture. Matthew’s Jesus argues as interpreter of Torah, in that sense as the true and faithful scribe.¹⁰ Unlike in Mark, continuity with Israel’s faith and its Law is of fundamental significance in offering assurance to his hearers in the face of conflict and rejection which calls their faith into question.

Within the Sermon on the Mount there is direct reference to enemies, who include presumably fellow Jews who persecute followers of Jesus (5:10; “Love your enemies and pray for those who persecute you” 5:44). This has the potential to counter any attempt to gain comfort in seeing those enemies meeting a terrible fate.

The issue of handling rejection by Jews, primarily fellow Jews, receives attention in the sending out discourse, into which Matthew has incorporated material which Mark had placed in Jesus’ final discourse in Mark 13, and which Matthew has supplemented. Synagogues and councils will persecute Jesus’ followers and families will face divisions (10:16–25, 34–39). The focus is realistic expectation: you are likely to face persecution; you go out as sheep among wolves. In other words, rejection is to be expected.

The following chapter cites examples of rejection by Chorazin, Bethsaida, and Capernaum, threatening them with worse consequences on the day of judgement than for Tyre, Sidon and Sodom (11:20–24). Threatening judgement is a major strategy in Matthew, who has John the Baptist already do so and profile Jesus as judge to come, and who makes it a constant theme in the closing words of the five main discourses, directed to all who refuse the message, including members of the church. In that regard, any sense of comfort which Matthew’s hearers might have

⁹ On Matthew’s depiction of Jesus’ attitude towards Torah, see further LOADER, *Jesus’ Attitude towards the Law*, 136–272.

¹⁰ See LOADER, *Jesus’ Attitude towards the Law*, 187–95.

in hearing of God's judgement against unbelievers is a two-edged sword because it applies equally to them.

Matthew gives more attention to rejection as he has Jesus' ministry reach its climax. Matthew supplements Mark's account of the parable of the wicked vineyard workers who kill the son of the owner who now employs new workers (leaders of the church) (Mark 12:1–12; Matt 21:33–46), with the parables of the two sons, about responses to John the Baptist (21:28–32) and the wedding feast, about responses to Jesus' disciples (22:1–14). Failure to bear fruit is part of the charge and refers to faithful keeping of Torah; rejecting Jesus and his message is the other. Matthew's hearers would take reassurance from the image of their leaders now replacing the unfaithful leaders and their being invited and given a place in the kingdom after those first invited forfeited it by not responding. There is here a sense of a change of leadership, but not of abandonment of Israel as a whole.

In his expansion of the Parable of the Great Feast (cf. Luke 13:15–24) to become a wedding feast, Matthew interprets the disaster of the capture of Jerusalem and the destruction of the temple as God's judgement against its inhabitants for rejecting Jesus and his messengers. It finds its echo in words put on the lips of the Jerusalem crowd, "His blood be on us and on our children!" (27:25). It follows the image of Pilate as protesting his innocence in surrender to their will and so placing the blame for Jesus' death on the Jerusalem crowd and its leaders. It is not clear if Matthew is looking back at 70 CE with a sense of pain or a sense of joy and that ambiguity allowed antisemitism to feed on such texts.

Matthew 23 provides an account of what the author sees as Jesus' charge against the leaders and, given its introduction as instruction to the disciples, very likely reflects conflicts of Matthew's own time, not least because those addressed in leadership reflect those who would have been in leadership in his time, especially the Pharisees. The initial statement is very revealing in acknowledging the legitimacy of the scribes and Pharisees as teachers of Torah. One should follow what they teach (if they are teaching Torah), but not what they do (23:2–3). Matthew then spells out the latter as imposing unrealistic demands, as engaged in self-serving concern for recognition, and as promoting interpretations which create barriers and fail to focus on core values of Torah. In words originally cited as Wisdom's, as Luke preserves (11:49), Matthew has Jesus point to the succession of sometimes violent rejections of God's emissaries, including now of Jesus himself (23:32–35). It concludes with an address to Jerusalem, bemoaning successive attempts to gather her children together as a hen, its chicks (23:37–39). This is surely more a lament than a gloat.

Reviewing Matthew from the perspective of dealing with rejection, we see that the primary strategy is to depict such rejection as a manifestation of failure to observe Torah and so of just punishment in recent times (70 CE) and in the judgement to come. Conversely, Matthew assures his hearers that Jesus and those who follow him uphold Torah and so face no such judgement. Apart from Matthew's

citation of Isaiah 6:9–10 in expanding Mark, there is no attempt to explain rejection in theistic terms as determined, nor to depict those who reject as inherently bad. He even accepts their teaching role as legitimate.

The depiction of rejection as blameworthy, both as disobedience in relation to Torah and refusal to acknowledge Jesus as its authoritative interpreter, comes in the context of a gospel which has Jesus teach: “Love your enemies” (5:44). Love can entail confrontation. It can easily reverse into hate when rejected. This is not clearly evident, despite the assurances that those who reject will face judgement. For some hearers, such judgement may serve to satisfy hate and revenge, such as we find among the martyrs beneath the altar in Revelation who cry out for vengeance (6:9–10).

Matthew does not go beyond declaring that judgement awaits those who reject but counters any sense of superiority and self-satisfaction among believers by holding them to the same criteria. Love does show in Matthew’s instructions about a church member who goes astray, by prefacing it with what originally represented Jesus’ approach to his fellow Jews, namely, that God’s love reaches out to the lost and wayward as a shepherd does for sheep (18:10–20). There is, thus, a strong sense of continuity in Matthew who portrays Jesus and the church as faithfully observant of Torah and representative of Israel. That ultimately gives comfort and reassurance in the face of rejection.

Luke-Acts Processing Rejection

A more cursory glance at Luke and Acts reveals that here we have an author now apparently in a context where Gentile churches dominate but where the issue of Jews’ rejection of Jesus and the church remains a matter of concern. His history deals with this by portraying Jesus’ beginnings among the faithful and devout of the temple. Similarly, at the beginning of Acts we see faithful Jews connected to the temple. Luke also shares the saying of Jesus which declares Torah inviolate and its observance mandatory.¹¹ In this way Jesus and the church’s beginnings arise from among faithful Torah observant Jews. Luke even portrays future hope as Jerusalem centred, reflecting a strong sense of continuity with Israel (21:28). The expansion of the mission reflects in part a version of the fulfilment of the hope of Gentiles coming in the last days to Zion.

Luke’s portrait of the failure of the mission to Israel and the subsequent turning to the Gentiles, is not a rejection of Israel, but a claim that the Christ believing Jews together with the Gentiles preserve the divine plan for Israel and the nations and that the many Jews who have rejected the message no longer belong. One may imagine a Jew in the time of Jewish resurgence in the 80s encountering a

¹¹ On Luke’s depiction of Jesus’ attitude towards Torah, see LOADER, *Jesus’ Attitude towards the Law*, 273–389.

Gentile Christ believer with question why he is using Israel's scripture as his own, to which the Christ believer informed by Luke would explain that they are now the legitimate bearers of Israel's tradition. Luke achieves this also by creative use of typology in depicting the church's beginnings as reflecting the stories of Israel and through numerology, the 12 and the 40 days.

Luke deals with what he clearly senses as elements of discontinuity, namely circumcision of gentiles and table fellowship with them, by evoking divine intervention in a revelation to Peter (Acts 10). That was an exception which proved the rule that otherwise the Torah's demands for Jews and more defined for Gentiles remain (Luke 16:17; Acts 15). Thus, Luke's story goes beyond Matthew's in addressing rejection, to explain how his church can claim continuity. In this way, it consoles those having to process rejection by demonstrating a link of continuity through devout observers and through divine intervention. Luke, too, uses the Parable of the Sower and Mark's loose citation of Isaiah 6:9–10, but now in the final verses of Acts does so descriptively rather than prescriptively:

The Holy Spirit was right in saying to your ancestors through the prophet Isaiah,
²⁶ "Go to this people and say,

You will indeed listen, but never understand,
and you will indeed look, but never perceive.

²⁷ For this people's heart has grown dull,
and their ears are hard of hearing,
and they have shut their eyes;
so that they might not look with their eyes,
and listen with their ears,
and understand with their heart and turn—
and I would heal them."

²⁸ Let it be known to you then that this salvation of God has been sent to the
Gentiles; they will listen. (Acts 28:25–28)

John Processing Rejection

In the fourth gospel, the issue of rejection receives greater attention, both in the words of its protagonist, Jesus, and in the narrative itself. Its creative elaboration of traditions such as we find in the synoptic gospels and probably in dependence on them, or at least Mark, focuses particularly on rejection of Jesus' claims to be God's Son. There are some occasions where conflict focuses on interpretation of Torah, but these are rare and trumped by such claims to authority which in turn exempt adherence to Torah, as in the healing of the man at the poolside on the Sabbath in John 5 and of the blind man in John 9.

Unlike in Matthew and Luke, the author does not focus on Jesus' opponents' alleged transgression and misinterpretation of Torah. Torah has itself been redefined as now having the role of being a witness to Jesus, so that obedience to Torah is accordingly redefined as accepting its witness and so accepting Jesus (5:39).

Attributes traditionally attributed to Torah, such as word/wisdom, water, bread, light, life, way, truth, now belong exclusively to Jesus. He alone is hailed as the source of salvation. To reject him is to reject God. Already in the prologue this is evident where, as the Word/Logos, drawing on the tradition of Wisdom, Jesus comes to his own, and is rejected, much as Wisdom in 1 Enoch 42 was rejected.

The author helps his hearers come to terms with that rejection, which includes rejection of themselves as bearers of the message about Jesus, not simply by attributing blame, now for rejecting God's Son, but also theistically by seeing such rejection as divinely determined, depicting those rejecting as not chosen, elect, drawn, given (6:44–45, 64–65; 17:6, 11, 12, 24), but also as in any case bad people (3:19–21). They are not just bad because they reject. It is because they are bad that they reject. They are children of the devil, not children of Abraham (8:44). These are stark claims. In some ways they could be read as absolving such people of responsibility for their rejection, but, as noted above, that is not the way the language works. In contexts of attempted persuasion, the language of predestination serves to challenge people to turn and become elect. In that sense, it leaks possibilities of reversal. In the context of helping people come to terms with rejection, it offers comfort along the lines that it was "meant to be", but not in a way that absolves those who reject of responsibility.

The extraordinary claims made for Jesus, now repositioning Torah as a witness (which the author does similarly with John the Baptist), go far beyond what we find in the other gospels, especially Matthew and Luke, and raise more acutely the issue of continuity with the faith of Israel. John shows no signs of abandoning the faith of Israel or replacing it. Clearly it matters for him, and we may assume for his hearers, among whom will have been both Jews and Gentiles, for both of whom affirming continuity with Israel's faith tradition mattered, reflected already in use of biblical imagery.

The author's solutions to assuage such concerns has two elements: temporal and spatial. He depicts Torah with its temple and cult as existing at an earthly level (spatial) and pointing forward (temporal) to what would in effect replace them. Such a claim to continuity might be comfort to John's hearers to help them sense that they are after all at one with the faith of Israel as they claim. It would, of course, do little to convince others. The author of Hebrews employs a similar framework of interpretation, in addition using the language of popular platonism to supplement the claims.

Alongside this claim to continuity is a claim to exclusivity. The "I am" statements serve not only to assert but also to deny. Thus, only Jesus is the way (14:6). This exclusivity is reflected already in the prologue according to which those who accept Jesus become God's children, thus denying claims to be God's children by descent (1:12–13). The author is seeking to help people to come to terms with rejection by asserting that they have exclusive access to salvation, which is only through the person of Jesus. To achieve this the author had to redefine also John the Baptist's role, removing from him the message of universal

forgiveness for those who repent and submit themselves to baptism and instead have him point to Jesus (1:29).

Conclusion

This paper began with the question to what extent the strategies for dealing with rejection found in John's gospel are reflected elsewhere in the writings of the New Testament and to that end considered the synoptic gospels and Paul. Mark is very likely citing a parable used originally by Jesus to assert hope in the face of rejection. It then became a vehicle for reflection on the grounds for failure, which addressed what lay behind it. Subsequently, such rejection was portrayed in theistic terms as divinely determined and Mark even appears to turn the purpose of parables upside down by arguing that they served that end.

We found the notion of theistic determinism played a role in Paul's discussion of rejection. In taking up Markan material related to the sower parable, Matthew and Luke continue it, but in their gospels it does not feature significantly. In Matthew rejection arises from not observing Torah as it should be observed, namely as taught by Jesus its interpreter. Opponents reject Jesus because they do not uphold Torah. The primary focus is their sinful attitudes and actions. Matthew's hearers can be reassured their rejection has no validity, while also being cautioned that a similar fate will await them if they turn from the Law. His hearers may have heard of their fate, especially the inhabitants of Jerusalem with sadness, but possibly with satisfaction, though Matthew has reported Jesus' command to love enemies.

Luke shares that saying, but, while also affirming Torah's continuing validity with some divinely mandated exceptions, focuses on rejection not primarily as Torah disobedience but as stubborn unwillingness to accept the gospel. His reassurance to readers is continuity through his history showing the context of Jesus and the movement as devout and faithful Jews, in contrast to whom others chose effectively no longer to belong, and as reflected in typological matches which with divine interventions assure hearers of divine purpose.

Paul's response, while using theistic determinism, goes beyond depicting opponents as wicked and disobedient to depict them as misguided in their devotion, as a result of which they do not respond to the gospel. In this sense he focuses more on cause and not just on behavioural symptoms. He is furthest from coming to terms with rejection by seeing opponents as written off and deserving their fate. At least in relation to fellow Jews who reject, he asserts love in the form of hope and belief that they will one day respond positively and grounds this in his belief in God's love, at least for Israel.

In the writings considered we do find elements of what is starkly present in John but not to the same degree. Claims are not as rigidly exclusive and at least John the Baptist remains as a source of forgiveness. There is not really an equivalent

to John's stark claims that opponents are inherently bad and therefore do not come to the light and are children of the devil, despite their depiction as wicked and disobedient. We do find some references to divine determinism, as reflected in the use of Isaiah 6:9-10, but not nearly to the same extent as in John. Clearly, however, dealing with what rejection means was an issue for all of them.

Rejection in the context of conflict is never easy, especially when one has a personal investment in the relationship. This is obvious in interpersonal relations, but it also has relevance for relationships between groups. It will have especially difficult when Christ believing Jews experienced rejection from fellow Jews, and similarly for Gentile believers who had come to believe that they were embracing Israel's faith. Rejection can evoke not just hurt but also anger and can call one's identity into question. One might see Jewish rejection as murderous or blatant disobedience or simply as indifference and attribute blame. Going beyond that raises ethical questions.

Coming to terms with such rejection by seeing it as determined by God might offer some comfort. Anger might go further and denigrate opponents as inherently evil. *Schadenfreude* then feels satisfaction at the prospect of their future fate. Anger always has the potential to turn into hate and some of the options taken by New Testament writers like Matthew and John became an inspiration for antisemitic stances. Against them stands the challenge to love one's enemies. Matthew and Luke cite it. Paul embraces love, at least, for his own who reject him and allows love a mystery of hopefulness centred on God's faithfulness. In Romans he reflects such love towards enemies when he writes: "Bless those who persecute you; bless and do not curse them" (Rom 12:14). Models of healthy and unhealthy processing of the grief of rejection are present in our texts. The challenge in our own time is to seek peace and love. I offer these reflections in honour of Professor Stelian Tofană, who has modelled ecumenical dialogue in the field of New Testament studies.

William R. G. LOADER
Murdoch University / Orange Free State University
Australia / South Africa

Bibliography

- DRONSCH, Kristina, „Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung) – Mk 4,3–9 (10–12) 13–20,“ in Ruben ZIMMERMANN (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, 297–311.
- LOADER, William, *Jesus' Attitude towards the Law: A Study of the Gospels*, (WUNT 2.97), Tübingen: Mohr Siebeck, 1997; Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- LOADER, William, “Rationalising Rejection in John 8 and Elsewhere in the Fourth Gospel,” a paper presented at the *Colloquium Ioanneum*, Vienna, August, 2023, forthcoming in the conference proceeding to be published by Mohr Siebeck.
- SNODGRASS, Klyne, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- ZIMMERMANN, Ruben, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*, Minneapolis: Fortress, 2015.
- JEWETT, Robert, *Romans*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2007.

„EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT“ AUS PATRISTISCHER PERSPEKTIVE

MARTIN MEISER

Abstract. This article presents the genres of ancient Christian exegesis and envisages patristic exegesis with regard to questions of „Introduction in the New Testament“ (authorship, dating, localizing, adversaries, stylistic characteristics). Identifications of the authors with biblical persons are prevalent; no extra-textual framing is important. Comparable with modern exegesis are the method of temporal ordering the Pauline epistles, the stylistic comparison between the Gospel of John and the Apocalypse, sometimes also the description of adversaries refuted in the Pauline and Catholic Epistles.

Keywords: Exegesis, Patristic, Canon, authorship, dating of New Testament texts.

1. Einführende Gedanken

Grundsätzlich sei für patristische Exegese zwischen Bibelverwendung und Bibelauslegung vom Ansatz der Fragestellung her unterschieden. Bibelverwendung zieht eine Bibelstelle unterstützend für eine Aussage in den Bereichen der Dogmatik oder Ethik heran; Bibelauslegung fragt nach Details eines Textes, ohne dass sofort eine Nutzenanwendung im Fokus liegen muss.¹ Gewiss liegt der Schwerpunkt patristischer Exegese auf der Anwendung der Heilige Schrift auf das eigene Glaubensleben im Rahmen der vorgegebenen Kirchlichkeit, und diese Verwendung hält auch heute wichtige Anstöße für das eigene Verstehen der Heiligen Schrift bereit.² Trotzdem ist es gut, sich Aspekte der Bibelauslegung vor Augen zu halten. Diese bietet Textbeobachtung, die in neuerer Exegese durchaus

¹ STUDER, *Schola Christiana*, 200. BUCUR, *Scripture Re-envisioned*, 265 stellt fest, dass das Konzept des „Mysteriums Christi“, wesentliches Element innerhalb patristischer Exegese, kein strukturelles Äquivalent in griechisch-römischer Exegese hat.

² Vgl. TOFANÄ, „Erneuerung“, passim, mit Verweisen u.a. auf Johannes Chrysostomus und Kyrill von Jerusalem zu Gal 3,27 (387f.) und Basilius von Caesarea zu 2Kor 5,17 (389f.); speziell zu Johannes Chrysostomus vgl. TOFANÄ, „John Chrysostom’s View“, passim. Tofană erinnert zu Recht an Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 1,1, PG 57, 13, dass wir eigentlich auch ohne, dass wir die Heilige Schrift nötig hätten, kraft des Heiligen Geistes fähig sein sollten, ein „reines Leben“ zu führen.

zu würdigen sind. Aspekte patristischer Bibelauslegung betreffen auch die sog. Einleitungsfragen, denen die vorliegende Studie gewidmet ist.

Eingangs sind gewisse Beschränkungen des vorliegenden Beitrages zu benennen, zumeist Platzgründen geschuldet. 1. Es wird auf die Darstellung der Evangelistensymbole verzichtet, deren einleitungswissenschaftlicher Wert lediglich in einer allgemeinen Charakteristik der Evangelien liegen könnte. 2. Es wird auf Nennungen früherer Kommentatoren innerhalb der Werke der Späteren (z.B. Hieronymus) verzichtet.

2. Literarische Gattungen antiker christlicher Exegese

Bibelauslegung vollzieht sich in der Antike in vier Gattungen, der Homilie, dem Kommentar, der Katene und der Quaestionenliteratur. Genannt werden im Folgenden nur Werke, die sich mit der Exegese neutestamentlicher Schriften befassen.

2.1. Homilien

Homilien können auf Themen, Personen und Texte bezogen sein und dienen der Vermittlung christlichen Glaubens und Lebens, können aber – vor allem trifft dies für die Homilien des Johannes Chrysostomus und des Augustinus zu – durchaus Beobachtungen zum Bibeltext enthalten, die sich nicht einfach als Applikationen des Textes für eine bestimmte dogmatische oder ethische Aussage vereinnahmen lassen.

2.2. Kommentare

Antike Kommentare haben, so Hieronymus, die Aufgabe, „Dunkles zu erklären, Klares schnell durchzugehen, bei Zweifelhafem zu verweilen“³, und sind nicht immer auf Vollständigkeit im Sinne eines modernen Kommentars angelegt. Selbst theologisch wichtige Passagen der Bibel können unkommentiert bleiben oder sparsam kommentiert werden, wenn sie sich nach Ansicht des Autors von selbst verstehen.

Aus dem dritten Jahrhundert ist neben Hippolyt und Origenes der Verfasser der ältesten christlichen Bibelerklärungen in lateinischer Sprache, Victorinus von Pettau (ca. 230–304), zu nennen. Erhalten geblieben ist sein Kommentar zur Johannesoffenbarung.

Im vierten Jahrhundert kommentiert Diodor von Tarsus den Römerbrief, Hilarius das Matthäusevangelium, Ambrosius das Lukasevangelium. Ein unbekannter Autor, den die heutige Wissenschaft mit dem Kunstnamen Ambrosiaster belegt, hat

³ Hieronymus, *In Gal.*, CCSL 77 A, 158. Hieronymus rechtfertigt damit, dass sein Galaterkommentar weder Panegyrik noch Kontroverse enthält.

zur Zeit des Damasus von Rom (366–384) die Paulusbriefe kommentiert, ferner seinen Beitrag zur Quaestionenliteratur geleistet (s.u.).

Im ausgehenden vierten und im fünften Jahrhundert sind im Osten Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros einerseits zu nennen, Kyrill von Alexandria andererseits.⁴ Im Westen sind vor allem Ambrosius, Hieronymus und Augustinus von Bedeutung, aber auch Ambrosiaster und Marius Victorinus. Theodor von Mopsuestia, ein Schüler von Diodor von Tarsus, hat an neutestamentlichen Schriften die Evangelien (nur der Johanneskommentar ist erhalten) und die Paulusbriefe kommentiert. Große Teile seines exegetischen Werkes sind griechisch, syrisch, aber auch lateinisch erhalten. Maßgeblich für den größtenteils gegebenen Ausfall der griechischen Tradition ist seine Verurteilung 553. Theodoret von Kyros hat Kommentare zu den Paulusbriefen verfasst, die vielfach moderne Fragestellungen der Textpragmatik vorwegnehmen. Von Kyrill von Alexandria sind Kommentare zum Johannesevangelium wie zu den Korintherbriefen erhalten; Auslegungen zu anderen biblischen Büchern finden sich in den Katenen. Außerdem sind im griechischsprachigen Osten Euthalios Diaconus und Ps.-Oecumenius von Trikka zu nennen⁵, in viel späterer Zeit Theophylakt von Achrida und Euthymius Zigabenus von Thessaloniki.

Im sechsten Jahrhundert hat Apringius von Beja einen Kommentar zur Johannesoffenbarung, Cassiodor kurze Kommentare zur Apostelgeschichte, zu den Apostelbriefen und zur Johannesoffenbarung verfasst hat.

Im achten Jahrhundert hat Beda Venerabilis die Evangelien sowie zweimal die Apostelgeschichte ausgelegt, später Beatus von Liébana ebenfalls die Johannesoffenbarung. Für das neunte Jahrhundert ist Hrabanus Maurus zu nennen. In den Einleitungsfragen sind die genannten Autoren häufig von Augustinus und Hieronymus abhängig.

2.3. Katenen

Katenen sind Sammlungen von Exzerpten aus Kirchenväterkommentaren, dem Verlauf der biblischen Bücher nach angeordnet. Die Autoren der einzelnen Auslegungen werden zumeist benannt, der Kontext dieser Auslegungen jedoch nicht mitgeteilt. Dogmatische Schuldifferenzen sind selten von Belang. Die ersten

⁴ Dass etwa bei Prokop von Gaza Auszüge u.a. aus Theodor von Mopsuestia einerseits, Kyrill von Alexandria andererseits kompiliert sind, zeigt, dass die Bedeutung der Differenz zwischen dem, was man früher pauschalierend antiochenische und alexandrinische Exegese nannte, nicht überschätzt werden darf; vgl. dazu METZLER, *Prokop*, XII.

⁵ Dabei stellt sich allerdings ein Problem: Gerade die *argumenta*, die bei Euthalios Diaconus begegnen, tauchen bei Ps.-Oecumenius wieder auf. Es handelt sich wohl um Katenentradition, bei der auch die in Migne, *Patrologia Graeca*, vorgenommenen Zuweisung nicht zuverlässig ist. Insofern werden die Belege im Bewusstsein ihrer Fragwürdigkeit hinsichtlich des Autors notiert. Gleichwohl zeigen sie gerade im Fall der Übereinstimmung das, was als Normalbewusstsein und als Standardauskunft in dieser Epoche gelten kann.

Katenen sind vermutlich im 6. Jh. entstanden. Katenen haben ihren Wert als kritisch zu sichtende Quelle für manche Werke, die in direkter Überlieferung nicht mehr greifbar sind, teilweise wegen posthumer Verketterung der Autoren. Kritisch ediert sind mittlerweile Katenen vor allem zu alttestamentlichen Büchern⁶, während Katenen zum Neuen Testament noch der Bearbeitung und Neuedition unterzogen werden müssten.

2.4. *Quaestionenliteratur*

Quaestionenliteratur ist auf dem Gebiet der Bibelauslegung ebenso anzutreffen wie auf anderen Gebieten, etwa der Dogmatik oder Ethik; manchmal erscheinen Fragen aus all diesen Bereichen vermischt, z.B. bei Ps.-Athanasius, *Quaestiones ad Antiochum ducem* oder Anastasius Sinaita (dessen *Quaestiones* enthalten nichts zu den Einleitungsfragen). Das Formprinzip ist einfach: Problem – Lösung. Eine Gliederung der Quaestionenreihen ist manchmal gegeben, unterbleibt jedoch häufiger. Es stellen sich Fragen nach einer Begründung für den genauen Wortlaut einer Bibelstelle ebenso wie Fragen der dogmatischen oder ethischen Angemessenheit biblischer Aussagen und Fragen des Ausgleichs zwischen scheinbar einander widersprechenden Bibelstellen. Die meisten dieser Fragen sind Fragen, die sich ein nachdenklicher Bibelleser von selbst stellt, oder die von antiken Christentumskritikern⁷ bereits aufgeworfen wurden.⁸

Als Autoren von Quaestionenliteratur sind im Osten u.a. Ps.-Athanasius, Theodoret von Kyros, Maximus Confessor und Anastasius Sinaita zu erwähnen, im Westen Ambrosiaster, Augustinus, Eucherius von Lyon und später Julian von Toledo.

⁶ Zum Buch Genesis vgl. *La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale*, ed. Françoise PETIT, 4 Bände; *Collectio Coisliana in Genesim*, ed. Françoise PETIT; Prokopius von Gaza, *Der Genesiskommentar*, ed. Karin METZLER; zum Buch Exodus vgl. Prokopius von Gaza, *Der Exoduskommentar*, ed. Karin METZLER. Zum Oktateuch vgl. Sévère d'Antioche, *Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l'octateuque et sur les règnes*, ed. Françoise PETIT; zu den Psalmen vgl. *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, ed. Ekkehard MÜHLENBERG, zu Ecclesiastes vgl. *Anonymus in Ecclesiasten Commentarius qui Dicitur Catena trium Patrum*, ed. Santo LUCA; *Catena Haumiensis in Ecclesiasten*, éd. Antonio LABATE.

⁷ Antike Christentumskritik ist, was exegetische Fragen betrifft, grundlegend aufgearbeitet bei John Granger COOK, *The Interpretation of Old New Testament in Greco-Roman Paganism*, DERS., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*.

⁸ Gelegentlich sind Kapitelüberschriften jedoch irreführend. Bei Ambrosiaster, *Qu.V.N.T.* werden in qu. 98 (*De Evangelio Iohanne*, CSEL 50, 187–189); qu. 100 (*De Evangelio Matheo*, CSEL 50, 191–193); qu. 104 (*De Evangelio Luca*, CSEL 50, 227–230) keine Einleitungsfragen berührt.

3. Einleitung in das Neue Testament

3.1. Evangelien und Apostelgeschichte

Bei den vier Evangelisten ist die Identität von Matthäus und Lukas auf der Basis von Mt 9,9; Kol 4,14; 2Tim 4,11 klar; Johannes wird mit dem Zebedaiden Johannes identifiziert.

Das Matthäusevangelium⁹ gilt nicht selten als ursprünglich Hebräisch geschrieben¹⁰; wer es übersetzt habe, sei ungewiss.¹¹ Theophylakt und Euthymius datieren es acht Jahre nach Christi Himmelfahrt.¹² Vom Faktenbezug her gilt es als ἱστορία; Matthäus nennt aber sein Werk Evangelium um der vielen heilsamen Lehren willen.¹³

Markus gilt zumeist als Petruschüler¹⁴ und wird manchmal mit dem in Apg 12,12 genannten Johannes Markus¹⁵, manchmal mit dem in 1Petr 5,13 Genannten¹⁶ identifiziert; gelegentlich wird er unter die gläubig gewordenen Priester nach Apg 6,7¹⁷ oder zu dem erweiterten Jüngerkreis nach Lk 10,1 gerechnet¹⁸ – in beiden Fällen ist damit auch eine judenchristliche Verortung gegeben.¹⁹ Als ursprüngliche

⁹ Zur Rezeption des Matthäusevangeliums in der Patristik vgl. den Überblick bei WIDDICOMBE, "Reception"; für Mt 19–21 liegt ein Band in der Reihe *Novum Testamentum Patristicum* vor (METZDORF, *Matthäusevangelium*. Teilband 6).

¹⁰ Papias, *Frgm.* 16, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 39,16, GCS 9/1, 292; Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 1,3, PG 57, 17; Augustinus, *Cons. Ev.* 1,4, CSEL 43,4; Hieronymus, *Vir. inl.* 3,1, CERESA-GASTALDO 78. Ein hebräisches Exemplar soll noch in der Bibliothek von Caesarea (Maritima) vorhanden sein (Hieronymus, *Vir. inl.* 3,2, CERESA-GASTALDO 78–80). Alttestamentliche Zitate würden ja auch nach dem hebräischen Text geboten, nicht nach der Septuaginta (Hieronymus, *Vir. inl.* 3,3f., CERESA-GASTALDO 80, mit Verweis lediglich auf Mt 2,15.23).

¹¹ Papias, *Frgm.* 16, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 39,16, GCS 9/1, 292. Theophylakt von Achrida, *In Mt.*, PG 123, 145 C; Euthymius Zigabenus, *In Mt.*, PG 129, 116 B, verweisen auf die Behauptung, Johannes habe das Matthäusevangelium ins Griechische übersetzt (ebd.).

¹² Theophylakt von Achrida, *In Mt.*, PG 123, 145 C; Euthymius Zigabenus, *In Mt.*, PG 129, 116 B.

¹³ Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 1,2, PG 57, 16.

¹⁴ Papias, *Frgm.* 15, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 39,15, GCS 9/1, 290.

¹⁵ Ammonius von Alexandria, *Frgm. Act.*, PG 85, 1540 C.

¹⁶ Eusebius von Caesarea, *H.e.* 2,15,1, GCS 9/1, 140; Hieronymus, *Vir. Inl.* 8,2, CERESA-GASTALDO 90; Beda Venerabilis, *In Ep. Cath.*, CCSL 121, 259f.; *In Mc.*, CCSL 120, 431; Theophylakt von Achrida, *In Mc.*, PG 123, 492 C.

¹⁷ (Ps.-)Hippolyt von Rom, *Ref.* VII 30,1, GCS 26, 215; Beda Venerabilis, *In Mc.*, CCSL 120,432. Als Judenchrist gilt Markus auch bei Irenaeus, *Haer.* III 11,8, FC 8/3, 112, als „Priester, nach dem Fleisch Levit“ (sic!), auch in den sog. monarchianischen Prologen (Text s. ALAND, *Synopsis*, 539).

¹⁸ Theophylakt von Achrida, *In Mt.*, PG 123, 145 C.

¹⁹ In moderner Diskussion galt er bei vielen als griechisch-römischer Christ, mittlerweile mehren sich Stimmen, die auch eine jüdische Herkunft für möglich halten.

Sprache gilt allgemein das Griechische; die in einer armenischen Überlieferung des Diatessaron-Kommentars von Ephraem dem Syrer belegte Vorstellung, Markus habe ursprünglich in Latein geschrieben²⁰, hat keine Verbreitung gefunden. Während Irenaeus das Markusevangelium auf die Zeit nach dem Tod des Petrus datiert, findet sich bei Clemens von Alexandria die Datierung noch zu Lebzeiten des Petrus, bei Eusebius von Caesarea und Hieronymus das zusätzliche apologetische Motiv, Petrus habe das Werk des Markus ausdrücklich gebilligt.²¹ Als Abfassungsort des Markusevangeliums gilt nicht selten Rom.²² Theophylakt und Euthymius Zigabenus datieren das Markusevangelium zehn Jahre nach der Himmelfahrt.²³ Augustinus kennzeichnet Markus als *subsecutus tamquam pedisequus et breviator* des Matthäus, der mit Lukas einiges, mit Matthäus aber fast alles gemeinsam habe.²⁴ Man kann Augustins Äußerung als These einer literarischen Abhängigkeit des Markus vom Matthäusevangelium lesen; damit setzt er sich in Gegensatz zu vielen anderen, die von einer unabhängigen Veranlassung und Entstehung der Evangelien ausgehen. Mk 16,9–20 gilt manchmal als sekundär, aber nicht wegen seiner Harmonisierung der anderen Evangelien (so die heutige Sicht), sondern wegen seiner Differenzen dazu (*Diversa atque contraria evangelistis caeteris narrare uideatur*).²⁵

Die Tradition von Lukas als dem Arzt aus Antiochia (am Orontes) wird lange weitergetragen.²⁶ Eine nichtjüdische Abstammung wird zumeist vorausgesetzt.²⁷ Das Lukasevangelium wird gelegentlich auf 15 Jahre nach der Himmelfahrt datiert.²⁸ Ambrosius kennzeichnet den Stil des Evangelisten als *stilus ... historicus*.²⁹

²⁰ Den Text bietet in lateinischer Übersetzung ALAND, *Synopsis*, 544.

²¹ Irenaeus, *Haer.* III 1,1, FC 8/3, 24 sowie ders. bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* V 8,3, GCS 9/1, 444; Clemens von Alexandria, *Hypotyposen*, bei Eusebius, *H.e.* VI 14,6, GCS 9/2, 550; Eusebius von Caesarea, *H.e.* II 15,2, GCS 9/1, 140; Hieronymus, *Vir. inl.* 8,1, CERESA-GASTALDO 90; Theophylakt von Achrida, *In Mc.*, PG 123, 492 C.

²² Hieronymus, *Vir. inl.* 8,1, CERESA-GASTALDO 90; Beda Venerabilis, *In Mc.*, prol. CCSL 120, 431; Theophylakt von Achrida, *In Mc.*, PG 123, 492 C.

²³ Theophylakt von Achrida, *In Mt.*, PG 123, 145 C; Euthymius Zigabenus, *In Mt.*, PG 129, 116 B.

²⁴ Augustinus, *Cons. Ev.* 1,4, CSEL 43, 4.

²⁵ Hieronymus, *Ep.* 120,3, CSEL 55, 481. Die sekundäre Herkunft wird auch von Euthymius Zigabenus, *In Mc.*, PG 129, 845 D, erwogen.

²⁶ Theophylakt von Achrida, *In Lc.*, PG 123, 684 A; Euthymius Zigabenus, *In Lc.*, PG 129, 857 B.

²⁷ Auch in der modernen Forschung war dies lange Konsens; mittlerweile plädieren einige (zuletzt BOVON, *Lukas* I 22) dafür, dass Lukas aus dem Kreis der sog. Gottesfürchtigen, d.h. der nichtjüdischen Sympathisanten des Judentums stammt (diese Kategorie der Gottesfürchtigen war in altkirchlicher Exegese unbekannt). WOLTER, *Lukasevangelium*, 9f., hält für wahrscheinlich, dass Lukas in einer jüdischen Familie aufgewachsen ist.

²⁸ Euthymius Zigabenus, *In Lc.*, PG 129, 857 C.

²⁹ Ambrosius, *In Lc.* prol. 1, CCSL 14, 1 Ambrosius bietet sonst nichts zu Einleitungsfragen.

Hieronymus zufolge gilt für das Lukasevangelium wie für die Apostelgeschichte: *sermo eius (Lucae) ... saecularem redolet eloquentiam, magisque testimoniis Graecis utitur quam Hebraeis.*³⁰ Theophylakt zufolge habe Lukas sich griechische, aber auch jüdische Bildung (in Jerusalem) angeeignet; der byzantinische Autor referiert auch die Tradition, Lukas sei einer der 70 Jünger Jesu gewesen (Lk 10,1).³¹ Die Erwähnung der „Vielen“ in Lk 1,1 bietet immer wieder Gelegenheit, nicht kanonisch gewordene Evangelien aufzuführen. Beda stellt fest, Lukas habe, anders als die Verfasser der Evangelien nach Thomas, Bartholomäus, Matthias, Basilides und Apelles keine *narratio*, sondern eine *historia* auf der Grundlage glaubwürdiger Zeugen wie Matthäus, Markus und Johannes verfasst.³² Theophylakt nennt als Beispiele der „vielen“, die Autoren des Ägypterevangeliums und des „Evangeliums der Zwölf.“³³

Bei Johannes steht fest, dass er die anderen Evangelien gekannt – und die hohe Christologie³⁴ sowie einiges aus Jesu irdischer Frühzeit³⁵ hinzugefügt hat. Die Unterscheidung zweier Gestalten mit Namen des Johannes bei Papias³⁶ und Hieronymus (s.u.) hat sich nicht durchgesetzt. Beda Venerabilis meint, Johannes habe das Evangelium ähnlich wie die Briefe wegen des Unfriedens, den Kerinth und Marcion über die Kirche brachten die behaupteten, Christus habe vor Maria gar nicht existiert; im Evangelium habe Johannes, so Beda, Christi Konsubstantialität betont.³⁷ Primasius von Hadrumetum meint, Johannes habe während der Regierungszeit Domitians die Johannesoffenbarung, nach dem Tod Domitians das Johannesevangelium geschrieben.³⁸ Ein von dem tyrischen Bischof und Märtyrer

³⁰ Hieronymus, *In Is.* 3,6.9–10, CCSL 73, 92.

³¹ Theophylakt von Achrida, *In Lc.*, PG 123, 685 B. Euthymius Zigabenus, *In Lc.*, PG 129, 857 C führt diese Tradition auf Origenes zurück.

³² Beda Venerabilis, *In Lc.* 1, CCSL 120, 19f.

³³ Theophylakt von Achrida, *In Lc.*, PG 123, 692 A. Dass mit den „Vielen“ nicht Matthäus und Markus gemeint sein können, behauptet auch Euthymius Zigabenus, *In Lc.*, PG 129, 857 D. Die Auslegung geht auf Origenes zurück.

³⁴ Clemens von Alexandria, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 14,7, GCS 9/2, 550; Ambrosius, *in Lc.*, proem. 3, CCSL 14, 2–3; Theophylakt von Achrida, *In Ioh.*, PG 123, 1128 A; Euthymius Zigabenus, *In Mt.*, PG 129, 113 BC. – Bei Origenes, *In Joh.* 1,1–89, SC 120, 56–106 findet sich zu den Einleitungsfragen zum Johannesevangelium faktisch nichts, außer dass Origenes die Verfasser des Evangeliums und der Offenbarung identifiziert (s.u.). Die Exegese des Heracleon (vgl. dazu WUCHERPFENNIG, *Heracleon*) ist uns nur in Auszügen bei Origenes erhalten.

³⁵ Beda Venerabilis, *In Mc.*, CCSL 120, 445.

³⁶ Papias, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 39,4, GCS 9/1, 286.

³⁷ Hieronymus, *Vir. inl.* 9,1, CERESA-GASTALDO 92; Beda Venerabilis, *In Ep. Cath.*, CCSL 121, 284. Eine Identifizierung des Evangelisten mit dem Verfasser der Johannesoffenbarung findet sich an dieser Stelle nicht.

³⁸ Primasius von Hadrumetum, *In Apc.*, CCSL 92, 7. Nicht ausgeglichen damit wird eine Tradition, derzufolge Johannes das Evangelium bereits im 32. Jahr nach der Himmelfahrt abgefasst haben

Dorotheus geschriebener Lebenslauf des Evangelisten weiß zu berichten, dass Johannes das Evangelium durch den in Röm 16,23 genannten Gaius herausgegeben habe, und benennt Differenzen hinsichtlich der Datierung unter Domitian oder unter Trajan; der Evangelist soll 120 Jahre alt geworden sein.³⁹

Bei der Apostelgeschichte wird vermerkt, dass sie die Ereignisse bis in das vierte Regierungsjahr Neros wiedergibt.⁴⁰ Bei Eusebius von Caesarea und bei Hieronymus findet man, dass Lukas in seinem Evangelium Überlieferung der ersten Augenzeugen darbietet, während er in der Apostelgeschichte „nicht mehr Gehörtes, sondern persönlich Erlebtes aufgezeichnet hat“⁴¹ – das ist Anlass für eine relative Frühdatierung. Der Schluss der Apostelgeschichte legt für manche Autoren nahe, dass Lukas dieses Buch in Rom geschrieben hat⁴², doch gibt es auch Gegenthesen, die nach Achaia oder Boeotien verweisen.⁴³ Die eklektische Darstellung der Apostelgeschichte begründet Theophylakt mit dem Gedanken, das Dargebotene sei schon bewundernswürdig genug.⁴⁴ Die frühchristlichen Autoren bezeichnen die Tätigkeit des Lukas mit ἀπομνημονεύω⁴⁵, μνήμην ποιῶμαι⁴⁶, ιστορέω⁴⁷, συντάσσομαι.⁴⁸ Die Orientierung an real Geschehenem steht bei diesen *termini* im Vordergrund, wie das auch schon für den Begriff δῆγησις gilt, den Lukas zur Beschreibung seiner Vorgängerwerke verwendet (Lk 1,1). Ein Interesse an der erzählerischen Leistung des Autors besteht hingegen zunächst nicht.⁴⁹

Wie geht man mit den Widersprüchen in den Evangelien um? Einige Autoren betonen die Harmonie in Hauptpunkten⁵⁰, anderen zufolge sind gerade die leichten Differenzen der Beweis für ihre Glaubwürdigkeit – die Evangelisten hätten

soll (Euthymius Zigabenus, *In Mt.*, PG 129, 113 B; Euthymius Zigabenus, *In Ioh.*, PG 123, 1108 D, datiert das Evangelium hingegen auf „viele Jahre nach der Einnahme Jerusalems.“)

³⁹ Theophylakt von Achrida, *In Ioh.*, PG 123, 1129 BC.

⁴⁰ Theophylakt von Achrida, *In Lc.*, PG 123, 684 B.

⁴¹ Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 4,6, GCS 9/1, 192–194; ähnlich später Hieronymus, *Vir. inl.*, 7,5, CERESA-GASTALDO 88.

⁴² Hieronymus, *Vir. inl.* 7,2, CERESA-GASTALDO 88; Theophylakt von Achrida, *In Lc.*, PG 123, 684 AB.

⁴³ Hinweise bei WOLTER, *Lukasevangelium*, 10.

⁴⁴ Theophylakt von Achrida, *In Act.*, PG 125, 497 B.

⁴⁵ Clemens, *Str.* V 82,4, GCS 52, 381.

⁴⁶ Eusebius von Caesarea, *H.e.* I 5,3, GCS 9/1, 44.

⁴⁷ Eusebius von Caesarea, *H.e.* II 8,2, GCS 9/1, 124.

⁴⁸ Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 4,6, GCS 9/1, 192–194.

⁴⁹ Das ändert sich später, vgl. Hieronymus, *Vir. inl.*, 7,1, CERESA-GASTALDO 86: *Lucas ... Graeci sermonis non ignarus fuit*; Beda Venerabilis, *Retract. Act.*, CC.SL 121, 132: *pulchre* als literarische Bewertung.

⁵⁰ Chromatius von Aquileia, *Tract. Mt.*, prol. 3, CCSL 9 A, 186.

sich untereinander nicht abgesprochen.⁵¹ Ein anderes Argument ist die unterschiedliche Adressatenschaft.⁵² Manchmal werden die Widersprüche im Detail einfach ignoriert: Euthymius verweist in seinem Markuskommentar bei Parallelerikopen zu Matthäus lediglich auf seine Ausführungen zur Matthäusparallele.

Formgeschichtlich wurden die Evangelien als Erinnerungsliteratur⁵³ und als tatsachenbasierte Berichte aufgefasst.⁵⁴ Der einfache Stil konnte damit gerechtfertigt werden, dass Gott sein Reich nicht den Gebildeten, sondern den Gläubigen versprochen habe.⁵⁵ Datierungen können unterschiedlich vorgenommen werden.⁵⁶

3.2. *Corpus Paulinum*

Zu den Paulusbriefen⁵⁷ gab es neben der Echtheit um die Diskussion des Hebräerbriefes (dazu s.u.) auch die Diskussion um deren zeitliche Reihenfolge⁵⁸, teilweise methodisch nicht anders als heute vor allem unter Heranziehung der Reisenotizen geführt.⁵⁹ Im Einzelnen sind die Ergebnisse jedoch uneinheitlich. Manche Autoren geben eine relative Chronologie, manche eine explizite Zuweisung. Nach Johannes Chrysostomus und Theodoret soll man sich nicht wundern, dass die biblischen Handschriften die Briefe nicht in der zeitlichen Reihenfolge ihres Entstehens bieten; bei den Zwölf Propheten bzw. bei den Psalmen Davids sei dies

⁵¹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 1.2, PG 57, 16.

⁵² Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 1.3, PG 57, 17: Matthäus schrieb für Juden, Markus für Nichtjuden in Alexandria. Ähnlich betont der sog. monarchianische Prolog (Text bei ALAND, *Synopsis*, 538), Lukas habe für die Griechen geschrieben.

⁵³ Justin, *I. Apologia* 67:3, MINNS/PARVIS 258; *Dial.* 101.3; 103.8, BOBICHON 458.464.

⁵⁴ Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 1,2, PG 57, 16; Euthymius Zigabenus, *In Mt.*, PG 129, 113 B (*ιστορία*).

⁵⁵ Ambrosiaster, *Qu. V.N. T.* 100,2, CSEL 50, 192.

⁵⁶ Clemens von Alexandria, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 14,5, GCS 9/2, 550, teilt eine ältere Tradition mit, derzufolge die Evangelien, die die Genealogien Jesu enthielten, früher entstanden seien als das Markusevangelium. Das wird aber nicht alleinbestimmend für Datierungsfragen. Origenes und Augustinus rechnen mit der Reihenfolge Matthäus – Markus – Lukas (Origenes, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 25,4 – 6, GCS 9/2, 576; Hieronymus, *In Mt.*, prol., SC 242, 62; Augustinus, *Cons. Ev.* 3, CSEL 43,3).

⁵⁷ Singulär ist, soweit ich weiß, die Behauptung, Paulus stamme aus Gischala und sei nach der römischen Eroberung der Stadt nach Tarsus ausgewandert, bei Hieronymus, *Vir. inl.* 5,1, CERESAGASTALDO 80–82. Die These verdankt sich Phil 3,6, wo Paulus seine Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin benennt.

⁵⁸ Schon Origenes, *Comm. Rom.*, praef., FC 2/1, 66 setzte den Römerbrief später an als die beiden Korintherbriefe, ebenso Johannes Chrysostomus, *Hom. Rom.*, 1,1, PG 60, 392, der auch festhält, dass der Erste Thessalonicherbrief vor dem ersten Korintherbrief geschrieben sei (ebd.; ähnlich Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 37 B), was auch heute Konsens ist.

⁵⁹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Rom.* 1,1, PG 60, 391–393; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 37 C – 44 B.

nicht anders.⁶⁰ Für die Frage der Vorordnung des Römerbriefes wird zumeist auf dessen sachliches Gewicht verwiesen.

Als Abfassungsort des Römerbriefes gilt Korinth.⁶¹ Der Römerbrief gilt in der u.a. Euthalius zugeschriebenen Tradition als διδασκαλική ἐπιστολή ... περί κλήσεως ἔθνων⁶², bei Theodoret als παντοδάπη διδασκαλία, die zugleich seine Vorrangstellung in den biblischen Handschriften begründet.⁶³ Ambrosiaster rechnet nach wie vor mit einer großen Gruppe von jesugläubigen Juden in der Gemeinde, die Christi Gottheit bestritten und den anderen in der römischen Gemeinde die Beibehaltung des Gesetzes anempfahlen, wie sie auch die Arbeit des Paulus unter den Galatern unterminiert hatten; Paulus suche dem entgegenzuwirken. Ferner stellen sich auch den Rechtgläubigen Fragen nach dem Recht des Fleischgenusses.⁶⁴ Augustinus ermittelt faktisch in Verbindung traditioneller und „neuer“ Paulusperspektive als Hauptfrage des Römerbriefes, ob das Evangelium Christi nur zu den Juden aufgrund ihrer Verdienste in den Werken des Gesetzes gelangt sei oder auch, ohne dass Verdienste vorausgehen, als Rechtfertigung des Glaubens auch zu den Nichtjuden.⁶⁵ Der Apostel wolle den Hochmut der Juden- wie eine antijüdische Haltung der Heidenchristen verhindern und bindet beide an die *disciplina* der Demut.⁶⁶

Als Abfassungsort des Ersten Korintherbriefes gelten Philippi⁶⁷ oder Ephesus.⁶⁸ Als Abfassungsort des Zweiten Korintherbriefes gilt ebenfalls Troas⁶⁹ oder Philippi⁷⁰ oder Makedonien.⁷¹ Im Ersten Korintherbrief will Paulus gegen die φιλονεικία und

⁶⁰ Johannes Chrysostomus, *Hom. Rom.* 1,1, PG 60, 393; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 37 B, ohne Verweis auf das Psalmenbeispiel auch Theophylakt, *Ep. Paul.*, PG 124, 336 AB.

⁶¹ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 C; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82,41 AB mit Hinweis auf Röm 16,1f.23 (Phoebe und Gaius); Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 118, 37 A.

⁶² Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 748 B.

⁶³ Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 44 B.

⁶⁴ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/1, 4–8.

⁶⁵ Augustinus, *In Ep. Rom. Incho. Exp.* 1,1, CSEL 84, 145. Für Augustinus verweist auch Röm 3,1–8 auf die näheren Umstände, unter denen Paulus eine Abfassung des Briefes für notwendig hielt (Augustinus, *In Ep. Rom. Incho. Exp.* 1,3, CSEL 84, 145f.), was ebenfalls heutige Forschung vorausnimmt. Den Ort der Absendung sowie die Spanienpläne des Apostels erwähnt Augustinus nicht.

⁶⁶ Augustinus, *In Ep. Rom. Incho. Exp.* 1,4, CSEL 84, 146. Faktisch ist Röm 11,17f. für den zuletzt geäußerten Gedanken leitend.

⁶⁷ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 725 A.

⁶⁸ Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 40 D; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 118, 636 B.

⁶⁹ Pelagius/Primasius, *In 2Cor.*, PL 68, 553 D.

⁷⁰ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 725 A.

⁷¹ Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 40 A (Ausschlaggebend sind für ihn 2Kor 7,6; 9,14); Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 118, 905 C.

gegen die *σχίσματα* angehen.⁷² Für die Entstehung des Ersten Korintherbriefes gibt es, wie Ambrosiaster aus dessen Hauptpunkten erschließt, viele Gründe.⁷³ Den Zweiten Korintherbrief hat Paulus geschrieben, weil einerseits er die Trauer um den in 2Kor 2 angesprochenen Vorfall bestärken wollte, weil andererseits einige die Korinther davon überzeugen wollten, die Gnade Christi sein ein *Adiaphoron*, und sie dazu bringen wollten, denen anzuhängen, die sich selbst rühmen.⁷⁴ Ambrosiaster zufolge hatten die Korinther Missstände des Glaubens und der Gemeindeordnung bereits abgestellt, sodass Paulus hoffen konnte, dass auch die ethischen Missstände beseitigt würden.⁷⁵

Beim Galaterbrief besteht ähnlich wie heute hinsichtlich der Datierung⁷⁶ und der Beschreibung der Fremdmissionare keine einheitliche Linie.⁷⁷ Die heutige Frage nach der Lokalisierung wird faktisch nicht diskutiert. Einigkeit besteht in der Rekonstruktion des Anlasses: Die Galater wurden von einigen bedrängt, die Beschneidung anzunehmen. Ambrosiaster entwirft das Argumentum von Gal 1,1; 3,19 aus. Die Anerkennung der Gottmenschheit Christi und die Abrogation der Ritualthora gehören für ihn zusammen.⁷⁸ Augustinus sieht den Galaterbrief dadurch veranlasst, dass judaisierende Christen die Adressaten zur Gesetzesobservanz führen wollen und behaupteten, Paulus hätte nicht die Wahrheit gesagt.⁷⁹

Als Abfassungsort des Epheserbriefes gilt Rom.⁸⁰ Zur Veranlassung werden teils allgemeine, teils spezielle Gründe geltend gemacht. Euthalius meint, die Epheser wollten von Paulus im Glauben gestärkt werden⁸¹; Ambrosiaster zufolge sieht Paulus voll Freude, dass sein harter Kampf, die Leiden, die ihm von Bösen in

⁷² Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 752 D.

⁷³ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/2, 3.

⁷⁴ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 756 D.

⁷⁵ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/2, 195.

⁷⁶ Der Galaterbrief gilt manchen als der erste von Rom aus geschriebene Brief (Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 C; Johannes von Damaskus, *In Gal.*, PG 95, 821 B; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 118, 1089 A), anderen (Johannes Chrysostomus, *Hom. Rom.* 1,1, PG 60, 393; Theophylakt, *Ep. Paul.*, PG 124, 335 B) als noch vor dem Römerbrief geschrieben. Marius Victorinus verlegt seine Entstehung nach Ephesus (Marius Victorinus, *In Gal.*, CSEL 83/2, 95, ebenso Pelagius/Primasius, *In Gal.*, PL 68, 584 D). Johannes von Damaskus, *In Gal.*, PG 95, 777 A lässt die Datierung offen (ein Prolog zu den Paulusbriefen insgesamt ist in PG 95 nicht abgedruckt). Insgesamt vgl. MEISER, *Galater*, 41f.

⁷⁷ Euthalius lässt die Identität dieser „Einigen“ offen, während Ambrosiaster mit Juden, Augustinus mit judaisierenden Christen rechnet (Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 760 C; Ambrosiaster, *Comm. Paul.* 1,1,1, CSEL 81/3, 5; Augustinus, *In Gal.*, 1,2, CSEL 84, 55).

⁷⁸ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 3–5.

⁷⁹ Augustinus, *In Gal.*, 1,6, CSEL 84, 56.

⁸⁰ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 725 A; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 44 C; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 118, 1165 D.

⁸¹ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 761 C.

Ephesus zugefügt worden sind (1Kor 15,32), den Ephesern Fortschritte gebracht hat, und mahnt sie zu Besserem.⁸² Spezielle Gründe bieten Hieronymus, Marius Victorinus und Johannes Chrysostomus auf. Hieronymus verweist darauf, dass die Gemeinde in Ephesus stark unter der machtvollen Präsenz griechisch-römischer Religiosität zu leiden hatte.⁸³ Marius Victorinus vermutet, dass judaisierende Christen die Epheser dazu gebracht hatten, Christentum und jüdische Gebräuche zu kombinieren.⁸⁴ Johannes Chrysostomus schreibt zum Charakter des Briefes, die Geschichte der Stadt, geprägt von so vielen berühmten Philosophen wie Parmenides, Zenon, Demokrit, Pythagoras, habe diesen Charakter erforderlich gemacht.⁸⁵

Der Philipperbrief gilt ebenfalls gemeinhin als aus Rom geschrieben⁸⁶; die These einer (in der Apostelgeschichte nicht belegten, aber aus 1Kor 15,32 möglicherweise zu erschließenden Gefangenschaft des Apostels in Ephesus war in patristischer Exegese unbekannt). Als Anlass kann der Dank für die Kollekte für Paulus und die Warnung vor judaisierenden Umtrieben benannt werden⁸⁷, aber auch die Freude des Apostels darüber, dass die Philipper nicht wie die Galater abtrünnig wurden und nicht wie die Korinther Pseudoapostel aufgenommen haben.⁸⁸ Phil 3,2–11; 4,10–20 sind wie in moderner Exegese für diese Bestimmungen leitend.

Auch für den Kolosserbrief gilt Rom als Abfassungsort.⁸⁹ Anlass ist wie heute zumeist die in Kol 2,8–23 erwähnte Bedrohung durch die kolossische Philosophie.⁹⁰

Der Erste Thessalonicherbrief wurde in Athen geschrieben.⁹¹ Als Anlass gilt, dass der Apostel die Thessalonicher davon abhalten wollte, angesichts seiner

⁸² Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 71.

⁸³ Hieronymus, *In Eph.*, PL 26, 470 C, mit Verweis auf Apg 19,27.34.

⁸⁴ Marius Victorinus, *In Eph.*, CSEL 83/2, 1.

⁸⁵ Johannes Chrysostomus, *Hom. Eph.*, prol., PG 62, 9f.

⁸⁶ Johannes Chrysostomus, *Hom. Rom.* 1,1, PG 60, 393 (mit Verweis auf „die aus des Kaisers Haus“ in Phil 4,22); Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 C; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 41 C; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 118, 1256 C. – Von Marius Victorinus, *In Phil.*, sind das *argumentum* und die Auslegung zu Phil 1,1–16 nicht erhalten.

⁸⁷ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 764 D.

⁸⁸ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 129. Die in Phil 3,2 Genannten sind diejenigen, die die Galater zur Annahme der Beschneidung veranlassen wollten.

⁸⁹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Rom.* 1,1, PG 60, 393; Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 CD; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 44 C; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 9 A.

⁹⁰ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 765 CD; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 9A; Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 167. Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 503 AB spricht nur von der Forderung judaisierender Christen, die Kolosser sollten das Gesetz übernehmen.

⁹¹ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 D; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 37 B; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 57A.

Leiden und angesichts erster eingetretener Todesfälle den Glauben aufzugeben.⁹² Ambrosiaster hält fest, dass der Apostel die Adressaten wegen ihrer Perseveranz und ihres Strebens nach Höherem und ihrer Hoffnung lobt, damit er anhand ihres Beispiels andere dazu ermahnen kann, im Glauben zu wachsen.⁹³

Der Zweite Thessalonicherbrief gilt als in Athen⁹⁴ oder Rom geschrieben⁹⁵; eine Diskussion darum wird nicht greifbar. Theodoret sieht die Veranlassung in 2Thess 2,2 angegeben: Paulus tritt im Zweiten Thessalonicherbrief Gemeindegliedern entgegen, die unter Berufung auf seine Ankündigung der baldigen Wiederkunft Christi ein ordentliches Leben aufgegeben haben.⁹⁶ Ambrosiaster zufolge schrieb er in dem Brief *de abolitione regni Romani*, über die Erscheinung und Verurteilung des Antichrist und über die (Stiftung von) Unruhe seitens einiger Brüder.⁹⁷

Der Erste Timotheusbrief soll in Laodikeia in Phrygien geschrieben worden sein.⁹⁸ Als Anlass werden judaisierende Epheser genannt, denen der Adressat entgegenwirken soll⁹⁹, andernorts zusätzlich die Anweisungen zur Regelung der kirchlichen Dienste¹⁰⁰ und zur Lebensführung für den Amtsträger.¹⁰¹

Der Zweite Timotheusbrief ist in Rom geschrieben; er gilt aufgrund von 2Tim 4,6–8 nicht selten als der letzte Brief des Apostels.¹⁰² Ambrosiaster bemerkt, Paulus wolle den Schüler, der hinsichtlich der Gemeindeleitungsfragen schon belehrt worden war, an seinem Beispiel zur Martyriumsbereitschaft auffordern und ihm das Auftreten von Leuten vorhersagen, die sich von der gesunden Lehre zu „Fabeln“, d.h. zu menschlichen *commenta* hinwenden.¹⁰³ Theodoret erschließt als

⁹² Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 769 AB; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 57 A.

⁹³ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 211.

⁹⁴ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 D. Bei Johannes Chrysostomus, *Hom. 2Thess.* 1,1, PG 62, 467–469, wird die Entscheidung nicht explizit sichtbar; das Sehnsuchtsmotiv und das Fehlen eines Hinweises auf einen längeren Zeitraum lassen jedoch vermuten, dass Johannes Chrysostomus an eine Entstehung in Athen denkt.

⁹⁵ Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 105 C. Eine entsprechende Notiz ist auch bei Johannes von Damaskus, *In 2Thess.*, PG 95, 929 A abgedruckt, ohne dass dies als Meinung des Autors gesichert werden kann.

⁹⁶ Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 657 A; Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 772 B; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 105 C.

⁹⁷ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 235.

⁹⁸ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 C; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 133 B.

⁹⁹ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 780 C–D; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 133 B.

¹⁰⁰ So auch Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 251.

¹⁰¹ Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 788 A.

¹⁰² Johannes Chrysostomus, *Hom. Rom.* 1,1, PG 60, 393; Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 725 A; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 196 D.

¹⁰³ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 295.

Anlass die Mahnung an den Adressaten, sich tapfer den Gefahren um des apostolischen Dienstes willen auszusetzen.¹⁰⁴ Der Anlass des Briefes wird von anderen darin gesehen, dass der Apostel Timotheus zu sich bittet, nachdem ihn seine anderen Begleiter verlassen haben.¹⁰⁵ Hieronymus weiß von Leuten zu berichten, die die Pastoralbriefe insgesamt wie den Hebräerbrief für unecht erklären, weil diese Briefe nicht zu bestimmten Lehren von ihnen passen¹⁰⁶; weitere Belege für diese Unechtheitsdebatte habe ich jedoch nicht gefunden.

Der Titusbrief ist aufgrund von Tit 3,12 in Nikopolis abgefasst¹⁰⁷, wohl früher als der Zweite Brief an Timotheus: Den Titusbrief schreibt Paulus als freier Mann, den Zweiten Timotheusbrief als Gefangener.¹⁰⁸ Paulus schreibt, um Titus über die notwendigen Qualifikationen der Amtsträger zu instruieren und um den Grund der göttlichen οἰκονομία darzulegen¹⁰⁹, außerdem deshalb, weil auf Kreta einige unter dem Vorwand des Gesetzes die Laien vom Glauben abbringen (ἀπατᾶν) wollen.¹¹⁰ Ambrosiaster zufolge soll Titus auf Kreta das Kirchenwesen ordnen, auch im Hinblick auf mögliche Konkurrenten um die hohen Stellungen, auch soll er Häretiker aus der Beschneidung zurechtbringen.¹¹¹ Als „Prophet der Kreter“ (Tit 1,12) gilt Epimenides oder Kallimachos.¹¹²

Für den Philemonbrief wird Rom als Ort der Absendung vermutet.¹¹³ Paulus setzt sich dem Adressaten für Onesimos ein, der geflüchtet war – warum, wird nicht gesagt.¹¹⁴ Nach Ambrosiaster will Paulus bei Philemon die Verzeihung für Onesimos und dessen Anerkennung als geliebten Bruders wirken; der Philemonbrief

¹⁰⁴ Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 832 A.

¹⁰⁵ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 784 A; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 196 D – 197 A.

¹⁰⁶ Hieronymus, *In Tit.*, prol., PL 26, 555 A.

¹⁰⁷ Mit Nikopolis in Thracien/Makedonien rechnen Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 725 A; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 40 CD; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 241 A, mit Nikopolis im Epirus rechnet Hieronymus, *In Tit.*, PL 26, 556 A, 598 C, aufgrund von Röm 15,19.

¹⁰⁸ Johannes Chrysostomus, *Hom. Tit.* 1,1, PG 62, 664; Theophylakt, *Ep. Paul.*, PG 125, 141 A.

¹⁰⁹ Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 857 B.

¹¹⁰ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 785 C; Pelagius/Primasius, *In Tit.*, PL 68, 679 C; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 241 A, mit anderen Worten auch Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 857 B.

¹¹¹ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 323; ersteres auch Hieronymus, *In Tit.*, PL 26, 590 B, der außerdem mit erforderlichen Gegenmaßnahmen gegen beginnenden Götzendienst rechnet.

¹¹² Ersteres Johannes Chrysostomus, *Hom. Tit.* 3,1, PG 62, 676; Hieronymus, *In Tit.*, PL 26, 571 C; Theophylakt, *Ep. Paul.*, PG 125, 153 A; Letzteres Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 861 B; Johannes von Damaskus, *In Tit.*, PG 95, 1028 B.

¹¹³ Johannes Chrysostomus, *Hom. Rom.* 1,1, PG 60, 393; Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 D; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 261 C.

¹¹⁴ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 788 C; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 261 C.

ist ihm eine *familiaris littera*.¹¹⁵ Bei Ps.-Oecumenius wird eine Äußerung Theodoret's referiert, der von einigen berichtet, denen zufolge der Brief nicht unter den anderen Paulusbriefen mitgezählt werden müsste, des banalen Anlasses wegen (ὅπερ εὐτελοῦς γραφεῖσα πράγματος).¹¹⁶ Ps.-Oecumenius verteidigt aber seinen Nutzen: Der Brief mahnt uns, auch in Kleinigkeiten eifrig zu sein, Sklaven nicht ihren Herren vorzuenthalten, wenn sie zur Freilassung nicht bereit sind, und tugendhafte Sklaven nicht zu verachten.¹¹⁷

Der Hebräerbrief¹¹⁸ gilt aus Italien¹¹⁹ oder speziell Rom¹²⁰ geschrieben. Für eine chronologisch nicht fixierte Frühdatierung macht Eusebius von Caesarea geltend, dass im Ersten Clemensbrief bereits aus dem Hebräerbrief zitiert werde.¹²¹ Er gilt Euthalius zufolge als ἀποδεικτική ἐπιστολή, der den Juden unter den Christusgläubigen das Kommen Christi und das Ende des Schattens des Gesetzes nahebringen wollte.¹²² Bekannt sind die Einwände gegen die paulinische Verfasserschaft, die sich auf den andersartigen Charakter im Vergleich zu den anderen Paulusbriefen, die fehlende Selbstvorstellung im Präskript und auf Aussagen wie Hebr 10,34 stützen.¹²³ Nicht selten werden stilistische Unterschiede

¹¹⁵ Ambrosiaster, *Comm. Paul.*, CSEL 81/3, 211.

¹¹⁶ Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 264 A–B (der Gedanke lässt sich in Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 871 A – 878 D, nicht nachweisen). Von ähnlichen Überlegungen berichtet auch Hieronymus, *In Philem.*, PL 26, 65 D – 638 C. Geringfügig ist der Anlass aus heutiger Sicht keineswegs. Zur Zeit der Abfassung des Philemonbriefes hätte ein entlaufener Sklave u.U. mit der Todesstrafe rechnen müssen. Man kann fragen, ob dies den Autoren des 5. Jhdts. noch vor Augen stand.

¹¹⁷ Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 264 AB. Bei Theodoret ist in der Migne-Ausgabe (Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 872 B) nur ein weitaus kürzerer Verweis auf den Nutzen des Briefes abgedruckt.

¹¹⁸ Die patristische Rezeption ist gerade hinsichtlich der Einleitungsfragen umfassend aufgearbeitet durch WEISS, *Hebräer*, 115–126.

¹¹⁹ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 724 D; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 272 D (ihm gilt Timotheus nicht als Autor, aber als Schreiber).

¹²⁰ Johannes Chrysostomus. *Hom. Rom.*, 1,1, PG 60, 393; Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82,44 A.

¹²¹ Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 38,1, GCS 9/1, 284.

¹²² Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 773 C; Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 272 D – 273 A.

¹²³ Vgl. dazu Clemens, bei Eusebius, *H.e.* VI 14,2f. GCS 9/2, 550; Origenes, bei Eusebius, *H.e.* VI 25, 14, GCS 9/2, 580 („Wer diesen Brief geschrieben hat – die Wahrheit weiß Gott“); Hieronymus, *Ep.* 129,3,7, CSEL 56, 169; Hieronymus, *Vir. inl.* 5,10, CERESA-GASTALDO 84 (mit Verweis auf frühere Zuweisungen an Barnabas, Lukas oder Clemens von Rom); Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 776 AB. Bedenken dieser Art werden auch bei Ps.-Oecumenius, *Comm. Paul.*, PG 119, 273 AB unter der Sigel Ὑπόθεσις ἔτερα mitgeteilt. Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 20,3, GCS 9/2, 566, weiß zu berichten, dass der Hebräerbrief bis zu seiner Zeit „bei einigen Römern“ nicht als Schreiben des Paulus gilt.

gegen eine paulinische Verfasserschaft ins Feld geführt¹²⁴ Theodoret behauptet, einige „Arianer“ verwürfen den Brief.¹²⁵ Lukas und Clemens von Rom werden als mögliche Übersetzer des ursprünglich abgefassten Schreibens genannt.¹²⁶ Allerdings können die Argumente, so Euthalius, entkräftet werden: Der andere Charakter ist dem anderen Adressatenkreis geschuldet, die fehlende Selbstvorstellung dem Umstand, dass es sich angesichts der Einigung Gal 2,9 („wir zu den Heiden“) ungehörig wäre, wenn der Völkerapostel Paulus seinen Namen an die Spitze eines an die jüdischen Gläubigen gerichteten Schreibens setzte.¹²⁷ Auch werden Hebr 13,19.23 als Beweis für die paulinische Urhebererschaft angeführt.¹²⁸ Erst Hieronymus und Augustinus lösen die Frage der kanonischen Geltung von der der Verfasserschaft.

3.3. Katholische Briefe und Johannesoffenbarung

Als kanonisch haben sich zunächst der erste Petrus- und der erste Johannesbrief als kanonisch durchgesetzt. Der Name „Katholische Briefe“ wird damit erklärt, dass sie nicht an Einzelgemeinden gerichtet sind.¹²⁹

Der Jakobusbrief wird erstmals bei Origenes als Heilige Schrift erwähnt¹³⁰, doch noch Eusebius von Caesarea und Hieronymus bemerken, dass er von einigen für unecht gehalten wird.¹³¹ Beda Venerabilis nimmt keine Stellung zu dieser Diskussion. Euthalius macht zur Person des Autors keine Angaben und bestimmt den Brief formgeschichtlich als ἐπιστολὴ διδασκαλική, der aber auch mahnende

¹²⁴ Vgl. dazu Hieronymus, *Vir. inl.* 5,10, CERESA-GASTALDO 84.

¹²⁵ Theodoret, *Comm. Paul.*, PG 82, 673 C.

¹²⁶ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 776 B (eine Notiz dieser Art findet sich auch in Johannes von Damaskus, *In Hebr.*, PG 95, 997 B, ohne dass die Ursprünglichkeit dieser Zuordnung gesichert erscheint; ders., *In Hebr.*, PG 95, 929 B versteht den Brief jedenfalls als paulinisch). Clemens von Alexandria, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 14,2, GCS 9/2, 550, favorisiert aus sprachlichen Gründen (Nähe zur Apostelgeschichte) die Übersetzung durch Lukas, Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 38,41, GCS 9/1, 284, favorisiert aufgrund der Ähnlichkeit des Stiles und der Gedanken die Übersetzung durch Clemens von Rom.

¹²⁷ Bei einer Zuweisung an Paulus muss die Existenz des Briefes angesichts Gal 1,16; 2,9 immer gerechtfertigt werden (vgl. noch Theophylakt, *Ep. Paul.*, PG 125, 185 AB); teilweise wird so auch erklärt, dass dem Brief ein Präskript fehlt. Eine andere Begründung bietet Pelagius/Primasius, *In Hebr.*, PL 68, 416 A: Paulus vermeidet die Selbstvorstellung, weil sonst sein Brief von vornherein abgelehnt worden wäre. Faktisch ist ein Bild des Gegensatzes zwischen Paulus und judaisierenden Christen leitend, die seine beschneidungsfreie Verkündigung nicht akzeptierten (vgl. Röm 3,1–8).

¹²⁸ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Paul.*, PG 85, 776 B–D.

¹²⁹ Theophylakt, *Ep. Cath.*, PG 125, 1132 B.

¹³⁰ Zur Rezeption des Jakobusbriefes bis einschließlich Origenes vgl. BEMMERL, *Jakobusbrief*.

¹³¹ Eusebius von Caesarea, *H.e.* II 25,3, GCS 9/1, 250; Hieronymus, *Vir. inl.* 2,2, CERESA-GASTALDO 74.

Aussagen enthält (hier verwendet Euthalius das Verbum παραγγέλω).¹³² Zum Abfassungszweck schreibt Beda, der Jakobusbrief wolle die von Verfolgung Bedrängten zum Durchhalten, die Sünder zur Besserung ermahnen; Leittexte sind Jak 1,2; Jak 2,1–26.¹³³

Der erste Petrusbrief¹³⁴ wird von Irenaeus von Lyon explizit auf den Apostel Petrus als Verfasser zurückgeführt.¹³⁵ Clemens von Alexandrien legt den Brief im Rahmen seiner Hypotyposen aus, Origenes reiht ihn unter den Homologoumena, den allgemein anerkannten und im Gottesdienst gelesene Schriften ein.¹³⁶ Für Euthalius Diaconus schrieb Petrus diese ἐπιστολή διδασκαλική an Menschen, die vom Judentum zum Christentum gekommen waren, um sie in ihrem Glauben zu bestärken.¹³⁷

Der zweite Petrusbrief wird erstmals bei Origenes erwähnt.¹³⁸ Eusebius von Caesarea rechnet den Brief zu den umstrittenen Schriften¹³⁹; doch, so Euseb an anderer Stelle, der Brief erscheine doch vielen als lehrreich, so dass sie ihn unter die anerkannten Schriften einreihen.¹⁴⁰ Hieronymus kennt das Argument der Stildifferenz zum ersten Petrusbrief, hält ihn jedoch für authentisch.¹⁴¹ Das Konzil von Laodizea (360) und Athanasius in seinem 39. Osterfestbrief betrachten ihn schließlich als kanonisch¹⁴², während er sich in Syrien zunächst nicht durchsetzt. Euthalius Diaconus merkt an, der Verfasser habe aus dem Matthäusevangelium Mt 17,5; 12,45 geschöpft.¹⁴³ Beda Venerabilis führt zur Stilistik des Briefes keine Diskussion. Der Brief ist seines Erachtens an diejenigen gerichtet, die sich vom Heidentum zum Judentum, vom Judentum zum Christentum bekehrt haben.¹⁴⁴ Theophylakt sieht als Anlass des Briefes den Aufweis der prophetischen Vorankündigung

¹³² Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Cath.*, PG 85, 676 BC; die Formel ἐπιστολή διδασκαλική findet sich auch bei Theophylakt, *Ep. Cath.*, PG 125, 1189 B.

¹³³ Beda Venerabilis, *Ep. Cath.* CCL 121, 183.

¹³⁴ Zur Bearbeitung der mit diesem Brief anstehenden Fragen der Einleitung, der Kanongeschichte und der handschriftlichen Bezeugung vgl. die mustergültigen Ausführungen bei MERKT, *I. Petrus*, 15–53.

¹³⁵ Irenaeus von Lyon, *Haer.* IV 9,2; 16,5; V 7,2, FC 8/4, 72.124; FC 8/5, 66.

¹³⁶ Clemens, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 14,1, GCS 9/2, 548; Origenes, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 25,8, GCS 9/2, 578.

¹³⁷ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Cath.*, PG 85, 680 A.

¹³⁸ Origenes, *Hom. Jos.* 7,1, GCS 30, 328; vgl. Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 25,9, GCS 9/2, 578.

¹³⁹ Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 25,3, GCS 9/1, 250.

¹⁴⁰ Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 3,1, GCS 9/1, 188.

¹⁴¹ Hieronymus, *Vir. inl.* 1,3, CERESA-GASTALDO 72.

¹⁴² Die Kanonizität wird bei Theophylakt, *Ep. Cath.*, PG 124, 1253 A–C, unhinterfragt vorausgesetzt.

¹⁴³ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Cath.*, PG 85, 673 CD.

¹⁴⁴ Beda Venerabilis, *Ep. Cath.*, proL., CCL 121, 181.

des christlichen Glaubens, die Warnung vor Häretikern, die die Wiederkunft Christi leugnen, und die Ermahnung zu guten Werken.¹⁴⁵

Beim ersten Johannesbrief ist die Rezeption 180 n. Chr. bei Irenaeus gesichert.¹⁴⁶ Die ältesten Zeugen darüber, dass der erste Johannesbrief kanonisches Ansehen hatte, sind der Canon Muratori (möglicherweise um 200 in Rom entstanden) und Origenes.¹⁴⁷ Die Briefe gelten als vom Evangelisten Johannes geschrieben und an Heidenchristen gerichtet.¹⁴⁸ Der Erste Johannesbrief wird gelegentlich an die Parther adressiert.¹⁴⁹ Die neuzeitlich diskutierte Frage, ob der Verfasser erst die Briefe und dann das Evangelium geschrieben habe oder umgekehrt¹⁵⁰, wird in der Patristik nicht diskutiert.

Der zweite und der dritte Johannesbrief sind vermutlich erstmals durch Clemens von Alexandria kommentiert worden. Origenes, Hieronymus und Theophylakt wissen, dass beide Briefe nicht allgemein anerkannt sind.¹⁵¹ Eusebius von Caesarea zählt den zweiten wie den dritten Johannesbrief zu den bestrittenen Schriften, „welche indes jedoch bei den meisten in Ansehen stehen“.¹⁵² Kyrill von Jerusalem gibt die Zahl der Katholischen Briefe mit sieben an.¹⁵³ Hieronymus schreibt das Evangelium und den ersten Johannesbrief dem Apostel, die beiden kleinen Johannesbriefe hingegen dem Presbyter Johannes zu, während Euthalius Diaconus davon ausgeht, dass der „Apostel und Evangelist Johannes“ alle drei Briefe geschrieben habe; in 1Joh 1,5 habe er aus Joh 8,12 zitiert.¹⁵⁴ Euthalius Diaconus bestimmt als Thema des Zweiten Johannesbriefes wesentlich die Abgrenzung von denen, die die Ankunft Christi im Fleisch leugnen; als Thema des Dritten Johannesbriefes gibt er die Gastfreundschaft an; mögliche Lehrdifferenzen werden nicht erörtert.¹⁵⁵ Athanasius (39. Osterfestbrief) sowie die Synoden von Hippo Rhegius

¹⁴⁵ Theophylakt, *Ep. Cath.*, PG 124, 1253 A–C.

¹⁴⁶ Irenaeus, *Haer.* III 16,5,8, FC 8/3, 198. 204–206.

¹⁴⁷ Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 25,10, GCS 9/2, 580.

¹⁴⁸ Beda Venerabilis, *Ep. Cath.*, prol., CCSL 121, 182. Beda verweist nicht auf die Frage, ob der Verfasser auch die Johannesoffenbarung geschrieben hat. Die Verfasserschaft des Evangelisten für den Ersten Brief ist auch bei Augustinus, *Serm.* 181, PL 38, 979, gesichert, der ansonsten nichts zu den Einleitungsfragen enthält.

¹⁴⁹ Beda Venerabilis, *Ep. Cath.*, prol., CCSL 121, 181.

¹⁵⁰ SCHNELLE, *Einleitung*, 475f.

¹⁵¹ Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 25,10, GCS 9/2, 580; Hieronymus, *Vir. Inl.* 9,5, CERESA-GASTALDO 94; Theophylakt von Achrída, *In Ioh.*, PG 123, 1128 A.

¹⁵² Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 25,3, GCS 9/1, 250.

¹⁵³ Kyrill von Jerusalem, *Cat.* 4,36, REISCHL 130.

¹⁵⁴ Hieronymus, *Vir. inl.* 9,1–5, CERESA-GASTALDO 92–94; Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Cath.*, PG 85, 669 D; 676 A.

¹⁵⁵ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Cath.*, PG 85, 688 A–C.

und Karthago haben beide Briefe als kanonisch anerkannt. In der syrischen Kirche fehlen sie noch in der Peschitta und gelten deshalb auch den Nestorianern nicht als kanonisch, während die miaphysitische Kirche Westsyriens sie in ihrer sog. philoxenianischen Übersetzung (508) und in der des Thomas von Harkel (616) bezeugt. Im Westen ist die Anerkennung durch Innozenz von Rom (402–417) gegeben.¹⁵⁶ Den ersten Brief schreibt der Evangelist Johannes, so Beda Venerabilis, zum Thema Vollendung in Glaube und Liebe, ferner wegen des Unfriedens, den Kerinth und Marcion über die Kirche brachten die behaupteten, Christus habe vor Maria gar nicht existiert.¹⁵⁷

Zu wieten und dritten Johannesbrief erwähnt Beda, einige meinten, die Briefe seine nicht auf den Evangelisten, sondern auf den von Papias erwähnten Presbyter zurückzuführen, dessen Grab bis heute in Ephesus gezeigt werde. Nunmehr aber, so Beda, ist es Konsens der Kirchen, dass der Evangelist Johannes auch diese Briefe geschrieben habe, weil diese im Vergleich zu 1Joh Ähnlichkeiten de Worte und des Glaubens zeigen, ebenso denselben Eifer in der Bekämpfung der Häretiker. Die Selbstbezeichnung „Ältester“ wird auf das fortgeschrittene Lebensalter oder auf den Titel Presbyter gedeutet.¹⁵⁸ Der in 3Joh erwähnte Gaius soll der in Röm 16,23 Genannte sein; er stammt aus Korinth, wo Paulus den Römerbrief geschrieben habe.¹⁵⁹ Theophylakt kennt die Echtheitsdiskussion ebenfalls; dass der Zweite und der Dritte Johannesbrief ein Präskript haben, anders als der Erste Brief, ist darin begründet, dass sie an Einzelpersonen gerichtet sind, erzwingt also nicht die Unechtheit.¹⁶⁰

Für die Rezeption des Judasbriefes sind Clemens von Alexandria und Origenes von Bedeutung.¹⁶¹ Eusebius von Caesarea zählt den Judasbrief neben dem Jakobusbrief, dem zweiten Petrusbrief und den beiden kleinen Johannesbriefen zu den bestrittenen, aber bei den meisten in Ansehen stehenden Schriften.¹⁶² Euthalius Diaconus vermerkt, der Brief enthalte je ein Zitat aus dem apokryphen Henoch- und aus einem apokryphen Mosebuch, und er gibt als Zweck des Schreibens die Wendung gegen ethische Laxheit an.¹⁶³ Beda identifiziert Judas mit den in Mt 10,3;

¹⁵⁶ Innozenz von Rom, *Ep.* 6,13, PL 20, 502 A, von 405.

¹⁵⁷ Beda Venerabilis, *In Ep. Cath.*, CCSL 121, 284.

¹⁵⁸ Beda Venerabilis, *In Ep. Cath.*, CCSL 121, 329. Auf Papias und die zwei Johannesgräber verweist auch Theophylakt, *In Ioh.*, PG 123, 1128 C, als Gegenstand der Tradition.

¹⁵⁹ Beda Venerabilis, *In Ep. Cath.*, CCSL 121, 332.

¹⁶⁰ Theophylakt, *In Ep. Cath.*, PG 125, 69 A.

¹⁶¹ Clemens von Alexandria, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 14,1, GCS 9/2, 548; Origenes, *Comm. in Mt.* X 17, GCS 40, 22.

¹⁶² Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 25,3, GCS 9/1, 250; ähnlich Hieronymus, *Vir. inl.* 4,1–2, CERESA-GASTALDO 80.

¹⁶³ Euthalius Diaconus, *Ed. Ep. Cath.*, PG 85, 672 A; 689 A. Den Zweck des Schreibens bestimmt ebenso Ps.-Oecumenius, *Ep. Cath.*, PG 119, 704 B; Theophylakt, *Ep. Cath.*, PG 126, 85 A.

Mk 3,18 genannten Thaddäus; er habe den Brief aus ähnlichem Anlass wie Petrus und Johannes geschrieben.¹⁶⁴

Zur Reihenfolge der Katholischen Briefe äußert sich Beda. In der Sammlung der Katholischen Briefe stehe Jakobus voran, obwohl im Apostelkatalog zuerst Petrus und Johannes aufgezählt werden, weil Jakobus die Leitung der Kirche in Jerusalem übertragen bekommen hatte, oder auch, weil er an die Zwölf Stämme in der Zerstreung schreibt. Der Judasbrief stehe an letzter Stelle, weil sein Verfasser nicht ganz so bedeutend war wie die anderen Apostel.¹⁶⁵ Jakobus soll im 30. Jahr, Petrus im 38. Jahr nach der Kreuzigung des Herrn das Martyrium erlitten haben.¹⁶⁶

Bei der Johannesoffenbarung¹⁶⁷ hat Dionysios von Alexandria, ein Schüler des Origenes, mit z.T. heute noch verwendeten Argumenten (Differenz von Sprache, Stil und Selbstpräsentation) die Autorschaft des Evangelisten Johannes bestritten.¹⁶⁸ Von anderen Kritikern wird eine Abfassung durch Kerinth behauptet – Dionysios von Alexandria weist dies zurück.¹⁶⁹ Eusebius von Caesarea führt an, Papias von Hierapolis habe zweimal den Namen Johannes genannt, und erwägt die Abfassung der Johannesoffenbarung nicht durch den Evangelisten, sondern durch den Presbyter Johannes.¹⁷⁰ Das hat die Kanonisierung der Johannesoffenbarung hinausgezögert, aber nicht verhindert; die Identifizierung ihres Verfassers mit dem Evangelisten ist literarisch schon vor Dionysios¹⁷¹, vor allem aber ab dem vierten Jahrhundert¹⁷²,

¹⁶⁴ Beda Venerabilis, *In Ep. Cath.*, Prol., CCSL 121, 335.

¹⁶⁵ Beda Venerabilis, *In Ep. Cath.*, Prol., CCSL 121, 181. Ein weiteres Argument ist Gal 2,9 mit der Lesart „Jakobus, Kephass, Johannes“.

¹⁶⁶ Beda Venerabilis, *Ep. Cath.*, Prol., CCSL 121, 182. Für Petrus gibt Hieronymus, *Vir. inl.* 1,1, CERESA-GASTALDO 72, dasselbe an, für den Tod des Jakobus Hieronymus, *Vir. inl.* 2,14, CERESA-GASTALDO 78, das siebte Regierungsjahr Neros.

¹⁶⁷ Zur patristischen Rezeption der Johannesoffenbarung vgl. KRETSCHMAR, *Offenbarung*, passim; WEINRICH, *Revelation*, XVIII–XXII.

¹⁶⁸ Vgl. Eusebius von Caesarea, *H.e.* VII 25,7–27; GCS 9/2, 692–700. Dionysios lehnt auch die Identifizierung mit dem in Apg 12,12 genannten Johannes Markus ab (bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VII 25,15; GCS 9/2, 696). Irenaeus nennt den Verfasser der Johannesoffenbarung „Schüler des Herrn“ (z.B. *Haer.* IV 20,11, FC 8/4, 174; *Haer.* V 26,1, SC 8/5, 198), ohne explizit die Identifikation mit dem Evangelisten zu vollziehen.

¹⁶⁹ Dionysios von Alexander, bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VII 25,2, GCS 9/2, 690; vgl. KRUGER, „Reception“, 166f.

¹⁷⁰ Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 39,6; GCS 9/1, 288.

¹⁷¹ Origenes, *Comm. Ioh.* I 22, SC 120, 70; ders., bei Eusebius von Caesarea, *H.e.* VI 25,9, GCS 9/2, 578. Sie liegt auch für Irenaeus und das sog. Muratorische Fragment nahe, in dem die Offenbarung dem Evangelium zeitlich vorgeordnet wird (KRUGER, „Reception“, 163f.).

¹⁷² Hieronymus, *Vir. inl.* 9,6, CERESA-GASTALDO 94; Primasius von Hadrumetum, *In Apc.* 1, Prol., CCSL 92, 6; Apringius von Beja, *In Apc.*, CCSL 107, 33; Cassiodor, *Compl. Apc.*, CCSL 107, 113; Anonymus, *Comm. Apc.*, CCSL 107, 196 (mit Verweis auf Joh 1,1 als Einlösung des *qui testimonium perhibuit*); Isidor von Sevilla, *Prooemia* 108, PL 83, 178 D; Beda Venerabilis, *In*

und in manchen Manuskripten der Johannesoffenbarung (z.B. in der Majuskel 046) bezeugt.¹⁷³ Victorinus von Pettau datiert das Buch aufgrund von Apk 17,8–11 auf die Zeit Domitians: Die „fünf Könige, die gefallen sind“, werden nach rückwärts gezählt (Titus, Vespasian, Otho, Vitellius, Galba), der achte König, die *bestia*, ist Nero, der andere König, der noch nicht gekommen ist, ist Nerva, bei dem sich auch die kurze Regierugsdauer bestätigt.¹⁷⁴ Apringius hingegen bietet eine Frühdatierung zur Zeit der von Agabus geweissagten (Apg 11,28) Hungersnot unter Claudius.¹⁷⁵ Beatus von Liébana datiert im Prolog die Johannesoffenbarung wie üblich auf die Zeit des Domitian¹⁷⁶, was nicht aus-, sondern einschließt, dass etwa die Vision Apg 17; 18 schon zur Zeit Neros erfolgt ist.¹⁷⁷ Wichtig ist dabei, dass die Datierungsfrage und die Interpretation von Apk 17 entkoppelt werden.

Die Frage, ob zuerst die Offenbarung oder zuerst das Johannesevangelium geschrieben wurde, wird unterschiedlich beantwortet.¹⁷⁸

Eine „Patristische Einleitung in die Heilige Schrift“ wäre freilich unvollständig, wenn sie nicht auch ausführliche Inhaltsangaben¹⁷⁹, Schriften zur Chronologie¹⁸⁰,

Apc., PL 93, 133 D; Andreas von Caesarea, *In Apc.*, PG 106, 217 A; Arethas von Caesarea, *In Apc.*, PG 106, 499 A, mit Berufung auf Gregor von Nazianz; Theophylakt von Achrida, *In Ioh.*, PG 123, 1128 C.

¹⁷³ Das gilt für die Majuskel 046, aber auch für andere Handschriften, bei denen die Johannesoffenbarung unmittelbar nach dem Johannesevangelium (Minuskeln 792, 1006, 1552, 1685 u.a.) und zusätzlich vor (Minuskel 368) oder nach den Johannesbriefen (Minuskeln 61, 177, 1704, 1835, 2494) eingereiht wird (SOMMER, „Revelation’s handwritings“, 189–191).

¹⁷⁴ Victorinus von Pettau, *In Apc.*, CSEL 49, 118 (Die Datierung auf die Zeit Domitians findet sich ohne nähere Begründung auch bei Hieronymus, *Vir. inl.* 9,6, CERESA-GASTALDO 94, Primasius von Hadrumetum, *In Apc.* 1, Prol., CCSL 92, 6; Cassiodor, *Compl. Apc.*, CCSL 107, 113, und Beda Venerabilis, *In Apc.*, PL 93, 135 B). Zäsuren werden bei Victorinus von Pettau nach Apk 3,22; 7,17; 11,19; 14,5; 16,21; 18,24 gesetzt (Victorinus, *In Apc.*, PL 92, 129 D – 131 B). Als Stileigenschaft des Verfassers, mit der er die Länge der Kapitel 12–14 rechtfertigt, vermerkt Beda, er sage auch in den Briefen und dem Evangelium *nihil tepide aut breviter* (*In Apc.*, PL 93, 131 AB).

¹⁷⁵ Apringius von Beja, *In Apc.*, CCSL 107, 39. Seine Auslegung zu Apk 17 ist leider nicht erhalten.

¹⁷⁶ Beatus von Liébana, *Tract. Apc.*, prol., CCSL 107 B, 3.

¹⁷⁷ Beatus von Liébana, *Tract. Apc.* IX 47–61, CCSL 107 C, 816–819, unter Voraussetzung, dass sich das *haec Iohanni revelata* in *Tract. Apc.* IX 48, CCSL 107, 816, nur auf die Vision von Apk 17; 18 bezieht. Die Zählung der „fünf Könige, die bereits gefallen sind“ nach Apk 17,10 umfasst Gaius Iulius Caesar, Octavianus Augustus, Tiberius, Caligula (im Text mit „Galba“ verwechselt und zu Unrecht nach Claudius eingereiht) und Claudius.

¹⁷⁸ Anonymus, *Enigm. Apc.*, CCSL 107, 243, nennt Origenes und Hieronymus als Vertreter der zeitlichen Vorordnung des Evangeliums, Gregor und Isidor als Vertreter der Vorordnung der Johannesoffenbarung (hierzu ist aus späterer Zeit Beatus von Liébana, *Tract. Apc.*, prol., CCSL 107 B, 3, zu ergänzen). Er selbst wählt einen Mittelweg: Johannes habe zuerst „im Herzen“ die Offenbarung geschrieben, dann das Evangelium verfasst und schließlich die Offenbarung aufgeschrieben.

¹⁷⁹ Ps.-Athanasius, *Synopsis Sacrae Scripturae*; Euthalius Diaconus, *Editio Actuum Apostolorum/Epistularum Catholicarum/Epistularum Pauli*; Isidor von Sevilla, *Prooemia*.

zur biblischen Topographie¹⁸¹, zu biblischen Realien¹⁸² sowie zur Sprachgestalt der Bibel¹⁸³ und zur Literaturgeschichte¹⁸⁴ erwähnen würde.

4. Schlussthesen

Als Ertrag dieser Studie lassen sich folgende Thesen zu neutestamentlichen Einleitungsfragen formulieren:

1. Bei den Evangelien wird eine chronologische Zuordnung zur Himmelfahrt vorgenommen, es wird aber nicht von Einzelstellen der Evangelien aus Bezug zu Einleitungsfragen genommen. Bei den Paulusbriefen wird die Reihenfolge aufgrund von Reisenotizen festgelegt, aber unterschiedlich bestimmt; eine absolute Chronologie wird nicht geboten. Uneinigkeit besteht (wie heute) bei der relativen Chronologie des Galaterbriefes. Die These einer Gefangenschaft des Apostels Paulus in Ephesus findet sich nirgends, da sie nicht durch den Bericht der Apostelgeschichte abgedeckt ist.

2. Die zeitliche Vorordnung der Evangelien vor den Briefen basiert auf den Personennachrichten des Kolosserbriefes und des Zweiten Timotheusbriefes, verbunden mit der Wendung „mein Evangelium“ (2Tim 2,8; Röm 16,25), die aufgrund der Apostelgeschichte auf Lukas als Paulusbegleiter bezogen wird. Gelegentliche Diskussionen um die Echtheit des Hebräer- und des Philemonbriefes berühren nicht diese Gesamtkonstruktion.

3. Die Reihenfolge der Katholischen Briefe wird, wenn überhaupt, mit dem sachlichen Gewicht begründet; zusätzlich kann auf Gal 2,9 verwiesen werden.

4. Bei der Offenbarung des Johannes hat, wie bei anderen mittlerweile neutestamentlichen Schriften, die Verfasserfrage die Kanonisierung beeinflusst. Da, wo der Evangelist und der Seher miteinander identifiziert werden, wird die Reihenfolge der Hauptschriften (Evangelium / Offenbarung) kontrovers diskutiert, während die Johannesbriefe in diese Diskussion nicht einbezogen werden.

5. Rückverweise späterer Exegeten auf Johannes Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus zeugen von der Verehrung dieser Autoritäten, hindern aber nicht an Abweichungen im Einzelfall.

¹⁸⁰ Julius Africanus, *Chronographiae*; Eusebius von Caesarea, *Chronicon*.

¹⁸¹ Eusebius von Caesarea, *Onomasticon*; Ps.-Eucherius von Lyon, *De situ Hierosolymitanae Urbis atque ipsius Iudaeae epistola ad Faustum presbyterum*; Theodosius, *De situ terrae sanctae*; Beda Venerabilis, *Nomina regionum atque locorum de Actibus Apostolorum*.

¹⁸² Epiphanius, *De mensuris*. – Einige dieser thematischen Felder (hebräische Begriffe; Völkernamen; Ortsnamen; Maße und Gewichte; jüdische Feste; Realien) sind auch bei Eucherius von Lyon, *Instructionum libri II* abgedeckt.

¹⁸³ Hadrian, *Isagoge*.

¹⁸⁴ Hieronymus, *De viris illustribus*.

6. Stilbeobachtungen werden nur in kanontheologischen Debatten relevant, aber kaum in der Beurteilung als authentisch geltenden Schriften wie dem Ersten Petrusbrief.

7. Patristische Bestimmungen des Anlasses oder auch der gegnerischen Front sind am ehesten bei den echten Paulusbriefen auch mit heutiger Exegese vermittelbar.

Martin MEISER
Universitaet des Saarlandes
FR Evangelische Theologie
Germany

Bibliographie

Quellen

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis ed. Kurt ALAND, Stuttgart¹³1985.

Ambrosiaster

- , *Commentarius in Epistulas Paulinas*, rec. Heinrich Joseph VOGELS, Bd. 1, CSEL 81/1, Wien 1966, Bd. 2, CSEL 83/2, Wien 1968, Bd. 3, CSEL 81/3, Wien 1969.
- , *Quaestiones in Vetus et Novum Testamentum*, rec. Alexander SOUTER, CSEL 50, Wien/Leipzig 1908, 1–416.
- , *Appendix quaestionum Noui Testamenti*, rec. Alexander SOUTER, CSEL 50, Wien/Leipzig 1908, 417–480.

Ambrosius, *In Lucam*, ed. Marcus ADRIAEN, CCSL 14, Turnhout 1957.

Ammonius von Alexandria, *Fragmenta in Acta Apostolorum*, PG 85, 1524 D – 1608 A.

Anastasius Sinaita, *quaestiones et responsiones*, ed. Marcel RICHARD/Joseph A. MUNITIZ, CCSG 59, Turnhout 2006.

Andreas von Caesarea, *Commentarii in Joannis theologi Apocalypsin*, PG 106, 215 C – 458 A.

Anonymus, *Commemoratorium de Apocalypsi Iohannis Apostoli*, ed. Roger GRYSO, CCSL 107, Turnhout 2003, 159–229.

Anonymus, *De enigmatibus ex Apocalypsi Iohannis*, ed. Roger GRYSO, CCSL 107, Turnhout 2003, 231–295.

Apringius von Beja, *Tractatus in Apocalypsin*, ed. Roger GRYSO, CCSL 107, Turnhout 2003, 33–97.

Arethas von Caesarea, *Joannis theologi ac dilecti Apocalypsis*, PG 106, 499 A – 786 D.

Augustinus

- , *In Iohannis evangelium tractatus*, textum ed. cur. Radbodus WILLEMS, CCSL 36, Turnhout 1954.
- , *De consensu Evangelistarum*, rec. Franz WEIHRICH, CSEL 43, Wien/Leipzig 1904.
- , *Quaestiones Evangeliorum*, ed. Almut MUTZENBECHER, CCSL 44 B, Turnhout 1980, 1–118.
- , *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, rec. Johannes DIVJAK, CSEL 84, Wien 1971, 143–181.
- , *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*, rec. Johannes DIVJAK, CSEL 84, Wien 1971, 55–141.
- , *Sermo 181*, PL 38, 979–984.

Beatus von Liébana, *Tractatus de Apocalypsin*, ed. Roger GRYSO, CCSL 107B/107C, Turnhout 2012.

Beda Venerabilis

- , *In Marci Evangelium expositio*, CCSL 120, ed. David HURST, Turnhout 1960, 427–648.
- , *In Lucae Evangelium expositio*, CCSL 120, ed. David HURST, Turnhout 1960, 1–425.
- , *Expositio in actus apostolorum*, ed. Max L.W. LAISTNER/David HURST, CCSL 121, Turnhout 1983, 1–104.
- , *Retractatio in actus apostolorum*, ed. Max L.W. LAISTNER/David HURST, CCSL 121, Turnhout 1983, 105–163.
- , *Nomina regionum atque locorum de Actibus Apostolorum*, ed. Max L.W. LAISTNER, CCSL 121, Turnhout 1983, 165–178.
- , *In Epistulas septem Catholicas*, ed. Max L.W. LAISTNER/David HURST, CCSL 121, Turnhout 1983, 179–342.
- , *Explanatio Apocalypsis*, PL 93, 129 C – 206 D.

Cassiodor, *Complexiones in Epistulas Apostolorum, Acta Apostolorum et Apocalypsin Ioannis*, PL 70, 1321–1422.

Cassiodor, *Complexiones in Apocalypsin*, ed. Roger GRAYSON, CCSL 107, Turnhout 2003, 111–129.

Catena Graecae in Genesim et in Exodum, ed. Françoise PETIT, I. *Catena Sinaitica*, CCSG 2, Turnhout 1977; II. *Collectio Coisliniana*, CCSG 15, Turnhout 1986.

Catena Hauniensis in Ecclesiasten, éd. Antonio LABATE, CCSG 24, Turnhout 1992.

Chromatius von Aquileia, *Tractatus in Matthaëum*, ed. Raymond ETAIX/Joseph LEMARIE, CCSL 9 A, Turnhout 1974.

Clemens von Alexandrien, *Stromata I–VI*, ed. Otto STÄHLIN/Ludwig FRÜCHTEL, 4. Aufl. mit Nachträgen ed. Ursula TREU (Hg.), GCS 52, Berlin 1985.

Epiphanius, *De mensuris*: James Elmer DEAN, *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version*, Chicago 1935.

Eucherius von Lyon, *Instructionum libri duo*, rec. Carolus WOTKE, CSEL 31, Prag/Wien/Leipzig 1894, 63–161.

Eusebius von Caesarea

- , *Die Chronik des Hieronymus*, ed. Rudolf HELM, GCS 47, Berlin ²1956.
- , *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Kritische Neuausgabe des griechischen Textes mit der lateinischen Fassung des Hieronymus*, hrsg. v. Stefan TIMM, GCS NF 24, Berlin/München/Boston 2017.
- , *Die Kirchengeschichte*, Eduard SCHWARTZ (Hg.), *Die lateinische Übersetzung des Rufinus*, Theodor MOMMSEN (Hg.), Bd. 1: Bücher I bis V, Leipzig 1903; Bd. 2: Bücher VI bis X, GCS 9/2, Leipzig 1908, 509–904; Bd. 3: Einleitungen, Übersichten und Register, Leipzig 1909.

Euthalius Diaconus

- , *Editio Actuum Apostolorum*, PG 85, 627 A – 664 D.
- , *Editio Epistularum Pauli*, PG 85, 693 A – 790 A.
- , *Editio Epistularum Catholicarum*, PG 85, 665 A – 692 C.

Euthymius Zigabenus

- , *Evangelii secundum Matthaeum enarratio*, PG 129, 107 A – 766 A.
- , *Interpretatio Evangelii Marci*, PG 129, 767 A – 852 C.
- , *Interpretatio Evangelii Lucae*, PG 129, 853 A – 1102 C.
- , *Interpretatio Evangelii Iohannis*, PG 123, 1105 B – 1502 D.

Hadrian, *Isagoge*, PG 98, 1273 A – 1312 B.

Hieronymus

- , *In Matthaeum: Jérôme, Commentaire sur S. Matthieu*, texte latin, introd., trad. et notes par Émile BONNARD, ed., SC 242, Paris 1977; SC 259, Paris 1979.
- , *Tractatus in Marci evangelium*, ed. Germain MORIN, CCSL 78, Turnhout 1958, 451–500.
- , *Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres*, cura et studio Giacomo RASPANTI, CCSL 77 A, Turnhout 2006.
- , *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios libri tres*, PL 26, 439 A – 554 D.
- , *Commentariorum in Epistolam ad Titum liber unus*, PL 26, 555 A – 600 C.
- , *Commentariorum in Epistolam ad Philemonem liber unus*, PL 26, 599 C – 618 D.
- , *De viris inlustribus*, ed. Aldo CERESA-GASTALDO, Biblioteca Patristica 12, Bologna 2008.
- , *Epistulae*, rec. Isidor HILBERG, Bd. 1, *Epistulae* 1–70, CSEL 54, Wien ²1996; Bd. 2, *Epistulae* 71–120, CSEL 55, Wien ²1996; Bd. 3, *Epistulae* 121–154, CSEL 56, Wien ²1996.

(Ps.)-Hippolyt von Rom, *Refutatio omnium haeresium*, ed. Paul WENDLAND, GCS 26, Leipzig 1916.

Innozenz von Rom, *Epistulae et Decreta* PL 20, 463 C – 612 C.

Irenaeus, *Adversus haereses. Gegen die Häresien*, übers. und eingel. v. Norbert BROX, Bd. 1, FC 8/1, Freiburg u.a. 1993; Bd. 2, FC 8/2, Freiburg u.a. 1993; Bd. 3, FC 8/3, Freiburg u.a. 1995; Bd. 4, FC 8/4, Freiburg u.a. 1997; Bd. 5, FC 8/5, Freiburg u.a. 2001.

Isidor von Sevilla, *In libros Veteris et Novi Testamenti prooemia* PL 83, 155 C – 180 A.

Johannes Chrysostomus

- , *Homiliae in Matthaeum*, hom. 1–44, PG 57, hom. 45–90, PG 58.
- , *Homiliae in Acta Apostolorum*, PG 60, 13–384.
- , *Homiliae in Epistolam ad Romanos*, PG 60, 291–682.
- , *Homiliae in secundam Epistolam ad Corinthos*, PG 61, 381–610.
- , *Homiliae in Epistolam ad Ephesios*, PG 62, 9–176.
- , *Homiliae in secundam Epistolam ad Thessalonicenses*, PG 62, 467–500.
- , *In Epistolam ad Galatas commentarius*, PG 61, 611–682.
- , *Homiliae in Epistolam ad Titum*, PG 62, 663–700.

Johannes von Damaskus

- , *In Epistolam ad Romanos*, PG 95, 441 A – 570 B.
- , *In Epistolam ad Galatas*, PG 95, 775 C – 822 B.

–, *In Epistolam secundam ad Thessalonicenses*, PG 95, 917 D – 930 A.

–, *In Epistolam ad Hebraeos*, PG 95, 929 B – 998 B.

Julian von Toledo, *ἀντικειμένων libri duo*, PL 96, 595 A – 704 C.

Justin

–, *Apologiae pro Christianis*, ed. Denis MINNS/Paul PARVIS, OECT, Oxford 2009.

–, *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire, ed. Philippe BOBICHON, Par. 47/1–2, Fribourg 2003.

Marius Victorinus

–, *In Epistolam Pauli ad Ephesios*, rec. Franco GORI, CSEL 83/2, Wien 1986, 1–94.

–, *In Epistolam Pauli ad Galatas*, rec. Franco GORI, CSEL 83/2, Wien 1986, 95 – 173.

–, *In Epistolam Pauli ad Philippenses*, rec. Franco GORI, CSEL 83/2, Wien 1986, 174–229.

Maximus Confessor

–, *Quaestiones ad Thalassium*, Vol. I: *Quaestiones I–LV, una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita ediderunt Carl Laga et Carlos Steel*, CCSG 7, Turnhout 1980; Vol. II: *Quaestiones LVI–LXV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita ediderunt Carl Laga et Carlos Steel*, CCSG 22, Turnhout 1990.

–, *Quaestiones et dubia*, cura et studio José H. DECLERCK, CCSG 10, Turnhout 1982.

Ps.-Oecumenius

–, *Commentaria in Epistulas Pauli*, PG 118, 307 A – 1326 D; PG 119, 9 A – 452 B.

–, *Commentaria in Epistulas Catholicas*, PG 119, 453 C – 722 C.

Origenes

–, *Matthäuseklärung*, Bd. 1: *Die griechisch erhaltenen Tomoi*, ed. Erich KLOSTERMANN, GCS 40, Leipzig 1935, ed. Ursula TREU, Berlin ²1968; Bd. 2: *Die lateinische Übersetzung der commentariorum series*, ed. Erich KLOSTERMANN, GCS 38, Leipzig 1933, Ursula TREU, Berlin ²1968; Bd. 3: *Fragmente und Indices*, 1. Hälfte, Erich KLOSTERMANN, GCS 41, Leipzig 1941, ed. Ursula TREU, Berlin ²1968.

–, *Commentaire sur Saint Jean*, texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile BLANC, Bd. 1: Livres 1–5, SC 120, Paris 1966; Bd. 2: Livres 6–10, SC 157, Paris 1970; Bd. 3: Buch 13, SC 222, Paris 1975; Bd. 4: Livres 19–20, SC 290, Paris 1982; Bd. 5: Livres 28, 32; SC 385, Paris 1992.

Pelagius/Primasius, *In Commentaria in Epistolas S. Pauli*, PL 68, 415 C – 794 B.

Primasius von Hadrumetum, *Commentarius in Apocalypsin*, ed. A.W. ADAMS, CCSL 92, Turnhout 1985.

Prokop von Gaza, *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*, Teil 1: *Der Genesiskommentar*, hrsg. v. Karin METZLER, GCS NF 22, Berlin/München/Boston 2015; Teil 2: *Der Exoduskommentar*, hrsg. v. Karin METZLER, GCS NF 27, Berlin/Boston 2020.

Ps.-Athanasius

–, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28, 597 C – 700 C.

–, *Synopsis Sacrae Scripturae*, PG 28, 283 A – 438 A.

Ps.-Eucherius von Lyon, *De situ Hierosolymitanae Urbis atque ipsius Iudaeae epistola ad Faustum presbyterum*, CSEL 39, 123–134.

Sévère d'Antioche, *Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l'octateuque et sur les règnes*. Texte grec établi et traduit par Françoise PETIT, TEG 14, Leuven 2006.

Theodoret von Kyros, *Commentarii in epistolas Pauli*, PG 82, 35 A – 878 D.

Theodosius, *De situ terrae sanctae*, CSEL 39, 135–150.

Theophylakt von Achrida

–, *Enarratio in Evangelium Matthaei*, PG 123, 143 A – 488 A.

–, *Enarratio in Evangelium Marci*, PG 123, 487 A – 682 B.

–, *Enarratio in Evangelium Lucae*, PG 123, 683 A – 1126 C.

–, *Enarratio in Evangelium Johannis*, PG 123, 1127 A – 1348 B; PG 124, 9 A – 318 C.

–, *Expositio in Acta Actorum*, PG 125, 485 A – 1132 A.

–, *In divi Pauli Epistolas*, PG 124, 337; PG 125, 9 A – 404 A.

–, *Accurata expositio Epistolarum Catholicarum*, PG 125, 1131 A – 1288 B.

Victorinus von Pettau, *Opera*, ed. Johannes HAUBLEITER, CSEL 49, Wien/Leipzig 1916.

Victorinus von Pettau, *In Apocalypsin: Victorin de Poetovio, Sur l'apocalypse suivi du fragment chronologique et de la construction de monde*, ed. Martine DULAËY, SC 423, Paris 1997.

Sammelausgaben

Anonymus in Ecclesiasten Commentarius qui Dicitur Catena trium Patrum, ed. Santo LUCÀ, CCSG 11, Turnhout 1983.

La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale, Vol. I, Chapitres 1 à 3, texte établi par Françoise PETIT, TEG 1, Leuven 1992, Vol. II, Chapitres 4 à 11, texte établi par Françoise PETIT, TEG 2, Leuven 1993, Vol. III, Chapitres 12 à 28, texte établi par Françoise PETIT, TEG 3, Leuven 1995, Vol. IV, Chapitres 29 à 50, texte établi par Françoise PETIT, TEG 4, Leuven 1996.

Collectio Coislana in Genesim, ed. Françoise PETIT, CCSG 15, Turnhout 1986.

Catena Hauniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini, éd. Antonio LABATE, CCSG 11, Turnhout 1992.

Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, ed. Ekkehard MÜHLENBERG, Bd. 1, PTS 15, Berlin/New York 1975; Bd. 2, PTS 16, Berlin/New York 1977.

STAAB, Karl, *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933.

Sammelausgaben mit Übersetzung

FÜRST, Alfons, *Augustinus – Hieronymus: epistulae mutuae – Briefwechsel übersetzt und eingeleitet*, FC 41/1–2, Turnhout 2002.

LINDEMANN, Andreas/PAULSEN, Henning, *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. FUNK/K.

BIHLMAYER und M. WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und Dietrich-Alex KOCH neu übersetzt und hg., Tübingen 1992.

Nag Hammadi Deutsch, Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Hrsg. v. Hans-Martin SCHENKE, Hans-Gebhard BETHGE und Ursula Ulrike KAISER, 1. Band: NHC I,1 – V,1 (Koptisch-Gnostische Schriften II/GCS NF 8), Berlin/New York 2001; 2. Band: NHC V,2 – XIII,1, BG 1 und 4 (Koptisch-Gnostische Schriften III, GCS NF 12), Berlin/New York 2003.

Sekundärliteratur

BEMMERL, Christian, *Der Jakobusbrief in der Alten Kirche. Eine Spurensuche vom Neuen Testament bis zu Origenes* (WUNT II 588), Tübingen 2023.

BOVON, François, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 1: Lk 1,1-9,50 (EKK 3/1), Neukirchen, Zürich 1989.

BUCUR, Bogdan Gabriel, *Scripture Re-envisioned: Christophanic Exegesis and the Making of a Christian Bible* (BA 13), Leiden 2019.

COOK, John Granger, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 3), Tübingen 2000.

COOK, John Granger, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 23), Tübingen 2004.

KRETSCHMAR, Georg, *Die Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 1986.

KRUGER, Michael J., “The Reception of the Book of Revelation in the Early Church,” in: Thomas KRAUS/Michael SOMMER (Hg.), *Book of Seven Seals. The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation, and Transmission* (WUNT 363), Tübingen 2016, 159–174.

MEISER, Martin, *Galater* (NTP 9), Göttingen 2007.

MERKT, Andreas, *1. Petrus*. Teilband 1: 1Petr 1,1–2,10 (NTP 21/1), Göttingen 2015.

METZDORF, Justina C., *Das Matthäusevangelium*. Teilband 6: Kapitel 19-21 (NTP 1/6), Göttingen 2017.

SCHNELLE, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen⁶2007.

SOMMER, Michael, “What do Revelation’s handwritings tell us about its post-canonical role and function in the Bible. ‘Work in progress,’” in: Thomas KRAUS/Michael SOMMER (Hg.), *Book of Seven Seals. The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation, and Transmission* (WUNT 363), Tübingen 2016, 175–197.

STUDER, Basil, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn u.a. 1998.

TOFANĂ, Stelian, „Die Erneuerung des Menschen in der paulinischen Theologie,“ in: Irena ZELTNER PAVLOVIĆ/Martin ILLERT (Hg.), *Ostkirchen und Reformation. Begegnungen und Tagungen 2017 im Jubiläumsjahr*, Bd. 1, *Dialog und Hermeneutik*, Leipzig 2018, 385–403.

TOFANĂ, Stelian, “John Chrysostom’s View on Reading and Interpreting the Scripture. A Critical Assessment,” *Sacra Scripta* 6 (2008), 165–181.

WEINRICH, William C., *Revelation* (ACCS 12), Downers Grove 2005.

- WEISS, Hans-Friedrich, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1991.
- WIDDICOMBE, Peter, “The Patristic Reception of the Gospel of Matthew,” in: Eve-Marie BECKER/Anders RUNESSON (Hg.), *Mark and Matthew II. Comparative Readings: Reception History, Cultural Hermeneutics, and Theology* (WUNT 304), Tübingen 2013, 105–119.
- WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- WUCHERPFENNIG, Ansgar, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (WUNT 142), Tübingen 2002.

RECEPTIONS OF JOHANNINE MIRACLE STORIES IN HAGIOGRAPHICAL LITERATURE¹

TOBIAS NICKLAS

Abstract. Der Beitrag bietet eine Reihe von Beispielen hagiographischer Literatur, in denen Wunder eines oder einer Heiligen in Bezug zu johanneischen Wundererzählungen gebracht werden; oft an nur kurzen Zitaten oder Anspielungen erkennbar werden die Erzählungen über Wunder von Heiligen so zu Teilen narrativer Rezeption des Johannesevangeliums. Dabei geht es den Texten meist nicht nur um eine Nachahmung der Wunder Jesu allein, sondern darum, dass Christus selbst in den durch die Heiligen vollbrachten Wundern - und damit jenseits seines irdischen Wirkens in neue Zeiten und Welten hinein – weiterhin wirksam bleibt. Gleichzeitig kann die Tatsache, dass die hagiographischen Erzählungen in anderen Zeiten und Welten spielen, auch zu Transformationen der Wunder führen: Aus dem Weinwunder zu Kana etwa wird ein Bierwunder zu Kildare oder ein Eucharistiewunder.

Keywords: Hagiographic Literature, Johannine Miracle Stories, Narrative Reception of the Gospel of John.

When the future and reorientation of the *Novum Testamentum Patristicum* project was discussed about 20 years ago,² some of its founders and long-time collaborators argued that it was sufficient for the documentation of the reception history of New Testament writings to concentrate on the literally patristic writings, i.e. interpretations of the most important "fathers" of the Church. According to their view the value of (partly narrative) receptions in para-biblical or hagiographic writings was to be neglected. Of course, I fully understand: the abundance of material from literatures starting with the early Church and going to the transition from late antiquity to the Middle Ages is so unmanageable that - depending on the topic - decisions have to be made about the right selection of the material to be dealt with. However, a pure concentration on the literature of the so-called "fathers",

¹ Dear Stelian: ad multos annos!

² For a good introduction to the project and its overall goals see A. MERKT in collaboration with T. NICKLAS and J. VERHEYDEN, „Das Novum Testamentum Patristicum (NTP): Ein Projekt zur Erforschung von Rezeption und Auslegung des Neuen Testaments in frühchristlicher und spätantiker Zeit“, in: *Early Christianity* 6 (2015) 573-595.

as we often find in decisive treatises on the history of dogma,³ is in danger of omitting material which, at least in its time, may have had a greater influence on many believers than many a treatise composed by an intellectual. Even if there are works of inferior theological quality among para-biblical and hagiographical writings, we must not simply ignore them if we want to understand the history of Christianity in an adequate manner.⁴ This also applies to important aspects of the reception history of New Testament writings. I am well aware, for example, of the weighty influence that key passages in John's Gospel had on the development of Christian dogma - e.g. in the question of appropriate Christological and Trinitarian theological statements. It remains important to explore this further and more deeply than before.⁵ But even forms of reception that seem insignificant at first glance can have far-reaching impact for our understanding of developments in early church thought. In the following contribution I will point to a pattern of narrative receptions of Johannine miracle narratives in hagiographic writings of late antiquity and the early Middle Ages, illustrate its range with various examples and try to interpret their functions. This in turn may help to explain why at least parts of hagiographical literature confront us with a multitude of miracle narratives, some of which seem to us today to be historically and theologically largely irrelevant.⁶

The Wedding at Cana (John 2:1-11)

The *Life of Saint Brigida*, probably written in the middle or second half of the seventh century by a certain Cogitosus, will serve as the starting point for the

- ³ See, for example, the magisterial volumes on the history of Christology by Alois Grillmeier. The first volume, A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (Freiburg im Breisgau: Herder, 31990 [1979]) has 829 pages – only some 20 of which are devoted to the witness of apocryphal writings. For a different approach showing the various possibilities of Christologies in extracanonical literature see J.-D. DUBOIS, *Jésus apocryphe* (Paris: Mame-Desclée, 2011) and P. JENKINS, *The Many Faces of Christ: The Thousand-Year Story of the Survival and Influence of the Lost Gospels* (New York: Basic Books, 2015).
- ⁴ And, of course, we should acknowledge that not all parts of the so-called patristic literature are of the same quality – some of them even (like many anti-Jewish homilies and tractates) highly problematic!
- ⁵ The first NTP volume on the Gospel of John – concentrating on its passion accounts – is currently prepared by Hans-Ulrich WEIDEMANN, Andreas HOFFMANN and Nestor KAVVADAS.
- ⁶ Regarding the impact of miracle stories on apocryphal and hagiographical writings see, for example, J.E. SPITTLER, “The Development of Miracle Traditions in the Apocryphal Acts of the Apostles”, and T. NICKLAS, „Absonderlich und geschmacklos? Antike christliche Wundererzählungen zwischen ‚kanonisch‘ und ‚apokryph‘“, both in: J. FREY, C. CLIVAZ & T. NICKLAS (eds.), *Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity* (WUNT 419; Tübingen: Mohr Siebeck, 2019) 357-380 & 415-440.

following short foray through various hagiographic writings.⁷ Brigid is an Irish saint, probably a historical figure, who lived in County Kildare between the second half of the fifth and the beginning of the sixth century. Cogitosus's *Vita* is not only interesting because it sometimes incorporates elements of early Irish sagas (e.g. the miraculous recovery of a silver brooch in a fish or the quenching of the hunger of the giant Lugaid) and (subtly) places Brigida in the place of a fertility goddess. The text was certainly also of political significance – as it was concerned with emphasising the importance of Kildare alongside Armagh, which until today is associated with the work of the fifth century Saint Patrick.⁸ In the text itself we read of a number of Brigid's miracles - particularly many have to do with animals, including cows, dogs, wild boar, wolves and wild ducks. Others deal with Brigid's care for the poor and needy. The following passage shows that at least in individual passages the story is not told without a certain wink:

Mirabili quoque eventu ab hac venerabili Brigida leprosi cervisiam petentes, cum non haberet illa, videns aquam ad balnea paratam, cum virtute fidei benedicens in optimam convertit cervisiam, et abundanter sitientibus exhaustit. Ille enim, qui in Cana Galilaeae aquam convertit in vinum per hujus quoque beatissimae feminae fidem aquam mutavit in cervisiam.

In another miraculous event by the honorable Brigida, lepers asked her for beer, but she had none. But seeing that water was prepared for the bath, she blessed it with the power of faith and turned it into the best beer. She drew abundantly for the thirsty. For he who in Cana of Galilee had turned water into wine, through the faith of this most blessed woman also turned water into beer.

What is interesting about this short narrative is not only that the lepers mentioned do not ask for healing, but that the text, unlike the New Testament parallels (cf. Mark 1:40-45 par.)⁹, is obviously not concerned with questions of purity or cleansing. Instead, the narrative even seems to play with the motif of the bath water. This does not serve for cleaning or even purification, but now is used to quench the apparently excessive thirst of those asking - not with water, but with "best beer". *Brigid is good for you!* The decisive point of our story, however, is

⁷ For more information on the Brigid traditions see O. DAVIES (in collaboration with T. O'LOUGHLIN), *Celtic Spirituality* (New York – Mahwah: Paulist, 1999) 31-34. – I have dealt with this text also in T. NICKLAS, „Das Bierwunder von Kildare und andere spätantike Transformationen biblischer Wundererzählungen“, in: U. EISEN & H. MADER (eds.), *Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient Con(texts) Festschrift Peter Lampe* (NTOA 120/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020) 383-398. Some of the following observations can already be found in that contribution.

⁸ For an overview of texts related to Patrick see P. FREEMAN, *The World of Saint Patrick* (Oxford: Oxford University Press, 2014) but also DAVIES, *Celtic Spirituality*, 27-31.

⁹ But see also the parallel in the *Unknown Gospel on Papyrus Egerton 2*.

found at the end: Brigid does not have superhuman powers that make this miracle possible. It is only through her faith that she is the mediator of what is happening here. Instead, it is God or Christ himself who works the miracle - the one who changed water into (excellent!) wine at Cana in Galilee.¹⁰ The fact that the writings of the New Testament do not tell us a word about Ireland or, more specifically, the County of Kildare, is therefore not a problem: Christ's work in this narrative is not simply related to the past or to parts of the Levant, it also extends to the world into which our hagiographic text speaks.¹¹ I have shown elsewhere, on the basis of comparable observations, that many apostle narratives can also be understood as identity-forming narratives about origins, whose actual protagonist is the exalted Jesus himself, who continues to be effective as such.¹² Even if this cannot simply be applied to the plethora of known hagiographic literatures (which developed differently over the centuries and in different regional contexts), motifs suggesting similar things can be found there as well.

A variation of the above is found - again in explicit reception of the narrative of the wine miracle at Cana - in the *Life of Saint Columba* by Adomnán, between 679 and 704 the ninth abbot of Iona.¹³ Adomnán who also is the author of a description of the Holy Land (*De Locis Sanctis*)¹⁴ and to whom also an Irish Vision of the Otherworld (*Vision of Adomnán*)¹⁵ is attributed, in this text is mainly interested in prophetic revelations to Columba (book 1), the saints' miracles collected in book 2 and visions of angels in book 3. Already in the introduction to volume 1, it becomes clear that Columba's healings take place through the power of prayer in the name of Jesus¹⁶ - a motif that we already know regularly and in variations from many apostolic narratives. Adomnán describes Columba as living in an almost mythical world in which, besides historically identifiable persons, devilish beings,

¹⁰ In the Johannine text Jesus performs the "sign" not because of his mother's will, but only when the "hour" set by the Father has come (John 2:4). Only then he can reveal his "glory" (2:11).

¹¹ Is this part of a broader discourse with Patrick traditions?

¹² For a broader discussion see T. NICKLAS, *Zwischen apokryph und hagiographisch: Spätantike Apostelerzählungen in ihrer Welt* (Tria Corda Lectures; Tübingen: Mohr Siebeck 2023/24) [im Druck].

¹³ For more information see, for example, R. SHARPE, *Adomnan of Iona: Life of St Columba* (London et al.: Penguin, 1995) 43-65.

¹⁴ Regarding this writing see, for example, H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land: Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jh.)* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2011 [2002]) 296-311 [with an overview of other secondary literature].

¹⁵ For more information see M. HERBERT & M. MCNAMARA, *Irish Biblical Apocrypha: Selected Texts in Translation* (Edinburgh: T & T Clark, 1989) 137-148.

¹⁶ Among the first sentences of the book we read: "By the power of prayer in the name of our Lord Jesus Christ he healed those who suffered attacks of various diseases." (Translation: SHARPE, *Adomnan of Iona*, 109).

wild animals and sorcerers are at work. At the same time, angels and saints are active and the boundaries between this world and the hereafter dissolve. In addition, the narrated world of the text participates, at least in some of its parts, in the space of communication opened up by the writings of the Bible. Thus it is certainly no coincidence that the narrative of St Columba's first miracle explicitly relates to the first sign of Jesus in John's Gospel:

Once, when St Columba was still a young man studying the Holy Scriptures with St Uinniau, the bishop, in Ireland, on a day when mass was to be said, by some mischance no wine could be found for the sacrificial mystery. Hearing the ministers of the altar complaining to one another about this problem Columba picked up a pitcher and went to the well to draw water, in accordance with a deacon's duties for the sacred service of the Eucharist. By this time he was certainly serving in the order of deacon (in diaconatus gradu administrans). He called on the name of the Lord Jesus Christ, who at Cana in Galilee changed water into wine, and in faith he blessed the water (invocato nomine Domini Jesu Christi, fideliter benedixit, qui in Cana Galileae aquam in vinum convertit) that he drew from the well. With Christ's help, here once again, the lowly nature of water was transformed at the saint's gesture into the more desired form of wine (quo etiam in hoc operante miraculo, inferior, hoc est aquatica natura, in gratiorem, videlicet vinalem, per manus praedicabilis viri conversa est speciem). Columba returned from the well into the church and put the full pitcher down beside the altar. 'Here you have wine,' he said to the ministers, 'which the Lord Jesus has sent for the celebration of his mystery.' When this was known, the holy bishop and his ministers gave great thanks to God, but the youthful saint ascribed it not to himself, but to the holy bishop Uinniau. And so Christ, the Lord, made this the first proof of power in his disciple, performing the same miracle that he himself had worked as the first of his signs in Cana of Galilee (Hoc itaque protum virtutis documentum Christus Dominus per suum declaravit discipulum, quod in eadem re, initium ponens signorum in Cana Galileae, operatus est per semetipsum). Let it shine like a lantern at the entrance of this book, this miracle of God manifested through our own Columba, so that we may pass forward to other miracles of power shown through him. (Life of Columba II 1).¹⁷

Adomnán's narrative, as well as its reference to the text of John's Gospel, is clearly more complex than in the story first presented. Unlike the Brigid story, here it is really about a transformation of water into wine. That a lack of wine in late antique Ireland could actually become a problem for the appropriate celebration of the Eucharist may even suggest itself for historical reasons. Similar to the Johannine narrative, our text begins with a description of the plight - in which the ministers of the altar do not know how to help themselves. That Columba's role in this narrative does not simply correspond to that of the Johannine Jesus is already evident from the fact that he is neither explicitly confronted with the emergency or

¹⁷ Translation SHARPE, *Adomnan of Iona*, 154. Text: W. REEVES, *The Life of Columba, Founder of Hy, written by Adamnan* (Dublin – Edinburgh: Wentworth, 1857 [repr. 2019]).

even asked for help. Instead, he first of all fulfils his role as a deacon who goes to the well to draw water - he, the deacon, thus does what the servants do according to John 2:7-8. And yet his role is not simply absorbed in this: obviously aware of what he is doing, he blesses the water in faith, which now - with the help of Christ - turns into wine.

The miracle continues to be Christ's miracle, it is mediated by the saint, but he does something which, in full confidence, is evidently understood as possible for every believer. While the motif of Columba attributing the miracle not to himself but to Bishop Uinniau may recall the so-called Markine *Messiasgeheimnis*, the following sentences again approach what we read in John: Columba's first miracle corresponds to the first miracle that John's Gospel reports about Christ. At the same time, the text is in a line of interpretation that relates the miracle of the Cana to the Eucharist. Is the association here also to be made that the "mystery" of the Eucharist is always and in every case to be understood as miraculous, because in it the effective presence of Christ is perceived? I think this is possible, but not clearly demonstrable. It seems much more important that with this narrative Columba's "light" should no longer be placed under the bushel of his modesty, but that this should illuminate the whole following book like a torch.

It is already apparent that for the reception of the above-mentioned miracle narratives as narrative re-enactments of the Cana Miracle, only a few motifs from the biblical text need to appear. In the first narrative, this is the transformation of a large quantity of water into another drink that is understood to be of high quality - namely beer, and in the second narrative, the transformation of water into wine with the help of a servant, who at the same time becomes conspicuous as a miracle worker for the first time. In both cases, the explicit reference not only to the Johannine parallel comes into play, but also the idea that the actual miracle worker - whether in Cana, Kildare or Iona - is always the same: namely Christ (or even God with Him) Himself.

The healing of the paralytic (John 5:1-7)

Comparable examples can be found related to the healing of the paralytic at the pool of Betesda/Betzata (John 5:1-7).¹⁸ § 11 (*Miracle 2*) in the *Life of St. Thomais of Lesbos*, an anonymous Byzantine writing probably going back to the 10th century,¹⁹ compares the situation of a paralytic eunuch named Constantine

¹⁸ I exclude quotes of John 5:14 – that is, requests not to sin any more, as we find them, for example, in Palladius, *Historia Lausiaca*, § 47 (the chapter about Chronius and Paphnutius) or the *Life of St Thomais of Lesbos*, § 13.

¹⁹ For a discussion of the arguments regarding the text's date and provenance see Translation: P. HALSALL, "Life of St. Thomais of Lesbos", in: A.-M. TALBOT (ed.), *Holy Women of Byzantium*.

with the suffering of “the man who was paralyzed for thirty eight years” (John 5:5).²⁰ A more general parallel to Jesus’ different healings of paralytics is drawn by the *Miracles of Gregory Palamas*, a fourteenth century bishop of Thessaloniki.²¹ Chapter 21 of this text reports the healing of a woman with menstruation problems which at the same time was bedridden (and thus considered paralyzed) for two years. According to the text the witnesses of the miracle “considered it not inferior to the one previously performed by Christ himself in supernatural manner with regard to the paralytic, whether one means the one in Capernaum, or the one in the Sheep Pool.” The decisive difference to the previous examples, however, can be seen in how the text goes on: “except *in those cases* it was Christ himself who performed them by himself, while in this case it was through Gregory, his disciple and friend, that he raised the sick woman suddenly from her bed and lengthy affliction in a similar way”.²² Unlike in the previous narratives, the miraculous power here is attributed to the saint himself, who, however, is at least brought close to Christ through the designation as μαθητής and φίλος (cf. possibly John 15:15).

An only vague, but arguably much more exciting parallel can probably be seen in *Life and Miracles of Saint Thecla*, an influential writing from the reception history of the ancient *Acts of Paul and Thecla*.²³ This anonymous text was once wrongly attributed to Basil of Seleucia (died after 458); the quite precise dating of the second part, i.e. the *Miracles of Thecla* (which only take place after Thecla’s death) to the period between 468 and 475 CE can be secured with the help of numerous references to datable events and otherwise known persons.²⁴ The aim of the miracles is to show how, even after the death of the apostle, her presence in the region around Seleucia on the Kalykadnos (in Cilicia) proves beneficial. Different from many other apostle narratives, however, the idea of Christ’s presence is largely relegated to the background. At the same time, the text offers a reinterpretation of the

Ten Saints’ Lives in English Translation (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996) 291-322, esp. 291-292.

²⁰ Translation: HALSALL, “Life”, 297-322. Greek text BHG 2454: *Acta Sanctorum Novembris 4* (Brussels: Société des Bollandistes, 1925) 234-42.

²¹ The text also may go back to the fourteenth century around the time when Palamas was acknowledged as a saint by the Orthodox Church. For more information see A.-M. TALBOT – S. FITZGERALD JOHNSON, *Miracle Tales from Byzantium* (Dumbarton Oaks Medieval Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012) xviii-xxiii.

²² English translations: TALBOT – JOHNSON, *Miracle Tales*, 379 and 381.

²³ Editions: G. DAGRON (ed.), *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire* (SHG 62; Brussels: Société des Bollandistes, 1978) and B. KOLLMANN & B. SCHRÖDER (eds.), *Pseudo-Basilii von Seleukia: Vita et Miracula Sanctae Theclae. Leben und Wunder der Heiligen Thekla* (Fontes Christiani 93; Freiburg et al.: Herder, 2021).

²⁴ See, for example, KOLLMANN & SCHRÖDER, *Pseudo-Basilii*, 73-75.

space by overcoming the earlier cults in the region:²⁵ thus, the first chapters are concerned with showing how the woman apostle silences, overcomes and renders ineffective the "demons" that once dominated the area, such as Apollo Sarpedonios, Athena (with a sanctuary on Mount Kokysion), Aphrodite and finally Zeus himself. Different than in all other cases, the parallel between John 5:1-7 and one of the *Miracles of Thecla* does not consist in the fact that both Thecla and Jesus healed a paralyzed person. Instead, in both cases an older healing cult which functions – but does not function very well – is overcome. Chapter 25 of the *Miracles* speaks of an epidemic eye disease that could not be treated with usual measures, an "inhuman affliction" that "affected so many". In this emergency situation, the saint, who continues to be present in Seleucia even after her death, reacts. Unlike the previous examples, the human miracle worker does not simply represent the action of Christ - it is Thecla herself who takes the place of the ancient deities. And, unlike the previous examples, the reference to the Gospel of John is not made explicit. The text reads:

"But the martyr, the true healer of human nature, considered with pity this inhuman affliction that affected to many, and she opened the healing shrine in her sanctuary and summoned all together to herself. She gave the instruction during the night to one of the afflicted people and then proclaimed it to everyone through him, that all who had fallen victim to this affliction should make use of her bath. For this bath was the place of healing which was able to combat the eye disease, from the very beginning, but when stirred up by the power of the martyr it became the greatest remedy to the entire city together. From then on, the highway overflowed with those who went up with lamentation and tears, and those who came down full of joy and praise: for they ascended with their eyes shut, but descended with their eyelids opened again. For it was not the grace of that poor and miserable pool, which could save only one person – and hardly that – but the grace of an abundant and exceedingly generous fount."²⁶

Already due to the fact that we are dealing here with the healing of people who (as the further course of the text shows) were in danger of going blind, but also because every explicit reference is missing, the text may be only an echo of the Gospel of John. Also, with the place of salvation mentioned here - a "holy district" after all! - and the nightly communication of the saints with the sick, one

²⁵ Following Andreas Merkt, one could speak about "augmented space" here: Regarding this concept see A. MERKT, "The Hetero-Topography of the Forum Romanum: How Late Antique Peter Traditions Generated an Augmented Reality of Public Space", in: T. NICKLAS, J.E. SPITTLER & J.N. BREMMER (eds.), *The Apostles Peter, Paul, John, Thomas and Philip with their Companions in Late Antiquity* (Studies on Early Christian Apocrypha 17; Leuven et al.: Peeters, 2021), 21-54.

²⁶ Translation slightly adapted from TALBOT & JOHNSON, *Miracle Tales*, 101 (who make the relation to John 5 clearer as it really is).

might think of the practices of an Asclepius sanctuary. Talbot and Johnson see a parallel between John 5:7 (ταραχθῆ)²⁷ and the idea that the water of the bath was “stirred up” (ἀνακραθέν) by Thecla’s power. Even more striking is the fact the text speaks about the “poor and miserable” κολυμβήθρα (cf. John 5:2 as well as the text-critically disputed v. 3b), which “could save only one person – “and hardly that” – a parallel to (the also probably secondary) John 5:4, where we read that only the first of the sick who reaches waters of Bethesda/Bethzata moved by an angel is healed. Instead the saint which remained in connection with the place even when the “flow of the water into the pools slowed down”²⁸ has to be seen as the actual source of the healing.

The Healing of the Man Born Blind (John 9:1-12)

The miracles attributed to Severinus of Passau in the *Vita Sancti Severini* by Eugippius (ca. 465 – 533 CE)²⁹ are also modelled on biblical miracle narratives - both from the Old and New Testaments. But even combinations of motifs that go back to different narratives are possible. The best example can be seen in the story about the healing of a member of the people of the Rugians who was paralyzed due to a gout. Theodor Nüsslein's edition of the text simply recognizes a parallel to the synoptic healings of paralysed people (cf. Mark 2:1-12 par.)³⁰, but there is clearly more to be discovered: after all, the paralytic is brought by his mother, a *widow*, on a chariot to Severinus, who is described here as a "man of God" (*vir dei*). After several days of fasting and fervent prayer, Severin heals the paralytic and sends him back – a combination of motifs that naturally recalls Elijah's miracle with the widow of Sarepta (1 Kings 17:17-23), and perhaps also Jesus' raising of the young man of Nain, also the son of a widow (Luke 7:11-17). For our question, however, the scene after the return of the healed man is of interest (§ 6.4):

“When he later appeared in a crowded weekly market, he demonstrated an astonishing miracle to all who saw him. Some said, ‘Look, this is the one who was rotten all over.’ Others denied altogether that it was he himself, and a pretty battle of words emerged.”

Even though the healed man does not resolve the problem or reveal his identity, from now on the Rugians (even though the text avoids speaking of their conversion or baptism) regularly turn to Severinus, the “servant of God” and

²⁷ TALBOT – JOHNSON, *Miracle Tales*, 423 n. 85 also point to John 5:3b-4.

²⁸ TALBOT – JOHNSON, *Miracle Tales*, 101.

²⁹ For more information see P. BROWN, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000* (London: Wiley-Blackwell, rev. ed. 2013 [1996]) 125-126.

³⁰ Eugippius, *Vita Sancti Severini. Das Leben des heiligen Severin*, ed. and transl. by T. NÜSSEIN (Stuttgart: Ph. Reclam, 21999 [1986]) 130 n. 59.

“soldier of Christ”. The scene itself, of course, not only emphasizes the greatness of the “astonishing miracle”, but also recalls John 9:8-12. It is not the neighbors but the visitors of the market who see the healed one (cf. John 9:8), some recognize him as the one who was once seriously ill, others deny this – the result is what John 9:16 calls a *σχίσμα* (cf. also 7:43 and 10:19; Vulgate 9:16: *scisma*), and what is described here somewhat less specifically as *contentio*. Thus the hagiographic text at least offers an echo of the healing of the man born blind, without offering elements of the specific theology of this passage.

In contrast, the connection between the healing of the man born blind and the first of the *Miracles of the Pege*, a fascinating Mariological writing, is much more complex.³¹ The church of *Our Lady of the Life-Giving Spring* still exists today in the Balikli district of Istanbul. Although the present building, located a few hundred meters west of the spring gate of the Theodosian city walls, dates back to 1833, traditions about a miraculous, healing presence of Mary, the Mother of God, at this site date back to the 5th century. While the *Ecclesiastical History* of the Byzantine historian Nikephoros Kallistu Xanthopoulos (1267/68 - after 1328) traces the origins of the church to an initiative of Emperor Marcianus (450-457 CE) and his wife Aelia Pulcheria, the 10th century anonymous collection *Miracles of the Pege* - perhaps composed around the end of the reign of Emperor Konstantin VII. (913-959 CE) or his successor Romanos II. (959-963 CE) – offers a different story about the origins of this sanctuary. In Chapter 2 of the text - after a lengthy preface - these are described as follows: Apparently shortly before his rise to Emperor, the later Leo I (457-474 CE) encounters a blind man and leads him along the path “out of a spirit of compassion”. When the blind man asks for a drink, a voice addresses the later emperor and reveals him that he is at the site of a (muddy) spring. “Out of pity for the poor man”, the future emperor looks for water but cannot find any. Then the voice speaks to him again:

“Emperor Leo, if you take some of this mud and slimy water and smear it on the blind man’s eyes, you will discover who I am who dwell in this place so that afterward you may prepare a dwelling for me to live in, and I will help everyone who comes to it.”³²

Several aspects of this passage are interesting. While the narrator himself still calls Leo the “future emperor”, the mysterious voice addresses him Λέων βασιλεῦ and thus already anticipates his later rank. At the same time, clearly echoing John 9:6 and 11 (ἐπίχρισον τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ), it commands him to take mud from the water of the spring and anoint the eyes of the blind man

³¹ For an introduction to this writing see TALBOT – JOHNSON, *Miracle Tales*, xiv-xviii.

³² Translations: TALBOT – JOHNSON, *Miracle Tales*, 209-211.

with it. After this, he would understand who dwelt at this spring - namely, the Blessed Theotokos herself - and should erect a dwelling place for her. Then she would help everyone who came to this place. The description of Leo's reaction shows even more clearly that the scene of the healing of the man born blind is in the background:

“Immediately obeying the injunction of the Mother of God, he then restored the blind man's vision with the mud that she indicated, so that everyone glorified God, who had previously given sight to the man blind from birth (ἐκ γενετῆς τυφλόν; cf. John 9:1) and a second time granted healing to this man as well.”

A few years later Leo actually became emperor and thereupon erected above the spring the so-called Καταφύγιον, apparently the nucleus of the later church.

More than all previous examples, this text seems to participate in the ambiguity of the Johannine text. It is already interesting how many qualities of the future ruler the text juxtaposes: It is true that the text introduces Leo with his later epithet Leo “the butcher” (ὁ ... καλούμενος Μακέλλης) – a name attributed to him because in 471 he ordered the murder of his Alan *magister militum* Aspar (400-471) and his son Ardabur. That it was Aspar who had contributed decisively to Leo's rise is of course concealed. According to the *Miracles*, it is the Mother of God herself who gives him “an entire empire in return for his humanity and compassion” and on whose behalf he built the shrine. In his dealings with the blind man and in his obedience to the voice from the source, Leo has proven himself to have the qualities needed by a future emperor. Thus, without coming from an imperial family, he can justify his rule on the basis of the election by the Mother of God - of particular importance in Constantinople, the city of the Mother of God.³³ At the same time, it is striking that the text is hardly interested in the healed blind man and his future fate – this figure is only needed to put Leo in the right light. Thus, one could perhaps go one step further: without this being explicitly stated, the Leo of this passage is also a blind man who is healed. He knows nothing of the fate that awaits him, and he does not recognize who is calling him from the source. But because he acts in the right way even without this knowledge, he becomes not only a seeing person (at least in a figurative sense), but the one to whom Mary entrusts the kingdom.

Conclusion:

Already the few examples I have been able to briefly touch upon show how diversely Johannine miracle narratives could be used in hagiographic literature. It

³³ For more information see, for example, L. BRUBAKER & M.B. CUNNINGHAM (eds.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images* (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies; London Routledge, 2016 [2011]).

is already interesting that in the vast majority of cases only a few signal motifs or basic structures of the Johannine accounts become the basis of what is told. This probably means that the hagiographical receptions do not expect its readers to know the written texts. They are rather based on something like “virtual narratives” that could be evoked from the “social” or “cultural memory”³⁴ of the addressees without having to presuppose too many details.³⁵ At the same time, the function of the quotations, allusions and echoes varies. A recurring basic motif, however, is to establish a relationship between the narrated worlds of Bible and hagiographical texts. The hagiographical writings thus participate in a space of communication opened up by the biblical writings and connect them with other narrated worlds, like the ones created by the mythology of pre-Christian Ireland or Greco-Roman religion. In many cases, the goal of these stories is to make recognizable the presence of Christ, the Mother of God, God himself or at least of apostles and saints. At the same time, the reference to Johannine miracle stories - and not only to these - makes it possible to establish continuity with the origins of Christianity even at places and in historical contexts which are not represented in the New Testament writings. The new texts thus want to offer perspectives of how to read the real world in new ways.

Finally, it is unclear whether and in which cases there was initially a narrative about a saint, which later editors artfully connected with Johannine miracle narratives. In some cases even the reverse may have happened: the development of a narrative out of Johannine motifs. I think both possibilities are conceivable. Where the allusions to John's Gospel seem rather vague (as in the *Miracles of Thecla*) or are only a marginal motif (as in Eugippius's narrative of the healed Rugian), the former may seem likely. But even in the narrative from the *Miracles of the Pege*, where the motif of the healing of the man born blind is decisive in the present version, it is conceivable that this developed from a simpler narrative in which the Mother of God appeared to the later emperor at the spring sanctuary and legitimized his rule.

Tobias NICKLAS
 University of Regensburg
 Faculty of Theology
 Germany

³⁴ Regarding this term see J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich: C.H. Beck, ³2000 [1997]).

³⁵ Regarding the idea that the New Testament can be seen not only as a written text but as a kind of “virtual entity” see A. MERKT, „Novum Testamentum Patristicum (NTP)“.

Bibliography

- ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich: C.H. Beck, 32000 [1997]).
- BROWN, P., *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000* (London: Wiley-Blackwell, rev. ed. 2013 [1996]).
- BRUBAKER, L. & M.B. CUNNINGHAM (eds.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images* (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies; London Routledge, 2016 [2011]).
- DAGRON, G. (ed.), *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire* (SHG 62; Brussels: Société des Bollandistes, 1978).
- DAVIES, O. (in collaboration with T. O'LOUGHLIN), *Celtic Spirituality* (New York – Mahwah: Paulist, 1999).
- DONNER, H., *Pilgerfahrt ins Heilige Land: Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jh.)* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 32011 [2002]).
- DUBOIS, J.-D., *Jésus apocryphe* (Paris: Mame-Desclée, 2011).
- Eugippius, *Vita Sancti Severini. Das Leben des heiligen Severin*, ed. and transl. by T. NÜSSLEIN (Stuttgart: Ph. Reclam, 21999 [1986]).
- FREEMAN, P., *The World of Saint Patrick* (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (Freiburg im Breisgau: Herder, 31990 [1979]).
- HALSALL, P., “Life of St. Thomaïs of Lesbos”, in: A.-M. TALBOT (ed.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996) 291-322.
- HERBERT, M. & M. MCNAMARA, *Irish Biblical Apocrypha: Selected Texts in Translation* (Edinburgh: T & T Clark, 1989).
- JENKINS, P., *The Many Faces of Christ: The Thousand-Year Story of the Survival and Influence of the Lost Gospels* (New York: Basic Books, 2015).
- KOLLMANN, B. & B. SCHRÖDER (eds.), *Pseudo-Basilii von Seleukia: Vita et Miracula Sanctae Theclae. Leben und Wunder der Heiligen Thekla* (Fontes Christiani 93; Freiburg et al.: Herder, 2021).
- MERKT, A. in collaboration with T. NICKLAS and J. VERHEYDEN, „Das Novum Testamentum Patristicum (NTP): Ein Projekt zur Erforschung von Rezeption und Auslegung des Neuen Testaments in frühchristlicher und spätantiker Zeit“, in: *Early Christianity* 6 (2015) 573-595.
- MERKT, A., “The Hetero-Topography of the Forum Romanum: How Late Antique Peter Traditions Generated an Augmented Reality of Public Space”, in: T. NICKLAS, J.E. SPITTLER & J.N. BREMMER (eds.), *The Apostles Peter, Paul, John, Thomas and Philip with their Companions in Late Antiquity* (Studies on Early Christian Apocrypha 17; Leuven et al.: Peeters, 2021), 21-54.
- NICKLAS, T., „Absonderlich und geschmacklos? Antike christliche Wundererzählungen zwischen ‚kanonisch‘ und ‚apokryph‘“, in: J. FREY, C. CLIVAZ & T. NICKLAS (eds.), *Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting, and*

- Interpretation in Early Judaism and Early Christianity* (WUNT 419; Tübingen: Mohr Siebeck, 2019) 415-440.
- NICKLAS, T., „Das Bierwunder von Kildare und andere spätantike Transformationen biblischer Wundererzählungen“, in: U. EISEN & H. MADER (eds.), *Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient Con(texts) Festschrift Peter Lampe* (NTOA 120/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020) 383-398.
- NICKLAS, T., *Zwischen apokryph und hagiographisch: Spätantike Apostelerzählungen in ihrer Welt* (Tria Corda Lectures; Tübingen: Mohr Siebeck 2024) (forthcoming).
- REEVES, W., *The Life of Columba, Founder of Hy, written by Adamnan* (Dublin – Edinburgh: Wentworth, 1857 [repr. 2019]).
- SHARPE, R., *Adomnan of Iona: Life of St Columba* (London et al.: Penguin, 1995).
- SPITTLER, J.E., “The Development of Miracle Traditions in the Apocryphal Acts of the Apostles”, in: J. FREY, C. CLIVAZ & T. NICKLAS (eds.), *Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity* (WUNT 419; Tübingen: Mohr Siebeck, 2019) 357-380.
- TALBOT, A.-M. & S. FITZGERALD JOHNSON, *Miracle Tales from Byzantium* (Dumbarton Oaks Medieval Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012).

PETER ACCORDING TO PAUL. PAUL AND PETER IN PAUL'S LETTERS AND IN THE BOOK OF ACTS AND THE PROBLEM OF PLURALITY IN THE CHURCH

KARL-WILHELM NIEBUHR

Abstract. The apostles Peter and Paul are prominent as the two leading figures in early Christianity as well as in the history of the church through the centuries. They also function as focal for Christian confessions in particular ways until today. In historical approaches to the origins of Christianity following the direction of the "Tübingen School" (F. C. Baur) both Peter and Paul were considered two opposite powers that pushed ahead the historical development. In contrast, the following essay argues that, read in a canonical perspective as well as in a historical perspective that is critical against its own prejudices, the two key apostles can be valued much more in agreement to each other, notwithstanding their differences with regard to their particular function and mission in the beginnings of the early Jesus-movement. Therefore, Peter and Paul can be regarded as a model for ecumenical encounter and search for communion between the churches today.

Keywords: Peter/Kephas – Paul – apostles – doctrine of justification – canonical approach – communion of churches – apostolic council – incident at Antioch.

The theology of Paul the Apostle, and his doctrine of justification in particular, have been of special concern for Protestant theology and Protestant churches since the Reformation period. Moreover, according to Martin Luther and those who follow Luther's theological teaching, Holy Scripture must play the foundational and decisive role in forming and shaping any theological doctrine that claims to be authoritative in the church.¹ One may call this Lutheran understanding of Scripture the "Formalprinzip" of Lutheran hermeneutics that finds its realization the doctrine of justification according to Paul as its "Materialprinzip." Therefore, in

¹ See Ulrich H. J. KÖRTNER, „Legt die Schrift sich selber aus? Interpretation und Geltung in der Bibelhermeneutik Martin Luthers“, in: Andreas MAUZ / Christiane TIETZ (ed.), *Interpretation und Geltung, Hermeneutik und Interpretationstheorie*, Bd. 3, Paderborn 2022, 83-106. For my own understanding of the role of Scripture in the church see Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Schriftauslegung in der Begegnung mit dem Evangelium“, in: Friederike NÜSSEL (ed.), *Schriftauslegung, Themen der Theologie* 8, Tübingen 2014, 43-103.

Lutheran tradition Paul's theology of justification by faith without works of the Law gained an almost exclusive or canonical status (a "canon in the canon") in Protestant tradition.² On the other hand, in Orthodox theology other aspects of Paul's letters and theology have become much more important, such as Paul's view on the spiritual character of the Christian according to 1 Cor 1–2,³ or the interpretation of his doctrine of justification in the sense of *theosis*.⁴ In Roman-Catholic tradition, though Paul's theology also has been prominent since Augustine, the Pauline perspective always has been balanced by focusing particularly on Peter, the "rock" upon whom Christ the Lord will build his church (see Matt 16:18).⁵

In his interpretation of Paul's letters, Augustine, the bishop of Hippo in Northern Africa, understood the justification of the believer without works of the Law to be the foundational Pauline doctrine, and it was Augustine's understanding of this doctrine that became formative and authoritative for the church in the Latin West through the Middle Ages. The medieval "western" theological tradition of understanding Paul's theology also formed the basis of Luther's interpretation of the doctrine of justification, even though Luther developed his own particular, rather new and in some ways revolutionary understanding of the gospel of

² For an overview, see Christiane TIETZ, Art. Rechtfertigung III. Dogmengeschichtlich, *RGG*⁴ 7, 2004, 103-111; Gerhard SAUTER, Art. Rechtfertigung IV. Das 16. Jahrhundert, *TRE* 28, 1997, 315-328.

³ Cf. Karl-Wilhelm NIEBUHR, „The Spiritual Human Being in Paul: 1 Corinthians 2:15 from a 'Western' Perspective“, in: Cosmin PRICOP/Tobias NICKLAS/Karl-Wilhelm NIEBUHR (ed.), *Images and Stories of the Human Being according to the New Testament and Church Tradition*, WUNT, Tübingen (forthcoming).

⁴ In more recent "western" approaches to Paul's theology, this aspect gained some traction in debates on the understanding of justification as transformation, cf., e.g., Michael J. GORMAN, *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul & His Letters*, Grand Rapids 2017, 140-187; ID., *Inhabiting the Cruciform God. Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, Grand Rapids 2009; ID., *Participating in Christ. Paul's Theology and Spirituality*, Grand Rapids 2019.

⁵ Cf. Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Rechtfertigung – der einzige Weg zum Heil? Zur Stellung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Soteriologie des Neuen Testaments“, *ThG* 52, 2009, 2-15. In German theology, however, the "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (Joint Declaration on the Doctrine of Justification) of the Roman Catholic Church and the Lutheran World Federation gained great attention and created controversial debates on the role and place of the doctrine of justification. For a collection of voices from Roman-Catholic and Protestant exegetes in this debate see Thomas SÖDING (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der "Gemeinsamen Erklärung" von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, QD 180, Freiburg u.a. 1999. On the ongoing discussion among biblical scholars from both Roman-Catholic and Protestant confessional backgrounds, see the results of an ecumenical study group in: *The Biblical Foundations of the Doctrine of Justification. An Ecumenical Follow-Up to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, New York 2012.

justification by faith without works of the Law.⁶ Yet, in western Christianity since the Reformation period the ways parted primarily with regard to the understanding of Peter's role as the founding stone of the church, and the Roman bishop(s) in his succession as the authoritative and final guardian(s) of church tradition and doctrine. In more recent research, however, this common "western," Roman-Catholic as well as Protestant theological perspective rooted in Augustine's and Martin Luther's interpretation of Paul has come under attack from the so-called "New Perspective on Paul." One of the allegations from representatives of the "New Perspective" against Augustine, and Luther who followed in his footsteps, has been that both of these "western" theologians were guided by an "introspective" view that forefronts the individual Christian and his / her status as a righteous sinner. Such a view, however, seems inadequate to any ancient Greek Christian anthropological and theological way of thinking.⁷ Another criticism of Luther's interpretation of Paul has been that his reception of Paul's theology is biased by his polemic against the Roman Catholic Church and its doctrine of Scripture and Tradition, which distracted him from reading the Pauline letters in their own contemporary contexts. Adherents of the new approach to Paul, therefore, attempted to do justice to the historical and sociological backgrounds of Paul's mission to the gentiles as the foundation of his theological argument. Therefore, they more strongly emphasized the ancient Jewish background of Paul's biography and how his gospel is rooted in Israel's faith.⁸

All three confessions mentioned so far agree today in principle by assigning to the Holy Scripture an authoritative character for any theological argument, although they may differ in how they describe the relationship between Scripture and T/tradition(s).⁹ In addition to such confessional distinctions rooted in the

⁶ Cf. Dietrich KORSCH, „Glaube und Rechtfertigung“, in: Albrecht BEUTEL (ed.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2010, 372-381; for a fresh view on new readings of Paul by the reformers see Stephen J. CHESTER, *Reading Paul with the Reformers. Reconciling Old and New Perspectives*, Grand Rapids 2017, 13-103.

⁷ This critical approach to Paul and Luther was raised first by Krister STENDAHL, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *HTR* 56, 1963, 199-215, and later repeatedly accepted in the "New Perspective on Paul." For a short review of the more recent debates on Paul from "new" or "radical" perspectives, see my essay Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Einführung: Paulus im Judentum seiner Zeit. Der Heidenapostel aus Israel in neuer Sicht“, in: ID., *Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien*, WUNT 489, Tübingen 2022, 1-40.

⁸ Cf. my essay Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion“, in: SÖDING, *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre?*, 106-130 (= in: ID., *Paulus im Judentum seiner Zeit*, 235-256).

⁹ For an overview on hermeneutical principles dealt with in ecumenical dialogues between Orthodox and "western" churches, see my essay Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Das Alte Testament in der orthodoxen und der 'westlichen' Bibelwissenschaft. Zum Stand und zu den Perspektiven des Gesprächs“, in: I. Z. DIMITROV/J. D. G. DUNN/U. LUZ/K.-W. NIEBUHR (ed.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht. Zweite europäische orthodox-westliche*

particular determination of the relationship between Scripture and T/tradition(s), all confessions also face the problem of plurality not only in their own traditions in theology and church, but in their common theological basis, the Holy Scripture, itself. Therefore, it may be appropriate in an ecumenical and inter-confessional context¹⁰ to ask from a Protestant perspective whether and in what way the problem of plurality in the church, as represented in an exemplary manner by the apostles Peter and Paul, emerges in the Holy Scripture itself. What place are the apostles Peter and Paul entitled to in the Bible and how do they search for their own particular role and authority in the emerging church? According to my understanding, this question seems to be paradigmatic for contemporaneous theological and hermeneutical arguments as well.¹¹

In what follows I will treat this topic in three distinct methodological steps. First, I will argue from a canonical, exegetical perspective that Paul and Peter are two key figures of the apostolic generation and letter writers according to the New Testament canon. Second, from a historical point of view I will analyze their place in the earliest expressions of Christianity by focusing on the pictures presented in Paul's authentic letters and in the book of Acts. Finally, in a few brief statements I will draw some implications from the biblical evidence for our actual ecumenical debates on church authority and church relationships.

1. Peter and Paul in the Canon of the New Testament

The New Testament canon as transmitted through the centuries owes its existence and structure to a long process of the collection, selection, and ordering of documents beginning already in the initial decades of early Christianity.¹² As

Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001, WUNT 174, Tübingen 2004, 365-400.

¹⁰ It is a great pleasure and an honor for me to present the following deliberations as a gift to my dear colleague and friend Stelian Tofană whom I met first at the East-West symposia of the Eastern Europe Liaison Committee of SNTS and later several times as a member of the official delegation of the Romanian Orthodox Church for dialogue with the Evangelical Church in Germany.

¹¹ For more recent readings of Peter and Paul in an ecumenically open-minded mood see Raymond E. BROWN/Karl P. DONFRIED/John REUMANN (ed.), *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Minneapolis/New York 1973; David E. AUNE (ed.), *Rereading Paul Together. Protestant and Catholic Perspectives on Justification*, Grand Rapids 2006. Foundational for an ecumenical perspective on both apostles was Franz MUSSNER, *Petrus und Paulus – Pole der Einheit*, QD 76, Freiburg 1976.

¹² For an overview on the history of the canonical collection of biblical writings cf. Christoph MARKSCHIES, „Zur Geschichte eines christlichen ‚Kanons‘ der Bücher des Alten und Neuen Testaments“, in: ID./Jens SCHRÖTER (ed.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I/ 1, Tübingen 2012, 25-74; Lee Martin McDONALD, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody 2007.

testified by Eusebius of Caesarea in the early 4th century and Athanasius of Alexandria several decades later, the corpus of writings recognized as authoritative for the church consisted of three larger sub-collections (four gospels, fourteen Pauline letters, and seven letters written by other apostles), as well as two works of a singular genre (Acts and Revelation). Moreover, the compilations of the four gospels as well as a Pauline letter collection appear to have been completed much earlier. Strikingly, the Gospel of Luke and the book of Acts never occur in one single manuscript, although both originally formed a coherent literary work consisting of two volumes written by the same author.¹³ Moreover, it deserves our attention that in the ancient manuscript tradition there is no evidence of a mixture of single members of the three sub-groups of New Testament writings. Therefore, the origin and shape of the New Testament does not seem to be a matter of mere coincidence. Instead, the collection of authoritative writings that was formed during the first centuries of the Christian movement emerged as the result of a purposeful, systematic configuration, despite its plurality in many details.¹⁴

The figures of Peter and Paul in particular contributed to this process of collection, selection, and ordering of documents which would later form what is now called the New Testament. They not only appear as figures in the narrative books of the canon, but also as authors of letters attributed to them.¹⁵ Notwithstanding any modern debates about their historical reliability, the indication of the names of Peter and Paul in the prescripts of the letters in question force any reader of the Bible to combine what the narrative writings of the New Testament testify about these two apostles with the contents of the letters attributed to them. Therefore, seen from a canonical perspective, the roles of Peter and Paul as the two most important figures in the first generation of followers of Jesus Christ deserve our attention also in theological reflection.¹⁶

¹³ For the “dynamic” unity of the Lukan “Doppelwerk,” see most recently the comprehensive monograph by Knut BACKHAUS, *Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung*, BZfNW 240, Berlin 2022, 240-441.

¹⁴ For a canonical reading of the Christian collection of authoritative writings in due consideration of their historical origins and their theological meaning see my essays Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Die Gestalt des neutestamentlichen Kanons. Anregungen zur Theologie des Neuen Testaments“, in: Egbert BALLHORN/Georg STEINS (ed.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele exegesen*, Stuttgart 2007, 95-109; ID., „Exegese im kanonischen Zusammenhang. Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gestalt des neutestamentlichen Kanons“, in: J.-M. AUWERS/H. J. DE JONGE (ed.), *The Biblical Canons*, BEThL 163, Leuven 2003, 557-584.

¹⁵ For the two big letter collections in the NT canon, see my essay Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Die Apostel und ihre Briefe. Zum hermeneutischen und ökumenischen Potential des Corpus Apostolicum im Neuen Testament“, in: Heike OMERZU/Eckart David SCHMIDT (ed.), *Paulus und Petrus. Geschichte – Theologie – Rezeption*, ABG 48, Leipzig 2016, 273-292.

¹⁶ For Peter in the New Testament and church tradition see Helen BOND/Larry W. HURTADO (ed.), *Peter in Early Christianity*, Grand Rapids 2015; for scholarly debates about Peter in more recent research see Markus BOCKMUEHL, *The Remembered Peter in Ancient Reception and Modern*

Certainly, the positions held by Peter and Paul in the formative period of Christianity and their actions and conduct in the earliest Christian congregations were different from what can be found in the canon. Moreover, several of the documents collected in the New Testament apply the term “apostle” to them in quite different ways.¹⁷ Nevertheless, both apostles played a singular role in the development of the church in its beginnings. This particular role remained alive in the memory of the church that was responsible for collecting and ordering the letters attributed to them. Furthermore, it is of eminent importance for the origin of the church according to the New Testament that both Peter and Paul did not develop their own communities separated from each other in the early Christian movement or exclusively shaped by their own convictions. On the contrary, as the narrative books of the New Testament and the letter collections attributed to Peter and Paul conjointly testify, both apostles continued interacting with each other throughout the entire period of their apostolic ministry.

Thus, any reader of the biblical collection for instance must be aware that according to Gal 1:18f. Paul had visited Peter/Cephas in Jerusalem, and had met James the brother of the Lord there as well, only a few years after his call and assignment to preach the gospel of Jesus Christ, that is in the year 33 CE at the latest (may be earlier), as is also retold in Acts 9:26–30.¹⁸ In his letter to the Galatians Paul, motivated primarily by his particular intentions in writing to the Galatians, seems to downplay his first meeting with the apostles in Jerusalem by limiting the length of his visit to a fortnight. However, he cannot entirely avoid reporting about his meeting with Peter and the authorities in Jerusalem at this very early stage of his career because it seemed to be a well-known fact for anybody in the early Jesus movement, including his Galatian addressees.

Later in Galatians, Paul refers to another, more formal meeting with the apostles in Jerusalem (Gal 2:1–10) that corresponds to a report about a similar meeting in Acts 15. Afterwards in Galatians, Paul points to his conflict with Peter (and Barnabas as well) in Antioch about problems concerning table fellowship (cf. Gal 2:11–14), this time without any parallel story in Acts. Both meetings of the apostles, nevertheless, belong together for readers of the canonical collection even though the exact order of events and the details of the problems and solutions

Debate, WUNT 262, Tübingen 2010; cf. ID., *Simon Peter in Scripture and Memory. The New Testament Apostle in the Early Church*, Grand Rapids 2012; Martin HENGEL, *Saint Peter. The Underestimated Apostle*, Grand Rapids 2010.

¹⁷ Cf. as an overview my short article Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Apostel / Apostolat“, *ELThG*² 1, 2017, 351-355.

¹⁸ For Paul’s visit in Jerusalem after his call see in more detail Martin HENGEL/Anna Maria SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntes Jahre des Apostels*, WUNT 108, Tübingen 1998, 214-236; ID., *Die Urgemeinde und das Judenchristentum*, Geschichte des frühen Christentums II, Tübingen 2019, 243-247.

discussed there may partly remain obscure for them, as for us today.¹⁹ Whereas according to Paul's reports in Jerusalem, after exchanging their different positions with regard to the circumcision of believers and after warning about intruders and troublemakers within the congregations, the apostles came to an agreement about the practice of their mission, in Antioch the dispute about regulations of table fellowship between Jewish and non-Jewish members of the congregation ended in a split between Peter and Barnabas on the one side and Paul on the other. However, according to the evidence from Paul's letters this was not the end of contact and interaction between Paul and Peter. In 1 Corinthians, Paul without any constraints later refers to Peter as the first of the apostles, called by a personal encounter with the risen Christ (1 Cor 15:5).²⁰ At another place in the same letter, Paul mentions Peter as a model of apostleship when he travels as a married missionary (1 Cor 9:5). Similarly, in his letters Peter not only recounts his own encounter with the glorified Jesus on the mountain in Galilee (2 Pet 1:16–18, cf. Matt 17:1–8), but also refers to “our beloved brother Paul” who's letters are partly “hard to understand,” yet in any case worth reading because of the “wisdom given him” (2 Pet 3:15–16).

Thus, the New Testament, read as a canon of writings that are authoritative for the church, at its narrative level appears as a great story about community and union among the apostles. This picture of canonical apostolic union could be completed by adding James, the brother of the Lord, whom Paul also calls an apostle (Gal 1:19), even though everybody knew that during Jesus's lifetime his family – his mother, brothers, and sisters – had been rather reserved or almost in opposition to his ministry.²¹ Nevertheless, any reader of the biblical canon would be forced to follow its parameters and accept a letter authored by “James, the servant of God and the Lord Jesus Christ” directed to “the twelve tribes in the dispersion” (Jas 1:1) as coming from the brother of the Lord in Jerusalem, together with the other apostolic letter authored by a certain “Jude, servant of Jesus Christ and brother of James” (Jude 1).²²

¹⁹ There is an ongoing debate in scholarship that cannot be reported here on the events in Jerusalem and Antioch and their outcomes for the further developments of the early Jesus movement; for an overview see Markus ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 2018, 195-214 (ET: *History of Early Christianity. Religion, Culture, Identity*, Waco forthcoming).

²⁰ For Paul's review in Galatians of his encounters with Cephas, James, and Barnabas, see Marlis GIELEN, „Kephas – Jakobus – Barnabas. Drei frühchristliche Führungspersönlichkeiten und ihr Verhältnis zu Paulus im ‚Rückspiegel‘ des Galaterbriefs und des 1. Korintherbriefs“, in: Ulrich MELL/Michael TILLY (ed.), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus*, WUNT 479, Tübingen 2022, 93-131.

²¹ Cf. Mark 3:31–35; 6:1–6.

²² For the epistle of James from the perspective of its readers, see Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Wer war ‚Jakobus‘ in den Augen seiner Leser? Zu meinem Ansatz der Kommentierung des Jakobusbriefs im EKK“, in: Eve-Marie BECKER/Sigurvin LÁRUS JÓNSSON/Susanne LUTHER (ed.), *Who Was „James“? Essays on the Letter's Authorship and Provenance*, WUNT 485, Tübingen 2022, 161-

The image of *koinonia* (communion) between the apostles as a model for the church occurs in Acts 15 as well as in Gal 2.²³ It is striking that, according to the evidence of the New Testament, this model comes just at the moment when Peter and Paul meet personally in Jerusalem for a second time in order to resolve a severe conflict that threatened to split the diverging branches of the early Christian movement. Thus, taken together and read as part of the canonical collection of the New Testament, the letters of Paul and Peter, along with the collection of the seven Catholic Epistles, appear to form the common testimony of the apostles about Jesus Christ as proclaimed by all prominent authorities in the earliest era of Christianity. This does not mean that all apostles would express exactly the same convictions or intentions. They all may maintain their own voices and hold their particular views on the gospel. The New Testament by no means conceals the conflicts that arose between them. Nevertheless, any reader of the canon who wants to understand what one of the apostles had written about a certain topic cannot refrain from also taking into consideration what the others had expressed about the same or a similar matter. This allows the apostles, when read canonically, to enter into a vital and fruitful debate, if only virtually in the minds of the readers of the New Testament canon.

2. Peter and Paul in Historical Perspective

The “canonical approach” taken so far in this essay, however, runs counter to most historical approaches of biblical exegesis as it developed in modern, “western” biblical scholarship for almost 300 years. One of the major principles of historical analysis since the period of enlightenment has been to distinguish between different sources, groups, and positions and to reconstruct the historical developments caused by different powers that competed with each other. One popular model of historical development designed by Georg Friedrich Hegel in his philosophy of history became almost prescriptive for all historical studies since the middle of the 19th century. This “dialectic” model of historical reconstruction and interpretation was applied by Ferdinand Christian Baur in his reconstruction of the

178; ID., “James”, in: H. K. BOND (ed.), *From Paul to Josephus: Literary Receptions of Jesus in the First Century CE*, The Reception of Jesus in the First Three Centuries 1, London 2020, 259-275.

²³ For an interpretation of the passages from an ecumenical perspective, see Karl-Wilhelm NIEBUHR, „Gemeinschaft der Apostel. Das ‚Apostelkonzil‘ als Bezugspunkt und Modell konziliarer Gemeinschaft in der Kirche“, in: Dagmar HELLER/Johann SCHNEIDER (ed.), *Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das elfte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, ÖR.Beih 83, Frankfurt 2009, 46-69.

early history of Christianity.²⁴ According to Baur, Peter and Paul played their roles as opponents who represented two different or even opposing powers. Their conflicts led to the historical development of early Christianity and eventually flowed into the so-called “früh-katholisch” church. Certainly, from a historical point of view, this was not viewed as a positive development and therefore should encourage the historian to search for the “pure” origin of Christianity with Jesus.

Depending on the confessional standpoint of the individual exegetes, some of them sided more with Paul (mostly Protestants) and others with Peter (mostly Roman-Catholics). Orthodox exegetes who generally did not follow the “western,” differentiating historical approach to the canonical writings of the Bible were not forced to side with any of the positions of the apostles but rather attempted to combine all of them in a wholistic and harmonizing approach that intended to do justice to all voices in the biblical canon as parts of the Apostolic tradition that has been vital in the life of the church. Nevertheless, exegetes of all confessional traditions who intend to study the biblical sources with a historical agenda in mind today join in a common interest to reconstruct the events hidden behind the New Testament texts. They agree that, from a historical perspective, these texts should be read and analyzed as sources distinguished from each other to realize their different voices and positions that form a many-voiced choir to proclaim the gospel. Yet, frequently in such approaches the second step of historical analysis is neglected, namely, explaining how different and sometimes diverging positions and voices came together in the end to form the authoritative collection of the New Testament canon, as it is testified by Eusebius or Athanasius in the 4th century.

I do not intend for this observation to devalue historical exegesis as a whole. At any rate, historical-critical research has notably enriched and rendered much more precisely our knowledge about the origins of the New Testament and the first steps of the Christian movement. This success has become possible only by carefully distinguishing between different and sometimes opposing powers that occur in the sources and reading them critically and independently. These original sources should be separated not only from each other but also from later harmonization resulting from the process of canonization. This allows them to have their own say. On the other hand, the historian's task is not finished when he or she has dissected the sources to distinguish between different voices, views, or actions. Historical analysis must explain also how the biblical writings achieved their final shape and by which actions or processes they were selected, collected, and integrated

²⁴ Ferdinand Christian Baur who founded the “Tübingen” school of historical-critical biblical theology was the most famous representative of this reconstruction of the origins of Christianity according to the Hegelian model. Cf. for Baur Martin BAUSPIESS/Christof LANDMESSER/David LINCICUM (ed.), *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, WUNT 333, Tübingen 2014.

into the biblical canon. This part of historical analysis is equally significant for any theological interpretation informed by historical knowledge.

The evidence offered by the sources collected and transmitted in the New Testament is crucial also for the historical reconstruction of the role of Peter and Paul in the formative period of Christianity. Yet, with regard to the oldest sources of the Christian movement we face several methodological problems that are difficult to solve. First, we do not have at hand any evidence contemporary with the apostles that emerged and has been transmitted independent of the Christian faith. All sources already evidently display the convictions and confessions of the members of the early Christian movement. Whereas in his letters Paul expresses his particular views on select actions and events he had experienced during his personal ministry as an apostle, the book of Acts describes Peter and Paul's apostolic work in retrospect and in an encompassing way. Yet, both authors adapt their descriptions of the events to their own overarching convictions and interpretations that emerge from their understanding of the gospel of Christ and its proclamation in the Jewish and Hellenistic-Roman world. Even Paul, as an eyewitness, is not free from imposing his personal views on his presentation of these events. Likewise, the author of Acts, whether or not he is identified with Luke, the co-worker of Paul and companion during his travels, shows his own specific interests and displays a particular focus by shaping his narration.

A second challenge we must face if we wish to evaluate the earliest evidence from a historical perspective is to date the sources precisely and to critically assess their authenticity. With regard to Paul's letters, there are strong concerns in modern scholarship about the authenticity of the Pastoral Epistles (or at least 1 Timothy), Ephesians, Colossians, and 2 Thessalonians.²⁵ We can leave aside here the debates on the so-called Deutero-Pauline letters, because Peter does not appear in those letters. More important for our topic is the question of authenticity regarding the Petrine letters. Today, a vast majority of critical scholars judges both epistles to be

²⁵ Cf. recent textbooks on the introduction to the New Testament, such as Carl HOLLADAY, *Introduction to the New Testament. Reference Edition*, Waco 2020; Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁹2017. For recent research on pseudepigraphy in the New Testament see Jörg FREY/Jens HERZER/Martina JANSSEN/Clare K. ROTHSCILD (ed.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen. Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters*, WUNT 246, Tübingen 2009; Wolfgang GRÜNSTÄUDL/ Karl Matthias SCHMIDT (ed.), *Die Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen. Herausforderungen und neuere Lösungsansätze*, WUNT 470, Tübingen 2012. For a cautious discussion of the problem of pseudepigraphy from an orthodox perspective see Konstantinos NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*, Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie 1, Münster 2011, 218-220.238-241.254-256.259.266-269.273-275.278-280.291f.

pseudo-epigraphical.²⁶ Moreover, there is almost a consensus among scholars that the two Petrine letters originate from different authors and were addressed to two different audiences. Furthermore, only 2 Peter explicitly refers to Paul (2 Petr 3:14–16). The author presupposes that in his lifetime Paul's letters already form a collection that his addressees can and should read. Yet, nothing justifies the assumption that the readers of 2 Peter belonged to one of the communities Paul originally addressed. Therefore, it is rather hazardous to read 2 Peter as a reliable source for the historical Paul. The relationship between 1 Peter and the Pauline letters is much more veiled and implicit, if present at all.²⁷ Thus, to gain a historically reliable picture of the course of events regarding Peter and Paul in the earliest era of the Christian movement, we must limit ourselves to the evidence in Acts and in Paul's genuine letters.

2.1 Peter and Paul according to the Book of Acts

In the book of Acts, Peter and Paul are the most important figures in the initial era of Christianity. Both hold particular functions in the literary concept of the author. Peter appears as a leading authority among the apostles in Jerusalem. The author applies the term in the sense he defines as follows: "those who have accompanied us during all the time that the Lord Jesus went in and out among us, beginning from the baptism of John until the day when he was taken up from us" (Acts 1:21–22). After consolidating the circle of the apostles, Peter takes the initiative, together with the remaining eleven, to complete the circle of twelve apostles by electing Matthias (1:15–26). Peter then is the first to proclaim the gospel in Jerusalem at Pentecost, and a bit later in the temple (2:14–41; 3:12–26). Accompanied by John, the Zebedee, Peter heals a paralyzed man (3:1–8; cf. 5:15) and stands up at the high court to defend himself and his message (4:1–20; cf. 5:29–33). Yet, Peter's sphere of action is not limited to Jerusalem. As the first among the apostles, he roves around meeting believers in the region, in Samaria (8:14–25), or Lydda and Joppa (9:32–43). More importantly, according to Acts Peter is also the first to proclaim the gospel to non-Jews, as is illustrated by the extensively retold story of the conversion of the Roman *centurio* Cornelius (Acts 11–12).

²⁶ For discussion on pseudepigraphy and the dating of the Petrine letters see most recently Travis B. WILLIAMS, "Pseudonymity, Persecution, and the Date of 1 Peter. Some Methodological Reflections", in: GRÜNSTÄUDL/SCHMIDT, *Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen*, 245-268; Wolfgang GRÜNSTÄUDL, „Die ‚Neue Perspektive‘ auf den Zweiten Petrusbrief. Interpretatorische und methodologische Impulse einer veränderten Datierung“, in: ID./SCHMIDT, *Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen*, 269-296.

²⁷ Cf. Jens HERZER, *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*, WUNT 103, Tübingen 1998.

Paul appears only second in Acts, initially almost hidden by his code-name “Saul” and strangely passive at his first appearance (7:54–8:1).²⁸ Although the author extensively retells Paul’s conversion (9:3–19), his role in Jerusalem appears rather limited, like a kind of cameo (9:1–2, 26–30). This conforms to Paul’s own account about his biography given twice in Acts later (chs. 22; 26), when he calls himself a Jew from Tarsus in Cilicia (21:39; 22:3). The rest of the book after chapter 12, however, mainly consists of a broad report on Paul’s ministry outside the land of Israel as a missionary and church leader of several Christian communities in the Mediterranean. In the end, Paul’s many journeys lead him to Rome, the capital of the Empire, where he arrives, though, as a prisoner. Nevertheless, even in prison Paul is free enough to proclaim the gospel “without hindrance” (28:31).

Although the portraits of Peter and Paul in the book of Acts correspond to the intentions of its author, who writes from a later perspective probably around the end of the 1st century, we can identify several important biographical and historical aspects to reconstruct their activities and the circumstances of their ministry during the first decades of the church. Peter was the first among the circle of the twelve during the earthly ministry of Jesus and acted as the undisputed leading figure of the church of Jerusalem, together with James, the brother of the Lord. Moreover, Peter also took over the task of interaction and communication between the different groups of Christ-believers in and outside Jerusalem. According to the depiction of him in Acts, Peter was not in opposition to Paul’s aims to disseminate the gospel to the gentiles. On the contrary, he himself was the first to proclaim the gospel to an outstanding gentile character and succeeded in converting him to faith in Christ. Even if the story in Acts 10–11 reveals many legendary traits, one should not exclude from the outset the historical value of the portrait of Peter in Acts, who therein appears to have been at least open to a broader perspective that included a gentile audience for the gospel.

This conforms to the portrait of Paul according to Acts. There, he appears to be a Law observing Jew, even a Pharisee (as Paul also portrays himself in Phil 3:5), who although originating from the diaspora had spent time in Jerusalem during his childhood and most of his lifetime before his conversion (Acts 22:3). On the other hand, Paul is *the* exemplary proclaimer of the gospel to the gentiles and advocate of their concerns against anyone who wished to challenge their rights as full members of the church. To achieve this aim, according to Acts, Paul never forgot or disdained the origins of the Jesus movement in Jerusalem. He cultivated the communion of his mainly gentile congregations of Christ-believers with the original church still living in Jerusalem. Paul returned to Jerusalem several times in

²⁸ For the picture of Paul in Acts see Jens SCHRÖTER, „Die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte“, in: Friedrich W. HORN (ed.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 542-551.

his career as apostle to the gentiles by travelling long distances in his commitment to the project of promoting communion between the different branches of the growing church.

This image of apostolic encounter and communion emerges most impressively in the middle of Acts when it is said that both Peter and Paul met in Jerusalem, together with James and the other apostles, to discuss and resolve a conflict that had arisen in Antioch where gentiles had become members of the church for the first time (15:1–35). The picture we receive of the events as told in Acts looks like an official meeting of two delegations, almost a “synod” convened by the apostles to solve this matter by consensus.²⁹ After the church of Jerusalem had received the delegation from Antioch headed by Paul and Barnabas, they listened to their reports about God’s blessings in the beginnings of the church of Antioch. Then, a group of nameless opponents, identified as Pharisees who belonged to the group of Christ-believers, stand up to oppose the practice of the Antiochian congregation to include gentiles in their communion without circumcision. After controversial debates, Peter stands up and takes the side of the Antiochian party. James also supports this view and, in the end, “the apostles and the elders, with the consent of the whole church, decided” to accept the Antiochian solution, along with several addendums. They write an official letter sent and conveyed by reliable men to the churches in Antioch and the whole of Syria and Cilicia. As a result, Paul and Barnabas, after delivering the letter to the church of Antioch, set out on their new mission to the gentiles with the backing of the united church (15:30–41).

2.2 Paul on Peter in His Letters

This picture of an almost unanimous apostolic community between Paul and Peter, along with all the other apostles, the entire church in Jerusalem, and any additional churches that emerge consisting mainly of gentiles looks, at a first glance, strikingly different from what we read in Paul’s own report about his meetings with Peter in Jerusalem and Antioch (Gal 2:1–14).³⁰ The mood in which Paul writes his letter to the Galatians sounds rather nervous or even angry right from the start. When he turns to the event in Jerusalem, he first emphasizes that he had not accepted an invitation or even a directive by the apostles to appear in front of them, but that he “went up in response to a revelation.” He wanted to lay out

²⁹ On the Apostolic Council from the perspective of ecumenical dialogue between orthodox and “western” exegesis see Mircea BASARAB, „Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das Apostelkonzil (Apg 15) als Bezugspunkt konziliarer Entscheidungsfindung in der Kirche“, in: HELLER/SCHNEIDER, *Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche*, 23-42; NIEBUHR, „Gemeinschaft der Apostel“, 46-69.

³⁰ On the discussion about the relationship between these two events in historical perspective see ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums*, 90f., 195-198; Holger ZEIGAN, *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukianischen Parallelen*, ABG 18, Leipzig 2005.

“before them (though only in a private meeting with the acknowledged leaders) the gospel that I proclaim among the Gentiles, in order to make sure that I was not running, or had not run, in vain” (2:2). Later, Paul explicitly denies that any constraints had been placed on him by the Jerusalem apostles. Paul concedes that he in fact had pledged himself to support the “saints” in Jerusalem with a collection (2:10). Nevertheless, there had been no decisions on any other commitments with regard to the Torah, as is testified by the example of Titus, who was not forced to be circumcised (2:3). Moreover, in the next paragraph of his report in Galatians (Gal 2:11–14), Paul points to an incident in Antioch where he harshly confronted Peter by means of his own understanding of the gospel.³¹ Paul now accuses Peter of hypocrisy, because Peter had participated in table fellowship with the gentiles initially but later redrew after some people (claiming to have been?) sent by James opposed his conduct. As a result of heated debates, even Barnabas changed sides and Paul had to leave Antioch (2:13).

What can we learn from this evidence about the relationship between Peter and Paul from a historical perspective? First, both Acts and Paul testify to a constellation emerging in the earliest period of Christianity where the relationship between Jews and gentiles in the church was a concern. This is important to note, for it makes unmistakably clear that the church originated in a Jewish milieu. Moreover, the church took her first steps in history as one of many religious groups which regarded themselves as a part of the people of Israel and which would encounter conflicts from other contemporary Jewish groups which disagreed about their religious and communal life.

Second, one of the most important and most urgent matters to solve in the early Jesus movement after Easter was to clarify how Christ-believers who originated from different religious backgrounds would interact with each other without obscuring or even destroying their community. This was not only a matter of cultural diversity, because it also touched on and in the end overcame the sharp religious distinctions that separate Jews and gentiles, the people of Israel elected by God and the many peoples of the world. Obviously, these distinctions originating from Israel’s traditions as testified in the Scriptures were still determinative for all groups of the Jesus movement in their beginnings, including the Pauline churches. On the other hand, Paul in his missionary project had begun programmatically passing over the border to the gentiles to proclaim the gospel to every human being who might believe in Jesus Christ. This was the focus of Paul’s mission and his call to be an apostle, as we see from his brief reference to this event in Gal 1:15. It is

³¹ On the relationship between the Apostolic Council in Jerusalem and the incident at Antioch in chronological terms see ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums*, 93f., 203-208; Matthias KONRADT, „Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls“, *ZNW* 102, 2011, 19-39.

reasonable to assume that this particular direction of Paul's mission had caused serious quarrels as can be derived from his letter to the Galatians.

Third, even if we read the Pauline testimony and the reports in the book of Acts about the events in Jerusalem and Antioch separately, we nevertheless get the impression that in both cases there was a split of opinion at the inception of the church on how to deal with the problem of Jews and gentiles. Eventually, however, the leaders came to an agreement on this matter. Moreover, in both accounts the major authorities in Jerusalem, namely Peter and the other apostles, in particular James and John, did not side with Paul's opponents, but represented one of the two parties who reached an agreement in the end. Yet, there had been others, a third party (or more) so to speak, who tried to destroy their communion and to force Paul and his churches to change their position regarding circumcision. Acts and Paul in his letters concur by clearly separating those "intruders" from the Jerusalem apostles, even though both sources call them by different names and describe them differently. This means that, from a historical perspective, neither Peter nor James nor the other apostles in Jerusalem took a position that strictly separated Jews and gentiles in the church, as opposed to Paul's position and the practice in the Antiochene church. Therefore, if we follow the testimony of the sources by historical critical analysis, the "dialectic" model of opposition between a Pauline and a Petrine party as it was popular in older, historical-critical scholarship following the Hegelian philosophy of history is wrong at the outset.

Nevertheless, the reports about the same events from the perspectives of Paul on the one hand and the Acts on the other differ quite considerably. Whereas Paul explicitly denies any restrictions agreed on in Jerusalem (except the collection to support the "saints"), the Jerusalem council according to Acts issued an official letter to the churches to regulate their conduct with regard to particular precepts of the Jewish Law.³² Moreover, according to Acts, Paul and Barnabas initially continued with their common work in the church after their return to Antioch. Only later, after dissent arose about a co-worker in their mission, did they part company (15:36–41). In Acts, however, there is no trace of a conflict in Antioch between Paul and Peter or of a separation between Paul and Barnabas that resulted from conflict over table fellowship.³³

Therefore, it would be impossible to combine both reports to get a more complete view about the actual course of events in historical terms. Rather, one first must search separately and in detail both references by accounting for their respective shapes and intentions. However, to place both in opposition to each other and interpret the two pictures as evidence of two different and opposing movements in early Christianity represented by a Pauline church on the one side

³² For the so-called Apostolic Decree, see ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums*, 208-210.

³³ Both Öhler and Konradt deny a historical relationship between the conflict reported in Acts 15:36–41 and the incident at Antioch (see note 31).

and a Petrine church on the other would also be unhistorical. At any rate, we should not overlook that even Paul in his letters later refers to Peter without any concern (1 Cor 9:5). Most importantly, Paul assigns to Peter the outstanding place as the first of those who encountered the Christ risen (1 Cor 15:5).

3. Hermeneutical and Ecumenical Conclusions

(1) In contemporary academic biblical scholarship, historical and theological approaches are interrelated and work in concert with one another. To do justice to the peculiarity and the testimony of the biblical writings in the church and for the church, we have to acknowledge both their character as theological documents that are of foundational importance for the life of the church and as historical documents that are necessary to reconstruct the beginnings of Christianity.

(2) In biblical studies, historical and theological methods of interpretation should neither be mingled with nor isolated from each other. Historical analysis needs to be free from any prejudices, even theological ones. Yet, historical analysis has to become critical not only of the sources, but of its own methodological or philosophical prejudices and limitations.

(3) The beginnings of Christianity do not follow the principles of a Hegelian “dialectic” model of historical development. Paul with his gospel of freedom from the Law does not stand as a completely new thesis in the history of the Spirit, nor is Peter an antithesis thwarting the Spirit’s progress by strictly binding all Christ-believers to the restrictions of the Law. On the contrary, as the sources testify, both Peter and Paul had to struggle with different and sometimes overlapping problems arising from the origins of the Christian movement in a variegated Judaism of the Hellenistic-Roman period.

(4) In a canonical perspective, Peter and Paul are a model of apostolic community as is testified both in Acts and in Paul’s letters. Both apostles differ regarding their particular place and role in the developing church. Yet, both agree on the foundational and unifying faith in Jesus Christ that drives their mission. Moreover, both repeatedly came together to establish and to strengthen their communion in proclaiming the gospel of Jesus Christ to every human being, Jews and gentiles alike.

(5) Each of the apostles played their particular roles and gained importance in the origins of the early Christian movement. Peter captured an exclusive role as the first of the apostles during the ministry of Jesus, and as the rock established by his master to build and steer the church. Paul was the first to recognize and to proclaim the gospel programmatically to every human being in Israel as well as to the gentiles. Thus, Peter represents the foundational basis of the church, and Paul represents her universal missional identity.

(6) From a canonical as well as a historical point of view, the different roles and intentions of Peter and Paul did not lead to a split between different churches

relying on them but, on the contrary, formed the basis of their communion. Both Peter and Paul did not sever contact with one another after having determined their respective roles and functions in early Christianity. On the contrary, they maintained contact with one another as much as possible, and they continually tried to root their relationship in the communion of all believers in the gospel of Jesus Christ.

(7) It may be of importance to ecumenical discussions today to distinguish between union and communion. Efforts to establish a union of churches often have been susceptible to the temptation to diminish plurality and to succumb to power plays between different groups within the church or even different churches. In contrast, the search for communion may better conform to the pluralistic nature and character of the church, both in its nascent state as well as today.

Karl-Wilhelm NIEBUHR
Theological Faculty
Friedrich Schiller University Jena
Germany

Bibliography

- AUNE, David E. (ed.), *Rereading Paul Together. Protestant and Catholic Perspectives on Justification*, Grand Rapids 2006.
- BACKHAUS, Knut, *Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung*, BZNW 240, Berlin/New York 2022.
- BASARAB, Mircea, „Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das Apostelkonzil (Apg 15) als Bezugspunkt konziliarer Entscheidungsfindung in der Kirche“, in: HELLER/SCHNEIDER, *Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche*, 23-42.
- BAUSPIESS, Martin/LANDMESSER, Christof/LINCICUM, David (ed.), *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, WUNT 333, Tübingen 2014.
- BOCKMUEHL, Markus, *Simon Peter in Scripture and Memory. The New Testament Apostle in the Early Church*, Grand Rapids 2012.
- BOCKMUEHL, Markus, *The Remembered Peter in Ancient Reception and Modern Debate*, WUNT 262, Tübingen 2010.
- BOND, Helen/HURTADO, Larry W. (ed.), *Peter in Early Christianity*, Grand Rapids 2015.
- BROWN, Raymond E./DONFRIED, Karl P./REUMANN, John (ed.), *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Minneapolis/New York 1973.
- CHESTER, Stephen J., *Reading Paul with the Reformers. Reconciling Old and New Perspectives*, Grand Rapids 2017.
- DIMITROV, Ivan Z./ DUNN, James D. G./ LUZ, Ulrich/NIEBUHR, Karl-Wilhelm (ed.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht. Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001*, WUNT 174, Tübingen 2004.
- FREY, Jörg/HERZER Jens/JANSSEN, Martina/ROTHSCHILD, Clare K. (ed.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen. Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters*, WUNT 246, Tübingen 2009.
- GIELEN, Marlis, „Kephas – Jakobus – Barnabas. Drei frühchristliche Führungspersönlichkeiten und ihr Verhältnis zu Paulus im ‘Rückspiegel’ des Galaterbriefs und des 1. Korintherbriefs“, in: Ulrich MELL/Michael TILLY (ed.), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus*, WUNT 479, Tübingen 2022, 93-131.
- GORMAN, Michael J., *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul & His Letters*, Grand Rapids 2017.
- GORMAN, Michael J., *Inhabiting the Cruciform God. Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, Grand Rapids 2009.
- GORMAN, Michael J., *Participating in Christ. Paul's Theology and Spirituality*, Grand Rapids 2019.
- GRÜNSTÄUDL, Wolfgang, „Die ‚Neue Perspektive‘ auf den Zweiten Petrusbrief. Interpretatorische und methodologische Impulse einer veränderten Datierung“, in: GRÜNSTÄUDL/SCHMIDT, *Die Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen*, 269-296.

- GRÜNSTÄUDL, Wolfgang/SCHMIDT, Karl Matthias (ed.), *Die Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen. Herausforderungen und neuere Lösungsansätze*, WUNT 470, Tübingen 2012.
- HENGEL, Martin, *Saint Peter. The Underestimated Apostle*, Grand Rapids 2010.
- HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria, *Die Urgemeinde und das Judenchristentum, Geschichte des frühen Christentums II*, Tübingen 2019.
- HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels*, WUNT 108, Tübingen 1998.
- HERZER, Jens, *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*, WUNT 103, Tübingen 1998.
- HOLLADAY, Carl, *Introduction to the New Testament. Reference Edition*, Waco 2020.
- KONRADT, Matthias, „Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls“, *ZNW* 102, 2011, 19-39.
- KORSCH, Dietrich, „Glaube und Rechtfertigung“, in: Albrecht BEUTEL (ed.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2010, 372-381.
- KÖRTNER, Ulrich H. J., „Legt die Schrift sich selber aus? Interpretation und Geltung in der Bibelhermeneutik Martin Luthers“, in: Andreas MAUZ / Christiane TIETZ (ed.), *Interpretation und Geltung, Hermeneutik und Interpretationstheorie*, Bd. 3, Paderborn 2022, 83-106.
- MARKSCHIES, Christoph, „Zur Geschichte eines christlichen ‚Kanons‘ der Bücher des Alten und Neuen Testaments“, in: ID./Jens SCHRÖTER (ed.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I/ 1, Tübingen 2012, 25-74.
- MCDONALD, Lee Martin, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody 2007.
- MUSSNER, Franz, *Petrus und Paulus – Pole der Einheit*, QD 76, Freiburg 1976.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Das Alte Testament in der orthodoxen und der ‚westlichen‘ Bibelwissenschaft. Zum Stand und zu den Perspektiven des Gesprächs“, in: DIMITROV/DUNN/LUZ/NIEBUHR, *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, 365-400.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Die Apostel und ihre Briefe. Zum hermeneutischen und ökumenischen Potential des Corpus Apostolicum im Neuen Testament“, in: Heike OMERZU/Eckart David SCHMIDT (ed.), *Paulus und Petrus. Geschichte – Theologie – Rezeption*, ABG 48, Leipzig 2016, 273-292.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Die Gestalt des neutestamentlichen Kanons. Anregungen zur Theologie des Neuen Testaments“, in: Egbert BALLHORN/Georg STEINS (ed.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele exegeten*, Stuttgart 2007, 95-109.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion“, in: SÖDING, *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre?*, 106-130.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Einführung: Paulus im Judentum seiner Zeit. Der Heidenapostel aus Israel in neuer Sicht“, in: ID., *Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien*, WUNT 489, Tübingen 2022, 1-40.

- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Exegese im kanonischen Zusammenhang. Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gestalt des neutestamentlichen Kanons“, in: J.-M. AUWERS/H. J. DE JONGE (ed.), *The Biblical Canons*, BEThL 163, Leuven 2003, 557-584.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Gemeinschaft der Apostel. Das ‚Apostelkonzil‘ als Bezugspunkt und Modell konziliarer Gemeinschaft in der Kirche“, in: Dagmar HELLER/Johann SCHNEIDER (ed.), *Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das elfte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, ÖR.Beih 83, Frankfurt 2009, 46-69.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „James“, in: H. K. BOND (ed.), *From Paul to Josephus: Literary Receptions of Jesus in the First Century CE, The Reception of Jesus in the First Three Centuries 1*, London 2020, 259-275.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Rechtfertigung – der einzige Weg zum Heil? Zur Stellung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Soteriologie des Neuen Testaments“, *ThG* 52, 2009, 2-15.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Schriftauslegung in der Begegnung mit dem Evangelium“, in: Friederike NÜSSEL (ed.), *Schriftauslegung*, Themen der Theologie 8, Tübingen 2014, 43-103.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „The Spiritual Human Being in Paul: 1 Corinthians 2:15 from a ‘Western’ Perspective“, in: Cosmin PRICOP/Tobias NICKLAS/Karl-Wilhelm NIEBUHR (ed.), *Images and Stories of the Human Being according to the New Testament and Church Tradition*, WUNT, Tübingen (forthcoming).
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, „Wer war ‚Jakobus‘ in den Augen seiner Leser? Zu meinem Ansatz der Kommentierung des Jakobusbriefs im EKK“, in: Eve-Marie BECKER/Sigurvin LÁRUS JÓNSSON/Susanne LUTHER (ed.), *Who Was “James”? Essays on the Letter’s Authorship and Provenance*, WUNT 485, Tübingen 2022, 161-178.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, Art. Apostel / Apostolat, *ELThG*² 1, 2017, 351-355.
- NIKOLAKOPOULOS, Konstantinos, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament, Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie 1*, Münster 2011.
- ÖHLER, Markus, *Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 2018.
- ÖHLER, Markus, *History of Early Christianity. Religion, Culture, Identity*, Waco (forthcoming).
- SAUTER, Gerhard, Art. Rechtfertigung IV. Das 16. Jahrhundert, *TRE* 28, 1997, 315-328.
- SCHNELLE, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁹2017.
- SCHRÖTER, Jens, „Die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte“, in: Friedrich W. HORN (ed.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 542-551.
- SÖDING, Thomas (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, QD 180, Freiburg u.a. 1999.

- STENDAHL, Krister, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *HTR* 56, 1963, 199-215.
- The Biblical Foundations of the Doctrine of Justification. An Ecumenical Follow-Up to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, New York 2012.
- TIETZ, Christiane, Art. Rechtfertigung III. Dogmengeschichtlich, *RGG*⁴ 7, 2004, 103-111.
- WILLIAMS, Travis B., "Pseudonymity, Persecution, and the Date of 1 Peter. Some Methodological Reflections", in: GRÜNSTÄUDL/SCHMIDT, *Die Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen*, 245-268.
- ZEIGAN, Holger, *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen*, ABG 18, Leipzig 2005.

FUNKTIONALITÄTEN DER DISKURSE ZUM WOHNEN DES LOGOS

COSMIN PRICOP

Abstract. The present study aims to present different functionalities the theological concept of dwelling or indwelling of the Logos/Jesus Christ gains in some patristic discourses. Regarding Christological functionality the concept of dwelling emphasizes the humanity of Jesus Christ in comparison with his divinity. Within the inner-trinitarian functionality plays the dwelling a role in stressing the cooperation between Father and Son by the incarnation and the presence of Father in Son during his earthly ministry. At the same time, the Holy Spirit resides with the Logos in the human soul of Jesus. For the eschatological functionality the dwelling of Jesus with the saints is presented as the purpose of his return. Finally, the soteriological functionality is illustrated as the reciprocal dwelling between God and man.

Keywords: Dwelling, Logos, Functionality, Christology, Trinity, Eschatology, Soteriology.

I. Einleitung

Dieser Aufsatz ist ein wesentlicher Teil meines Forschungsprojektes zum Thema „Die Rezeptionsgeschichte des Textes aus Joh 1,14 (über das Wohnen des Logos) in den früh-christlichen Diskursen bis 325“ und geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Februar 2020 anlässlich des Colloquium Johanneum in Wuppertal gehalten habe. Wie sich aus dem Titel des erwähnten Forschungsprojekts ableiten lässt, versuche ich, die Art und Weise zu analysieren, wie das m.E. wichtige theologische Konzept des Wohnens des Logos aufgrund des Textes aus Joh 1,14b in frühchristlichen Diskursen bis zum Jahre 325 verstanden und thematisiert worden sind. Da ich mich bisher ausschließlich mit der Untersuchung der Wahrnehmung vom Wohnen des Logos in manchen apokryphen Texten beschäftigt habe, beabsichtigt meine Analyse im Folgenden sich auf Texte der patristischen Verfasser desselben Zeitraums (also bis 325) zu beschränken und zugleich zu fokussieren. Es geht um Autoren wie: Clemens Alexandrinus, Irenäus, Origenes, Hippolytus (genauer Ps-Hippolytus), Eusebius von Cäsarea und Epiphanius.

Eine der wichtigsten Herausforderungen, womit man sich bei dem Herangehen eines solchen Themas (Rezeptionsgeschichte) konfrontieren muss, wäre durch die Notwendigkeit der Erstellung von Kategorien gegeben, mit deren Hilfe das

vorliegende Material zu systematisieren sei. Das hängt selbstverständlich mit der erforderlichen Ausarbeitung einer Methodologie zusammen. Soweit ich beobachten kann, stellt diese Idee oder Initiative der Entwicklung von Kategorien oder Rastern keine Neuigkeit in Bezug auf die Untersuchung der Rezeptionsgeschichte in Allgemeinen oder des Johannesevangeliums oder des johanneischen Prologs bzw. des Textes aus 1,14 in Besonderen dar. In drei Richtungen gehen die bis jetzt herausgearbeiteten Raster, worüber ich schon in einem anderen Aufsatz referiert habe¹:

- a) Die chronologische Kategorisierung;
- b) Die Kategorisierung als „offizielle“ bzw. „nicht-offizielle“ (z.B. gnostisch, christlich-gnostisch, apokryph usw.) Texte;
- c) Die funktionale Kategorisierung (Rekurs auf Wohnen des Logos aus Joh 1,14b in folgenden Kontexten: antijüdisches Schrifttum, apologetische Diskurse, antihäretische Schriften und paränetische Texte).²

Mithilfe der Funktionalität-Kategorie möchte ich auch diesen Aufsatz gestalten. Obwohl mir bewusst ist, dass die Arbeit mit solchen Kategorisierungen in sich auch die Gefahr der Verengung oder die Versuchung des Pressens des zu untersuchenden Materials in vorgegebenen Formen birgt, verstehe ich die von mir unternommene Analyse nicht als eine Summe von Axiomen, sondern als eine Reihe von Deutungsvorschlägen. Allerdings, im Unterschied zu der bereits erwähnten Untersuchung von Tobias Nicklas, der die Funktionalität mancher frühchristlichen Diskurse zum Wohnen des Logos oder zur Rezeption des Textes aus Joh 1,14b bis zur Zeit der konstantinischen Wende anhand einer irgendwie „nach außen“ orientierten Matrix thematisiert (quasi als externe Legitimierung der sog. christlichen Identität und Lehre), beabsichtige ich, den Schwerpunkt meines Rasters eher „nach innen“ zu legen (als sozusagen interne Präzisierung und Nuancierung derselben Identität und Lehre) und somit die unterschiedlichen Diskurse zum Wohnen des Logos bei den benannten Autoren in Kategorien der christologischen, soteriologischen, eschatologischen oder trinitarischen usw. Funktionalität zu gruppieren, ohne Kombinationen von solchen Kategorien auszuschließen. Von daher versucht meine Analyse die Frage zu beantworten, ob und inwiefern die jeweiligen Auslegungen des Textes aus Joh 1,14b dem christologischen, soteriologischen, eschatologischen, trinitarischen, usw. Theologisieren subsumiert

¹ Vgl. C. PRICOP, „Acta Johannis, untersucht aus der Perspektive des Wohnens Jesu“, in: *ST* 13 (4/2017), 99-100.

² Vgl. T. NICKLAS, „Altkirchliche Diskurse um das «Wohnen Gottes». Eine Spurensuche bis zur Zeit der Konstantinischen Wende“, in: B. JANOWSKI/E.E. POPKES (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT I/318), Tübingen 2014, 305-324.

worden sind. Selbstverständlich geht es hier im Grunde immer um Christologie, denn wir haben konkret mit dem Wohnen und somit der Anwesenheit des Logos – Jesu Christi zu tun. Trotzdem fokussiere ich die Kategorie *Christologie* auf die allgemeine Charakterisierung, Identität und Wirkung Jesu Christi. Die Bedeutung und die Inhalte anderer von mir vorgeschlagenen Kategorien (Soteriologie, Eschatologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Trinität) sind m.E. ziemlich klar.

Zwei letzte Präzisierungen sollten noch gemacht werden, bevor im Folgenden die eigentliche Diskussion der Texte beginnt. In erster Linie geschieht hier der Rekurs patristischer Verfasser auf Joh 1,14b, wie auch C. Uhrig festgestellt hat, allerdings in Bezug auf ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο³, sowohl inhaltlich (es geht um Thematisierung des Wohnens des Logos, ohne ausdrückliche Erwähnung des Textes aus 1,14b) als auch formal (Thematisierung des Wohnens des Logos im Zusammenhang eines deutlichen Rekurrerens auf Joh 1,14b, es sei durch Zitat oder durch Paraphrase). Hier sollten beide Herangehensweisen beachtet werden. Zweitens, obwohl ich versucht habe, mich hauptsächlich auf die dem Wohnen gewidmeten Erörterungen zu konzentrieren, habe ich dennoch auch Texte berücksichtigt, die die Inkarnation und das Zelten als gemeinsame Eigenschaften desselben Phänomens der fleischlich-menschlichen Manifestierung des Logos betrachten und somit deren gleiche Gültigkeit hervorheben.

II. Funktionalität

II.1 Christologische Funktionalität

II.1.1 *Jesus – himmlisch und irdisch*

Im Rahmen der Christologie, scheint die Thematisierung des Wohnens des Logos eine Funktionalität hinsichtlich mehrerer theologischen Gedanken zu bekommen, wie z.B. *Inkarnation und Wohnen als zwei Manifestierungsformen der Menschlichkeit des Logos* oder *Der Wohnort Jesu ist sein Leib*. Allerdings sei hier, was die christologische Kategorie bzw. Funktionalität betrifft, nur auf die Darstellung Jesu sowohl als himmlisch wie auch als menschlich-irdisch hingewiesen. Eusebius von Cäsarea zum Beispiel, bringt das sehr treffend in seinem Werk *Demonstratio evangelica* III, 7 zum Ausdruck, indem er, im Rahmen eines Dialogs mit einem imaginären (allem Anschein nach philosophisch geprägten) Gesprächspartner, (der Name von Porphyrius aus Tyr ist einige Zeilen früher in diesem Zusammenhang erwähnt), die Identität des Logos als himmlisch aber auch als irdisch zu porträtieren versucht. Der apologetische Ton ist evident: ἔχεις τοιγαροῦν τὸν ἡμέτερον Σωτῆρα Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ παρὰ τοῖς ἑαυτοῦ ὠμολογημένον οὐ γόητα

³ Vgl. C. UHRIG, «Und das Wort ist Fleisch geworden». *Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik* (MBT 63), Münster 2004.

οὐδὲ φαρμακέα, ἀλλ' εὐσεβῆ καὶ δικαιοτάτον καὶ σοφὸν καὶ οὐρανίων ἀφίδων οἰκίτορα.⁴ Ein Rekurs auf Joh 1,14 ist sehr wohl zu vermuten. Unter anderen ist auch das Wohn-Attribut offensichtlich. Einerseits ist der Logos höchste Kraft Gottes (Θεοῦ δύναμιν τὴν ἀνωτάτω⁵) und himmlischer Bewohner (οὐρανίων [...] οἰκίτορα⁶), andererseits ist er Bewohner der Form und Gestalt, des Fleisches und des Leibes des Menschen (ἐν ἀνθρώπου μορφῇ καὶ σχήματι μᾶλλον δ' ἐν αὐτῇ σαρκὶ καὶ σώματι κατοικῆσαι⁷). Die Aufzählung und, warum nicht, die Anhäufung der mit dem menschlichen Wesen verbundenen Begriffe (μορφῇ καὶ σχήματι, σαρκὶ καὶ σώματι⁸), die vielleicht zum Teil auch pleonastisch klingt, will m.E. betonen, dass das Wort Gottes ein realer Mensch war. Dies ist auch durch die letzten Worte des Abschnitts suggeriert, die wie eine Zusammenfassung fungieren: er (Σωτῆρα Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ⁹) erfüllte die ganze menschliche Ökonomie oder alle Funktionen der menschlichen Natur: πᾶσαν τὴν ἐν ἀνθρώποις οἰκονομίαν ἐπιτέλεσαι.¹⁰ Jenseits der deutlichen und leicht feststellbaren christologischen Nuancen lassen sich in dem erwähnten Abschnitt auch Bezüge zu anderen Kategorien beobachten, nämlich zur Soteriologie (Jesus ist durch Eusebius als „unser Erlöser“/τὸν ἡμέτερον Σωτῆρα Ἰησοῦν bezeichnet) oder zur Trinität (Profilierung Jesu im Verhältnis zu Gott: Christus Gottes/τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ; Wort Gottes/Θεοῦ λόγον; Kraft Gottes/Θεοῦ δύναμιν).

II.1.2 Inkarnation und Wohnen als zwei Manifestierungsformen seiner Menschlichkeit

Eine zweite mögliche Funktionalität des Wohndiskurses lässt sich in Bezug auf die Hervorhebung der Menschlichkeit des Logos beobachten, in diesem Fall verbunden mit dem Text aus 1,14a. Auf diese Weise erscheinen Inkarnation, bzw. Fleischwerdung und Wohnen, als zwei ähnliche Manifestierungsformen seiner Menschlichkeit. Derselbe Eusebius schreibt im selben Werk (*Demonstratio evangelica*), dass der Evangelist Johannes, der über den Herrn und Erlöser als das Wort Gottes lehrt (τὸν Σωτῆρα καὶ Κύριον ἡμῶν θεολογῶν, αὐτὸν δὴ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον¹¹), beginnt sein Evangelium mit der Nebeneinanderstellung dessen Göttlichkeit und Menschlichkeit in seiner Gegenwart (in seinem Verbleiben) unter den Menschen (ἀπαρχόμενος ὁμοῦ τῇ θεολογίᾳ καὶ τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ εἰς

⁴ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* III, 7 (PG 22, 237).

⁵ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* III, 7 (PG 22, 237).

⁶ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* III, 7 (PG 22, 237).

⁷ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* III, 7 (PG 22, 237).

⁸ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* III, 7 (PG 22, 237).

⁹ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* III, 7 (PG 22, 237).

¹⁰ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* III, 7 (PG 22, 237).

¹¹ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* VII, 1 (PG 22, 488).

ἀνθρώπους παρίστησιν ἐπιδημίαν¹²). Während die Göttlichkeit des Herrn aus der Sicht von Eusebius in den Versen: *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht* zum Ausdruck gebracht wird, so ist die Mitteilung der Menschlichkeit Jesu in den folgenden Versen spürbar: *und das Wort wurde Fleisch und wohnte in uns*. Benutzt, so Eusebius, der Evangelist Johannes die ersten Wörter und Verse des Prologs, um die Göttlichkeit oder den göttlichen Ursprung des Logos darzustellen, so bezieht sich der erste Teil des Verses 14 auf die menschliche Anwesenheit und Manifestierung desselben Logos, wo das Wohnen dessen Platz und Rolle hat.

II.1.3 *Der Wohnort Jesu ist sein Leib*

Eng mit dem Gedanken der anhand von Inkarnation und Wohnen veranschaulichten Menschlichkeit Jesu, ist, aus meiner Perspektive, auch die Feststellung verbunden, der zufolge der Leib Jesu bzw. des Logos als sein irdischer Wohnort gilt. Auch diesmal ist Eusebius derjenige, den man in diesem Zusammenhang zitieren kann. Indem er die Geschichte der Versuchung Jesu auslegt, charakterisiert Eusebius kurz die Dämonen. Deren Tätigkeit ist in den Evangelien beschrieben: *Μάστιγας δὲ τὰς ἀπὸ δαιμόνων ἐνεργείας καὶ ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις ὀνομαζομένας ἄν εὖροις ἄς*.¹³ Laut den in den Evangelien zu findenden Charakterisierungen wagen die Dämonen nicht, sich der Wohnung/dem Wohnort Christi zu nähern, die/der Sein Leib ist: *οὐδὲ πλησιάζειν τολμᾶν τῷ σκηνώματι τοῦ Χριστοῦ, τουτέστι τῷ σώματι αὐτοῦ δυνατὰς εἶναι φησι*.¹⁴ Daher erscheinen für Eusebius sowohl die Versuchung an sich, als auch die dort zitierten Worte aus Ps 91 als typisch für die Beschreibung des Zeltes des Logos, d.h. seines Leibes. Er meint, solche Worte betreffen nicht Gott in seiner Gesamtheit, sondern nur den Wohnort bzw. das Zelt, den/das er für uns angenommen hat, als das Wort Fleisch wurde und in uns wohnte: *Ταῦτα γὰρ οὐκ ἄν ὡς πρὸς θεὸν λέγεσθαι ἀρμόσιοι, πρὸς δὲ τὸ σκηνῶμα αὐτοῦ, ὅπερ δι' ἡμᾶς ἀνείληφεν, ὅτε ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*.¹⁵

¹² Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* VII, 1 (PG 22, 488).

¹³ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* IX, 7 (PG 22, 679).

¹⁴ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* IX, 7 (PG 22, 679).

¹⁵ Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* IX, 7 (PG 22, 679).

II.2 Inner-trinitarische Funktionalität

II.2.1 *Das Wirken des Vaters bei der Fleischwerdung und dem Wohnen des Logos*

Neben Christologie spielt das Wohnen des Logos eine Rolle, soweit ich das feststellen kann, auch im Rahmen der Trinitäts-Diskussion. Genauer, das Wohnen des Logos als Sohn Gottes in bzw. unter den Menschen setzt auch die Anwesenheit des Vaters voraus oder ist mit dieser theologischen Überzeugung verbunden. Mit anderen Worten: Der Vater befindet sich im Sohn, der Sohn wohnt in den Menschen. Das zeigt die Zusammenarbeit und die enge Verbindung zwischen Sohn und Vater.

Der erste Aspekt, der hier hervorzuheben ist, betrifft die Tatsache, dass sowohl die Inkarnation als auch das Wohnen des Logos durch die Liebe des Vaters für die Menschen bewirkt worden sind. In seinem Werk *De ecclesiastica theologia* charakterisiert Eusebius Jesus, indem er die ersten Verse des johanneischen Prologs zitiert: καὶ ὡς Θεὸς ἦν, καὶ ὡς πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.¹⁶ Für ihn ist Jesus der Gott-Logos (ἐκεῖνος ὁ Θεὸς Λόγος¹⁷). Seine Fleischwerdung und sein Wohnen mitten unter bzw. in den Menschen geschahen durch die Liebe des Vaters für die Menschheit (durch die Menschenliebe des Vaters): δι' οὗ τὰ πάντα φιλανθρωπία τοῦ Πατρὸς σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.¹⁸ Dementsprechend lässt sich hier der Gehorsam des Sohnes bzw. des Logos dem Vater gegenüber erkennen.

II.2.2 *Die Anwesenheit des Vaters im Sohn während seines Verweilens bzw. Wohnens unter den Menschen*

Eine ähnliche Perspektive lässt sich im Rahmen einer Pseudo-Hippolytus zugeschriebenen Schrift, nämlich *Contra Noetum* beobachten. Noetus wurde als Häretiker bezeichnet, weil er lehrte, dass Christus eigentlich der Vater war, der sich einen Leib annahm. Die Verfasserschaft dieser Schrift ist umstritten, daher wurde sie dem sogenannten Ps-Hippolytus zugeschrieben. Der angegebene Abschnitt gehört dem vierten Teil des Werkes an, wo die eigentliche Widerlegung Noeti beginnt und viele Texte aus dem Alten Testament zitiert sind, unter anderen auch aus Jesaja 45,11-15. Im Vers 14 steht: „Nur bei dir ist Gott“ oder „Nur in dir ist Gott“.

Für Ps-Hippolytus zeigen die oben angegebenen Worte aus Jesaja 45 das Geheimnis der Ökonomie: τοῦ δὲ εἰπεῖν, ὅτι «ἐν σοὶ ὁ Θεὸς ἐστιν», ἐδείκνυε μυστήριον οἰκονομίας.¹⁹ Diese Ökonomie zeigt sich in der Inkarnation bzw.

¹⁶ Eusebius Pamphilius, *De ecclesiastica theologia* II, 18 (PG 24, 941).

¹⁷ Eusebius Pamphilius, *De ecclesiastica theologia* II, 18 (PG 24, 941).

¹⁸ Eusebius Pamphilius, *De ecclesiastica theologia* II, 18 (PG 24, 941).

¹⁹ Pseudo-Hippolytus, *Contra Noetum* (PG 10, 809).

Vermenschlichung des Logos, indem dort der Vater im Sohn war und der Sohn im Vater, während der Sohn in/unter den Menschen beheimatet bzw. eingebürgert war: ὅτι σεσαρκωμένον τοῦ Λόγου, καὶ ἐνανθρωπήσαντος, ὁ Πατήρ ἦν ἐν τῷ Υἱῷ, καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ, ἐμπολιτευομένου τοῦ Υἱοῦ ἐν ἀνθρώποις.²⁰ Auf dieser Basis versucht der Verfasser, die Lehre der gemeinsamen Anwesenheit Gott des Vaters und des Sohnes in der ganzen Oikonomie d.h. des ganzen Heilswerkes zu entwickeln. Er fragt sich rhetorisch einige Zeilen früher, in wem Gott ist, wenn nicht in Christus Jesus, dem Wort des Vaters und dem Geheimnis des Heilswirkens. Dann ergänzt er, dass dieses Zusammensein des Vaters und des Sohnes auch die Fleischwerdung und das Wohnen bzw. die Einbürgerung des Sohnes betrifft. Obwohl es auch eine Übersetzungsvariante des Wortes ἐμπολιτευομένου durch *Leben* gibt, zeigt das *Patristic Greek Lexicon* von Lampe, dass ἐμπολιτευομαι in der patristischen Literatur überwiegend mit der Bedeutung *Wohnen, Residieren in* verwendet wird.²¹ Anders gesagt ist Wohnen nicht nur eine singuläre Aktion des Sohnes, sondern eine gemeinsame Wirkung des Sohnes und des Vaters. Außerdem lässt sich hier auch vielleicht der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater als Zeichen seiner Oikonomie erspüren.

II.2.3 *Das Zusammenwohnen des Sohnes bzw. Logos und des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele Jesu*

Beim Wohnen des Logos ist nicht nur eine Zusammenarbeit vom Vater und Sohn zu beobachten, sondern auch eine solche vom Sohn und Heiligem Geist. Diesbezüglich äußert sich Origenes, in seinem Römerbriefkommentar, wo er über die vom Logos angenommene menschliche Seele spricht:

„Wenn Gott einem Heiligen die Würde verlieh, von ihm die größtmögliche Anerkennung zu erhalten, dann heißt es, Gott sei mit ihm gewesen. So wird von Josua gesagt: *Und Gott war mit ihm, wie er mit seinem Diener Mose war* (Jos 1,5). Wo Gott aber eine noch größere Gabe verheißt, sagt er: *Ich werde unter ihnen sein und in ihrer Mitte wandeln* (Lev 26,12). Keine andere so heilige und ausgezeichnete Seele lässt sich aber bei den Menschen finden außer dieser einzigen, in der das Wort Gottes und der Heilige Geist eine solche Weite und Aufnahmefähigkeit gefunden haben, dass sie nicht nur in ihr wohnen, sondern auch ihre Flügel ausbreiten und sogar manchmal fliegen, entsprechend dem neuen Vollzug des Mysteriums [...] Der Sohn Gottes und der Heilige Geist gießen ihr in Eintracht und Einmütigkeit das göttliche Denken und Verstehen ein.“²² („Sicubi vero pollicitatio maioris a Deo

²⁰ Pseudo-Hippolytus, *Contra Noetum* (PG 10, 809).

²¹ Vgl. LAMPE, Art. *ἐμπολιτεύομαι*, 456.

²² Origenes, *Comentarii in epistulam ad romanos. Liber tertius, liber quartus* [Römerbriefkommentar. Drittes und viertes Buch], übersetzt und eingeleitet von Theresia HEITHER OSB, (FC 2/2), Freiburg u.a. 1992, 121.

muneris datur, dicit Deus: *Et ero in eis et ambulabo inter eos*. Nullam vero inter homines ita beatam et ita excelsam reperies animam nisi hanc solam, in qua tantum latitudinis, tantum capacitates invenit verbum Dei et spiritus sanctus, ut non solum habitare, sed et alas pandere et novo sacramenti ritu aliquando etiam volitare dicatur [...] per quod concors ei et consonus a filio Die et a spiritu sancto divinitatis sensus infunditur.²³⁾

Es lässt sich, so Origenes, eine graduelle Anwesenheitsdynamik Gottes bei den Menschen bemerken. Die erste Ebene, die man mir Recht „Anfangsebene“ benennen könnte, setzt die vielleicht temporäre Anwesenheit Gottes als eine Art Begleitung des Menschen voraus. Die zweite Ebene zeigt Gott als denjenigen, der unter den Menschen ist und in ihrer Mitte wandelt und weist vielleicht auf einen dauerhaften und irgendwie gewährleisteten Aufenthalt Gottes hin. Die dritte Ebene bezieht sich auf eine ungewöhnliche Situation, denn die Rezipientin der oben erwähnten Anwesenheit ist die menschliche Seele Jesu. In ihr wohnt sowohl das Wort Gottes als auch der Heilige Geist und auf diese Weise bewirken sie eine gründliche Veränderung bzw. Verbesserung dieser Seele, sodass sie an göttliches Denken und Verstehen gewinnt. Außerdem erscheint das Wohnen nicht als eine zwangsläufige Initiative des Wortes und des Hl. Geistes, sondern als eine von der Aufnahmefähigkeit der zu bewohnenden Seele bedingte Aktion. Für Origenes ist diese dritte Anwesenheitsform im Vergleich zu den ersten zwei überlegen, weil sie eine intimere innerlichere Einwohnung zum Ausdruck bringt: die Bewohnung der menschlichen Seele. Die ersten zwei Anwesenheitsformen bleiben vielleicht auf einer eher äußerlichen Ebene. Es bleibt weiterhin zu fragen, ob diese Überlegenheit auch dadurch begründet und legitimiert ist, dass die jeweilige Anwesenheitsform bzw. das entsprechende Wohnen die stärkste Beeinflussung des Rezipienten und somit dessen wesentlichere Veränderung bzw. Verbesserung im Sinne von Gott-Ähnlichkeit bewirkt. Auch hier kann man Berührungen zu anderen Kategorien wie Trinität feststellen. Bei den ersten beiden Arten und Weisen der Anwesenheit ist Gott ausdrücklich erwähnt (wobei man sich fragen kann, ob damit Gott, der Vater gemeint ist), bei der letzten aber nicht, wo indes das Wort Gottes erwähnt ist.

III. Eschatologie

Des Weiteren scheint das Wohnen des Logos eine Funktionalität auch im Rahmen der eschatologischen Diskussion bzw. der Parusie-Diskussion zu bekommen. Clemens Alexandrinus, in seiner *Eclogae profeticae*, bringt das sehr treffend zum Ausdruck, indem er eine Erklärung des Psalmwortes: „Und in die Sonne stellte er seine Zeltwohnung“ (Ps 18,5 LXX) versucht:

²³ Origenes, *Comentarii in epistolam ad romanos*, 120.

„«Und in die Sonne stellte er seine Zeltwohnung» (Ps 18,5 LXX). Hier ist übertragen (zu lesen), denn die Rede ist über die zweite Ankunft. («Καὶ ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ.» ἐνταῦθα ὑπερβατόν ἐστι. Περὶ γὰρ τῆς παρουσίας τῆς δευτέρας ὁ λόγος.²⁴). So also muss die Übertragung der Abfolge (des Textes) gemäß gelesen werden. [...] Einige, wie Hermogenes, sagen also über den Leib des Herrn, dass er in der Sonne abgelegt wurde, Leib aber/jedoch nennen die einen seine Zeltwohnung, die anderen die Gemeinde der Glaubenden. (ἐνιοὶ μὲν οὖν φασι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης, σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν.²⁵) Unser Pantaenus aber sagte, «dass die Prophetie die Reden auf unbestimmte Weise hervorbringt, mit der Folge, dass meistens sowohl anstelle der gegenwärtigen Zeit die Zukunft gebraucht wird als auch wieder die Gegenwart anstelle der Vergangenheit.» So scheint es auch hier der Fall zu sein. Das «er stellte» bezieht sich nämlich sowohl auf das Vergangene als auch auf das Zukünftige. Über das Zukünftige (sagt es), dass der Herr, nachdem der Kreislauf dessen gemäß der gegenwärtigen Ordnung erfüllt ist, zu den gerechten Treuen/Glaubenden kommen wird, bei denen er ganz so wie eine Zeltwohnung zur Ruhe kommt. Denn/nämlich alle, die denselben Glauben und dieselbe Gerechtigkeit aus demselben Geschlecht/Stamm gewählt haben, ein Leib [sind] und zu derselben Einheit/Einigung wiederhergestellt sein werden. (ἐπὶ μὲν τοῦ ἐσομένου, ὅτι πληρωθεῖσης ταύτης τῆς κατὰ τὴν παροῦσαν κατάστασιν περιόδου ὁ κύριος ἐλεύσεται πρὸς τοὺς δικαίους τοὺς πιστοὺς, οἷς ἐπαναπαύεται καθάπερ σκηνῆ. ἐν γὰρ σῶμα οἱ πάντες ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους τὴν αὐτὴν πίστιν καὶ δικαιοσύνην ἐλόμενοι, εἰς τὴν αὐτὴν ἐνότητα ἀποκαταστησόμενοι.²⁶) [...] Sie werden, sagt es, mit den Engeln geordnet, die zusammen mit der Sonne sind (die Sonne ist eins, wie das Haupt des Leibes, dieses seiend eins/einig), und irgendwann mal während dieses Kreislaufes werden sie selbst Herrscher der Tage sein, wann jener, der sich bei oder in der Sonne befindet, zu dem Größeren kommen wird, wo schon derjenige, der vor ihm war, hinzugekommen ist. Und wiederum hinaufsteigend, werden sie in deren Fortschritt zu der ersten Wohnung/dem ersten Aufenthalt ankommen (καὶ πάλιν ἐπαναβησόμενοι κατὰ προκοπὴν ἀφίξονται ἐπὶ τὴν πρώτην μονήν.²⁷)²⁸

Typisch alexandrinisch deutet Clemens diesen Text allegorisch und bezieht ihn auf die zweite Ankunft des Herrn. Zuerst verweist Clemens auf frühere Deutungsvorschläge, denen zufolge das Stellen der Zeltwohnung des Herrn in die Sonne eine vergangene Aktion beschreibt und durch Zeltwohnung sowohl den

²⁴ Clemens Alexandrinus, *Band III. Eclogae propheticae* 56 (GCS 17), herausgegeben von Otto STÄHLIN, Berlin ²1970, 152.

²⁵ Clemens Alexandrinus, *Eclogae propheticae* 56, 152.

²⁶ Clemens Alexandrinus, *Eclogae propheticae* 56, 152.

²⁷ Clemens Alexandrinus, *Eclogae propheticae* 56, 153.

²⁸ Die deutsche Übersetzung des Textabschnittes gehört dem Verfasser dieses Aufsatzes.

irdischen als auch den symbolischen mystischen Leib des Herrn (die Gemeinde der Gläubigen) zu identifizieren sei. Trotzdem folgt Clemens der Richtung des Meisters Pantaenus und zeigt, dass dieses Stellen (ἔθετο), wie andere Prophetien, nicht nur retrospektiv (rückblickend), sondern auch prospektiv (vorausschauend) erläutert werden könnte. Gemäß der zukünftigen Verständnisperspektive des Verses kommt Clemens zur Einsicht, dass der Herr am Ende der Zeiten (oder, wie im Text geschrieben, *nachdem der Kreislauf dessen gemäß der gegenwärtigen Ordnung erfüllt ist*) zu den Gerechten bzw. Treuen kommt (also nicht zu allen Menschen) und ruht bei denen wie eine Zeltwohnung. Ruhen bzw. Ausruhen heißt m.E. Verweilen dort oder bei denen, wo man sich willkommen fühlt. Aber das ist nicht alles, denn die initiale Bewegung vom oben nach unten, oder das initiale Wohnen des Herrn bei den Gläubigen dadurch fortgesetzt oder ergänzt ist, dass diese Gläubigen, die ursprünglich Rezipienten oder Gastgeber für das Wohnen des Herrn waren, später selber zu Wohnenden werden und hinaufsteigend zu der ersten Wohnung oder dem ersten Aufenthalt ankommen. Diese erste Wohnung kann auch als ursprüngliche Wohnung gedeutet werden und diese letzte Phase des Wohnens als Rückkehr zur paradiesischen Gestalt. Die Menschen sind durch den Logos bewohnt, damit sie auch zu einem Zeitpunkt wohnen können.

IV. Soteriologie

IV.1 *Das Zurückkommen zum ursprünglichen paradiesischen Wohnort*

Der Gedanke des ersten Wohnortes oder der ursprünglichen Wohnung der Menschen ist auch in Texten anwesend, die eher mit dem Thema Soteriologie zu tun haben. Zur Exemplifizierung zitiere ich einen Text des Epiphanius aus seinem Werk *Ancoratus (Der Festgeankerte)*. Es geht, soweit ich feststellen kann, um die Beschreibung des Erlösungswerks Jesu Christi. Epiphanius schreibt wie folgt:

„[...] offenbarte er uns das Licht des Lebens und reichte er uns seine hilfreiche Hand, zeigte uns die wahre Himmelsleiter und wies uns wiederum das Paradies als unseren Wohnsitz an. «Er wohnte unter uns» und brachte uns das rechtfertigende Gesetz des Hl. Geistes, damit wir ihn erkennen und dass die Lehre von ihm Anfang und Ende des Lebens ist [...] In unserem Innern ist aber Christus, denn «er wohnt ja in uns.»²⁹ (τό φῶς αὐθις ὑπέδειξε τῆς ζωῆς, χεῖρας ὀρέγων, ὁδοποιῶν ὑποβάθρας, οὐρανὸν ὑποδεικνύς, παράδεισον αὐθις οἰκεῖν ἄξιων. Τοῖνον κατώκησεν ἐν ἡμῖν, καὶ τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου δοῦς ἡμῖν τοῦ Πνεύματος, εἰς τὸ γινῶναι αὐτὸν τὰ περὶ αὐτοῦ. ὃ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος ζωῆς [...]) Ἔσω δὲ ἡμῶν ὁ Χριστὸς, εἴπερ οἰκεῖ ἐν ἡμῖν.³⁰)

²⁹ Epiphanius von Salamis, *Ancoratus (Der Festgeankerte)*, in: *Des heiligen Epiphanius von Salamis Erzbischofs und Kirchenlehrers ausgewählte Schriften, aus dem griechischen Übersetzt von Josef Hörmann* (BKV 38), München 1919, 101.

³⁰ Epiphanius, *Ancoratus* (PG 43, 132).

Wie im Fall der Eschatologie-Kategorie lässt sich auch in diesem Text eine gewisse Dynamik wahrnehmen, die die Begegnung zwischen Christus und den Menschen charakterisiert. Die erste Richtung ist von ihm zu den Menschen und somit sozusagen von oben nach unten. Sie ist allerdings dadurch ergänzt bzw. fortgesetzt, dass Christus uns nach oben orientiert, indem er die wahre Himmelsleiter und das Paradies zeigte. Dieses Paradies gilt als unser Wohnsitz und bringt somit das Erlösungswerk Christi mit sich und damit eine Rückkehr zu dem ursprünglichen paradiesischen Wohnort. Außerdem heißt Bewohnen der Menschen durch Christus nicht nur bloßes Verweilen, sondern Vermitteln des rechtfertigenden Gesetzes des Geistes und dieses Gesetz bewirkt die Erkenntnis Christi und die Anerkennung der grundlegenden Bedeutung seines Evangeliums bzw. seiner Lehre für das Leben seiner Nachfolgerinnen und Nachfolger. Der letzte Satz, „in unserem Innern ist aber Christus, denn er wohnt ja in uns“ bringt m.E. die geistliche Dimension dieses Wohnens zum Ausdruck. Aber er könnte auch als Markierung eines Unterschieds zwischen dem Wohnen Jesu während seines irdischen Lebens (geschrieben in einer Vergangenheitsform des Verbums – κατόκησεν, Aorist, punktuell) – wahrscheinlich als zeitlich und örtlich begrenztes Phänomen – und seinem kontinuierlichen Wohnen in den Seelen derjenigen, die ihm bzw. seiner Lehre nachfolgen (geschrieben in einer Präsensform – οικεῖ) gelten. Vielleicht ist deswegen in diesem Zusammenhang auf den Hl. Geist hingewiesen, als derjenige, der dieses geistliche Wohnen vermittelt.

IV.2 *Das Gegenseitige Gewöhnen zur Aufnahme zwischen Gott und Menschen*

Das Wohn-Konzept wird in der soteriologischen Diskussion auch zur Beschreibung eines Gewöhnens zur gegenseitigen Aufnahme zwischen Gott und Menschen verwendet. In diesem Sinne sei auf einen Abschnitt aus *Adversus haereses* von Irenäus hingewiesen:

„Er ist ja auch selbst zur „Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde“ geworden, um die Sünde zu verurteilen und sie nach der Verurteilung aus dem Fleisch zu verbannen (vgl. Röm 8,3), den Menschen aber in seine Ähnlichkeit (mit Gott) zurückzurufen, ihn zur Nachahmung Gottes zu bestimmen (vgl. Eph 5,1) und in das Reich des Vaters aufsteigen zu lassen, um Gott zu schauen und ihm zu schenken, den Vater zu erfassen, **(er)** *das Wort Gottes, das im Menschen gewohnt hat (vgl. 1,14) und Sohn eines Menschen geworden ist, um den Menschen daran zu gewöhnen, Gott aufzunehmen (in sich aufnehmen oder auch ihm in sich Platz machen), und Gott daran zu gewöhnen, nach dem Wohlgefallen des Vaters im Menschen zu wohnen.*“³¹
(„[...] provocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatorem eum adsignans Deo et in paternam imponens regulam ad videndum Deum et capere patrem donans,

³¹ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses I* (Gegen die Häresien), übersetzt und eingeleitet von Norbert BROX (FC 8/1), Freiburg u.a. 1993, 249-251.

verbum Dei quod habitavit in homine et filius hominis factus est, ut adsuesceret hominem percipere Deum et adsuesceret Deum habitare in homine secundum placitum patris.“³²)

Irenäus beschreibt, wie Epiphanius beim letzten Text, das Heilswerk Jesu Christi, indem er einerseits dessen eher härtere (Verurteilung und Verbannung der Sünde) und andererseits dessen eher mildere Nuancen (Rückkehr der Menschen zur Ähnlichkeit mit Gott, zur Nachahmung Gottes, zum Aufsteigen in das Reich des Vaters zwecks Kontemplation und Erfassung Gottes) hervorhebt. Im Rahmen dieses Erlösungsprozesses spielt auch die Fleischwerdung und das Wohnen des Logos eine beachtende Rolle, die als Vermittlung zwischen Gott und Menschen gedeutet werden könnte. Zuerst scheint es wichtig für Irenäus die Tatsache zu unterstreichen, dass das Wohnen an sich nicht als letztes Ziel zu deuten ist. Der Logos wohnt in Menschen und das ist nicht alles. Er wohnt, um etwas anderes dadurch zu bewirken, nämlich eine gegenseitige Gewöhnung. In erster Linie geht es um die Gewöhnung der Menschen, Gott zu rezipieren oder ihm Platz zu machen und in zweiter Linie um die Gewöhnung Gottes, nach dem Wohlgefallen des Vaters im Menschen zu wohnen. Trotz dieser Gegenseitigkeit der Gewöhnung kann man hier einen gewissen Vorrang Gottes als Subjekt des Wohnens im Unterschied zu den Menschen beobachten. Darüber hinaus spricht diese Gewöhnung auch darüber, dass sowohl das Wohnen als Aktion des Logos bzw. Gottes als auch das Bewohnt-Sein als Charakteristikum der Menschen eine Entwicklung oder einen Prozess postuliert. Aus dieser Prozess- bzw. Entwicklungsperspektive könnte m.E. auch die Verschiedenheit zwischen dem vergangenen (?) Wohnen des Logos und dem zukünftigen Wohnen Gottes (ein Hinweis auf die Trinität?) im Menschen betrachtet werden. Das Wohnen des Logos leitet das Wohnen des Vaters bzw. Gottes ein.

V. Fazit

Als Fazit lässt sich aussprechen, dass zuweilen die Herstellung einer reinen Kategorie (nur Soteriologie oder nur Eschatologie) als unmöglich erscheint, denn die unterschiedlichen theologischen Aspekte überlappen sich, wie es bei den Kategorien Eschatologie oder Soteriologie festgestellt wurde. Eigentlich geht es in den angeführten Texten nie um die ausdrückliche Untersuchung des Wohnens an sich. Es wird eher darauf tangentiell rekurriert, mit dem evidenten Ziel, dadurch ein vielleicht wichtigeres theologisches Thema zu erklären (wie die zweifache Identität Christi, die inner-trinitarische Zusammenarbeit bzw. Zusammenwirkung, die zweite Ankunft des Herrn, usw.) Vielleicht auf dem Weg der Identifizierung einer entsprechenden theologischen Begriffspalette, spielt auch das Wohnen eine

³² Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, 248-250.

beachtliche Rolle, dessen starkes Deutungspotenzial seine Verwendung und somit seine Funktionalität oder Funktionalitäten legitimiert.

Cosmin PRICOP
University of Bucharest
Faculty of Orthodox Theology
Department of Historical and Biblical Theology –
Classical Philology New Testament
Romania

Bibliographie

- Clemens Alexandrinus, *Band III. Eclogae propheticae* 56 (GCS 17), herausgegeben von Otto STÄHLIN, Berlin ²1970.
- Epiphanius von Salamis, *Ancoratus (Der Festgeankerte)*, in: *Des heiligen Epiphanius von Salamis Erzbischofs und Kirchenlehrers ausgewählte Schriften, aus dem griechischen Übersetzt von Josef Hörmann* (BKV 38), München 1919.
- Epiphanius, *Ancoratus* (PG 43, 11-236).
- Eusebius Pamphilius, *Demonstratio evangelica* (PG 22, 9-794).
- Eusebius Pamphilius, *De ecclesiastica theologia* (PG 24, 827-1047).
- Irenäus von Lyon, *Adversus haereses I* (Gegen die Häresien), übersetzt und eingeleitet von Norbert BROX (FC 8/1), Freiburg u.a. 1993.
- Origenes, *Comentarii in epistulam ad romanos. Liber tertius, liber quartus* [Römerbriefkommentar. Drittes und viertes Buch], übersetzt und eingeleitet von Theresia HEITHER OSB, (FC 2/2), Freiburg u.a. 1992.
- Pseudo-Hippolytus, *Contra Noetum* (PG 10, 795-802).
- NICKLAS, T., „Altkirchliche Diskurse um das «Wohnen Gottes». Eine Spurensuche bis zur Zeit der Konstantinischen Wende“, in: B. JANOWSKI/E.E. POPKES (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT I/318), Tübingen 2014, 305-324.
- PRICOP, C., „Acta Johannis, untersucht aus der Perspektive des Wohnens Jesu“, in: *ST* 13 (4/2017), 99-100.
- UHRIG, C., «Und das Wort ist Fleisch geworden». *Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik* (MBT 63), Münster 2004.

THE ORDERING, RHETORICAL FUNCTION AND PURPOSE OF *EXEMPLA* IN *FIRST CLEMENT*

CLARE K. ROTHSCHILD

Abstract. *First Clement* deploys numerous historical *exempla* comprising central proofs in the argument of this letter. Elsewhere I have investigated the privileged position of the Golden Calf tradition among these *exempla*, even suggesting a specific historical occasion. This essay offers a general overview of the ordering, rhetorical function, and purpose of all *exempla* in this text.

Keywords: First Clement, *exempla*, rhetoric, Apostolic Fathers.

I. Introduction

First Clement deploys numerous historical *exempla* comprising central proofs in the argument of this letter. Elsewhere I have investigated the privileged position of the Golden Calf tradition among these *exempla*, even suggesting a specific historical occasion.¹ This essay offers a general overview of the ordering, rhetorical function, and purpose of all *exempla* in this text.

II. What is an *exemplum*?

In *Inst.* 5.11.6 Quintilian defines an *exemplum* (Gk. παράδειγμα) as: *rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id quod intenderis commemoratio*.² Heinrich Lausberg helpfully parses this definition as follows:

Thus *exemplum* has a source for its content (*res gesta, res ut gesta*), a function of *utilitas (utilis ad persuadendum)*, and a literary form (*commemoratio*).³

¹ C. K. ROTHSCHILD, “Golden Calf Incident in 1 Clement,” in *New Essays on the Apostolic Fathers*, WUNT 1/375 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 81-96. I wish to thank R. Matthew Calhoun for comments on a prior version of this essay.

² Quintilian, *The Orator's Education*, Vol. 3: Books 6-8, ed. and trans. Donald A. RUSSELL, Loeb Classical Library 126 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

³ *Handbook of Literary Rhetoric*, ed. D. E. ORTON, R. Dean ANDERSON (Leiden, Boston, and Köln: Brill, 1998), 196-198, here: 196.

Lausberg also points out that the *exemplum* has a source “outside of the *causa*: the *exemplum* is a *probatio* drawn from outside.”⁴

Aristotle divides παραδείγματα into two groups: historical and invented (or poetic), noting the enhanced difficulty of locating historical examples (*Rh.* 2.20.7).⁵ That said, the historical variety is also preferred on account of its greater credibility—a trait traced to both its correspondence to real life and its memorialization of real-life events in literature. Accordingly, according to Anaximenes, *Rhetorica ad Alexandrum* 8, *exempla* were popular for arguments regarded as improbable, a point to which I will return.⁶

Quintilian (*Inst.* 5:11.15-16) further distinguishes in-depth *exempla* from mere references, reporting that some theorists prefer ἐνθυμήματα (deductive reasoning) for written speeches and παραδείγματα (inductive reasoning from particulars to universals) for oral delivery (*Inst.* 12.10.51).⁷

III. Exempla in 1 Clement

The sacrosanct literary status of the scriptures together with Christianity’s audacious claims (e.g., resurrection) and tenuous foundation (i.e., contrived apostolic succession), thus, made historical biblical exempla proofs *par excellence* for rhetorically-minded Christians. Ps.-Clement deploys numerous such exempla, referred to as ὑποδείγματα, in his argument that certain usurping presbyters must step down to restore concord and peace in the Corinthian church.⁸ With a deep

⁴ *Handbook of Literary Rhetoric*, 196. Cf. also Karl ALEWELL, *Über das rhetorische ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ: Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung in der römischen Literatur der Kaiserzeit* (Leipzig: Hoffmann, 1913); Kristoffel DEMOEN, “A Paradigm for the Analysis of Paradigms: The Rhetorical Exemplum in Ancient and Imperial Greek Theory,” *Rhetorica* 15 (1997): 125–158. For a survey on this topic, see Frederick E. BRENK, “Setting a Good Exemplum: Case Studies in the *Moralia*, the *Lives* as Case Studies,” in IDEM, *With Unperfumed Voice: Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 21 (Stuttgart: Steiner, 2007), 195–215, here: 201.

⁵ Aristotle, *Art of Rhetoric*, trans. J. H. FREESE, Loeb Classical Library 193 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926).

⁶ Anaximenes apud R. Dean ANDERSON JR., *Glossary of Greek Rhetorical Terms*, Biblical Exegesis & Theology 24 (Leuven: Peeters, 2000), 87–88.

⁷ Quintilian, *The Orator’s Education*, Vol. 3: Books 46 (see n. 2 above); *ibid.*, Volume V: Books 11–12 ed. and trans. Donald A. RUSSELL, Loeb Classical Library 494 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

⁸ Editions of the text consulted for this essay: Kirsopp LAKE, *Apostolic Fathers*, vol. 1, LCL (Cambridge, MA and London: Harvard University, 1985; [1912]; Robert M. GRANT and Holt H. GRAHAM, *First and Second Clement*, vol. 2, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary* (New York: Nelson & Sons, 1965); *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, 3rd ed., ed. Michael W. HOLMES (Grand Rapids, MI: Baker Academic, repr. 2007); J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, vol. 1. “Clement” (Peabody, MA: Hendrickson, 1989 = 2 Parts in 5 Vols. [1890]); Adolf W. ZIEGLER, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief* (München: Manz, 1958); Adolf von HARNACK, *Der erste Korintherbrief*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck &

appreciation for the value of the LXX to Ps.-Clement, Horacio Lona characterizes these exempla as “edle Beispiele” (γενναῖα ὑποδείγματα), observing the resemblance of the roles of Peter and Paul to the Maccabean literature.⁹ Differently, Adolf von Harnack acknowledges Clement’s use of *exempla* as a rhetorical technique.¹⁰ Like Harnack, Odd Bakke and Cilliers Breytenbach regard the *exempla* as a rhetorical strategy, an aspect of the letter’s deliberative argument.¹¹ For Bakke and Breytenbach, 1 Clement’s rhetorical argument utilizes *exempla* to (a) expose the deleterious role of jealousy and (b) teach the edifying effects of repentance and self-sacrifice. Breytenbach expands the examination of *comparanda* beyond Isocrates (Bakke) to Dio Chrysostom, Aelius Aristides, and Plutarch.¹²

Whereas Breytenbach examines twenty-one exempla, 1 Clement in fact contains forty-three exempla, organized in seven thematic units of seven *exempla* each (one unit has only a single *exemplum*, see below), usually ordered chronologically within the unit. An *exemplum* is typically one individual person such as Abraham, Moses, or Paul, but might also be a group such as kings, Christians, or women. Themes include jealousy, repentance, and obedience. As a

Ruprecht, 1910). Other crucial studies consulted: W. C. van UNNIK, *Studies over de zogenaamde eerste brief van Clemens I Het littéraire genre* (Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1970); L. L. WELBORN, “On the Date of 1 Clement,” *BR* 29 (1984): 35-54; IDEM, “On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics,” *JBL* 106/1 (1987): 85-111; IDEM, “A Conciliatory Principle in 1 Cor 4:6,” *NovT* 29/4 (1987): 320-46; IDEM, “Clement, First Epistle of,” *ABD* 1.1056-1060. Translations are my own.

⁹ Horacio E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 156-157, 168-169, 236, 490-491. On the general importance of the LXX for Ps.-Clement, see LONA, *Der erste Clemensbrief*, 42; Donald HAGNER, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, *NovTSup* 34 (Leiden: Brill, 1973).

¹⁰ Adolf von HARNACK, “Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (1. Clemensbrief) (1929),” in *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement*, ed. Cilliers BREYTENBACH and Laurence L. WELBORN, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 53 (Leiden: Brill, 2004), 1-103, here: 67. Cf. Werner JAEGER, “Early Christianity and the Greek Paideia: 1 Clement (1961),” in *Encounters with Hellenism*, 104-114, here: 104; and Odd M. BAKKE, “Concord and Peace”: *A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*, *WUNT* 2/43 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001). See Breytenbach’s insightful discussion of the author’s merging biblical history and the Greek philosophical tradition in “The Historical Example in 1 Clement,” *ZAC* 18/1 (2013): 22-33, here: 32-33. Lona is less amenable to rhetorical approaches to the letter rejecting its deliberative status in favor of a ‘real’ letter (*Der erste Clemensbrief*, 21-22).

¹¹ BAKKE, “Concord and Peace,” 56.

¹² “Historical Example in 1 Clement,” 22-33; cf. also IDEM, “Civic Concord and Cosmic Harmony: Sources of Metaphoric Mapping in 1 Clement 20:3,” in IDEM, *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*, *NovTSup* 135 (Leiden: Brill, 2010), 297-311.

part of the *exemplum*, Ps.-Clement may cite or paraphrase biblical passages. In a few cases, mere mention of the name serves to recall an individual's reputation.

On the Use of Exempla

What is more, the writer marks each unit of *exempla* with an explicit reference either just prior to or immediately following the set (labeled below: 'A,' 5:1; 'B,' 5:1 and 6:1; 'C,' 7:5; 'D,' 16:17; 'E,' 17:1; 'F,' 31:1; 'G,' 53:1 and 55:1). The following seventeen passages include these cues (denoted with an asterisk) as well as a few additional passages in which the writer discusses the use of *exempla* in the letter:

*(1) Although the *exempla* in chapter 4 begin without warning, 1 Clem. 5:1 qualifies the contents of the previous chapter as *exempla* from the historic past, then proposes to offer their contemporary counterparts:

But to stop giving ancient examples (τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων), let us come to the most recent champions. Let us consider the noble examples (τὰ γενναῖα ὑποδείγματα) of our own generation.

*(2) In 1 Clem. 6:1 the writer summarizes the use of contemporary (as opposed to much older) *exempla*:

To these men who conducted themselves in a holy manner has been added a great multitude of the elect, who have set a superb example among us (ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν) by the numerous torments and tortures they suffered on account of jealousy.¹³

(3) In 1 Clem. 7:1, Ps.-Clement articulates the underlying hermeneutical principle behind the deployment of *exempla*: because our circumstances resemble those of biblical figures who went before us, he writes, the sacred scriptures contain models that serve as *reminders*:

We are writing these things, loved ones, not only to admonish you but also to remind ourselves (ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς ὑπομνήσκοντες). For we are in the same arena and the same struggle lies before us.

*(4) In 1 Clem. 7:5, the writer describes consultation of the past as a review of the generations (in this case on the topic of repentance):

¹³ Cf. John 13:15; Jas 5:10; Heb 4:11 (cf. 8:5; 9:23); 2 Pet 2:6.

Let us review all the generations and learn (διέλθωμεν εἰς τὰς γενεὰς πάσας καὶ καταμάθωμεν) that in generation after generation the Master has given an opportunity for repentance to those wanting to return to him.

(5) 1 Clem. 9:2 exploits a metaphor of transformative vision to exhort addressees to model their lives after figures of the past:

Let us gaze intently on those who have perfectly served his magnificent glory (ἀτενίσωμεν εἰς τοὺς τελείως λειτουργήσαντας τῇ μεγαλοπρεπεῖ δόξῃ αὐτοῦ).¹⁴

(6) In 13:1, foregoing *exempla* are followed by an exhortation to imitate them:

Let us, therefore, be humble-minded, brothers, laying aside all arrogance, conceit, foolishness, and anger; and let us do what is written (ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον).

(7) In 14:1, the writer contrasts following good models, referred to as “obedience to God,” with imitating bad ones, resulting in “jealousy”:

Therefore, it is right and holy, brothers, for us to obey God (ὑπηκούους ἡμᾶς μᾶλλον γενέσθαι τῷ θεῷ), rather than follow the instigators of a filthy jealousy in arrogance and anarchy.¹⁵

*(8) In 1 Clem. 16:17, the entire chapter upholds Jesus as an example (ὑπογραμμὸς) to imitate:

Look, beloved, at what a model has been given to us (τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν).

*(9) In 17:1, the author exhorts the imitation of humble forerunners:

Let us also be imitators of those who walked around in goat- and sheepskins (Μιμηταὶ γενώμεθα κάκείνων, οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μιλωταῖς περιεπάτησαν).

¹⁴ Cf. the phrase ἴδε εὐθύτητα (“focus on the upright”) in 14:5 and Abraham’s transformative intentional gaze upon God in 17:2. The “evil eye” is often construed as an envious (“jealousy,” φθόνος) gaze which apotropaic devices seek to avert by staring back. The writer’s diagnosis of “jealousy” as the root cause of the community’s στάσις, together with the recommendation to “stare intently” and “cling” (15:1; 19:2; 30:3; 31:1; 46:1, 2, 4; 49:5; 56:2) to *exempla* may suggest such a construction in the background.

¹⁵ In this passage the word μωσερός is traced to Lev 18:23 LXX—the prohibition of bestiality.

(10) In 1 Clem. 19:1, the writer articulates the imitation of role models from the past as a universal principle:

The humility and submission of so many people of such great renown have, through their obedience, improved not only us, but also the generations before us (οὐ μόνον ἡμᾶς ἀλλὰ καὶ τὰς πρὸ ἡμῶν γενεὰς βελτίους ἐποίησεν) who received his oracles in fear and truth.

*(11) 1 Clem. 31:1 uses the metaphor of unrolling a scroll to describe learning from history:

Let us cling (κολληθῶμεν), then, to his blessing and discern the paths of blessing. Let us roll out what has taken place from the beginning (ἀνατυλίξωμεν τὰ ἀπ' ἀρχῆς γενόμενα).¹⁶

(12) In 1 Clem. 33:7-8, the writer refers to the *exemplum* as a “model” (ὕπογραμμός) for believers:

Let us observe that all the righteous have been decorated with good deeds, even the Lord himself decorated himself with good deeds and celebrated. Having such a model (ἔχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμόν), let us do his will post-haste; with all our strength, let us commit to righteous work.

(13) In 1 Clem 45:2-4, the author summarizes the message of certain *exempla* as proving the principle that the righteous are persecuted and not vice versa:

You have searched the holy scriptures, which are true, and [there]... You will not find the righteous have been cast out by holy men. The righteous were persecuted, but it was by the lawless. They were imprisoned, but it was by the unholy.

(14) In 1 Clem. 46:1-4, the writer encourages audience members to “cling” (κολλάω) to examples, explaining the transformative effect of such mimesis:

Therefore, brothers, we too must cling to such examples (τοιούτοις οὖν ὑποδείγμασιν κολληθῆναι καὶ ἡμᾶς δεῖ). For it is written, “Cling to the holy; for those who cling to them will be made holy.” And, again, in another place it says, “With [i.e., in the company of] the innocent, you will be innocent, with the elect, you will be elect, and with the perverse, you will pervert.” Let us then cling to the innocent and righteous, for these are God’s elect.¹⁷

¹⁶ ἀνατυλίσσω, literally “to unroll” (antonym: “to twist”) although with the meaning “to call to mind again”; BDAG 74.

¹⁷ Cf. 15:1, “Therefore we should cling to those who keep the peace with piety...” (Τοίνυν κολληθῶμεν τοῖς μετ' εὐσεβείας εἰρηνεύουσιν). See n. 14 above.

*(15) As 1 Clem. 7:1 (above), 1 Clem. 53:1 states the hermeneutical principle behind the *exempla*, namely that they are models that serve as reminders:

For you know, and know well, the sacred scriptures, loved ones, and you have searched God's oracles. Therefore, we write these things as a reminder (πρὸς ἀνάμνησιν οὖν ταῦτα γράφομεν).

*(16) In 1 Clem. 55:1, the writer acknowledges the effectiveness of extra-biblical *exempla* (here with respect to the theme of self-sacrifice):

Let us bring forward examples (ὑποδείγματα) from the Gentiles as well. During a pandemic, many kings and rulers, on the instruction of an oracle, have handed themselves over to death that they might rescue their subjects with their own blood.

(17) Finally, 1 Clem. 63:1 specifies the desired effect of the *exempla*, namely their imitation:

Therefore, it is right for us, having considered so many great examples (τοῖς τοιούτοις καὶ τοσοῦτοις ὑποδείγμασιν), to bow our necks and assume a position of obedience, blamelessly quelling the futile faction that we might, in truth, reach the goal set before us.

Exempla

Turning to the *exempla* themselves, chapters 4-6 contain two units of seven *exempla* each. The topic of each is ζήλος (“jealousy”): the first set (‘Group A’) introduces the countertype: notoriously envious people—the *perpetrators*. The second set (‘Group B’) presents models to follow: famous *victims* of jealousy.

Group A. Jealousy: Perpetrators

1. 1 Clem. 4:1-7 Cain
2. 1 Clem. 4:8 Jacob
3. 1 Clem. 4:9 Joseph's brothers
4. 1 Clem. 4:10 Pharaoh
5. 1 Clem. 4:11 Aaron, Miriam
6. 1 Clem. 4:12 Dathan and Abiram [Korah implied]
7. 1 Clem. 4:13 Saul

The first segment designates Cain as the progenitor of the jealousy to blame for the στάσις in the community being addressed.¹⁸ Subsequent names cascade

¹⁸ On the first seven exempla, see BREYTENBACH, “Historical Example in 1 Clement,” 29-30.

from Cain's in a florilegium on ζήλος that gradually crescendos over the course of the chapter:

You see, brothers, *jealousy* (ζήλος) and envy (φθόνος) brought about a brother's murder. Because of *jealousy* (ζήλος) our father Jacob fled ... *Jealousy* (ζήλος) caused Joseph to be persecuted ... *Jealousy* (ζήλος) compelled Moses to flee ... Because of *jealousy* (ζήλος) Aaron and Miriam were excluded from the camp. *Jealousy* brought Dathan and Abiram down to Hades alive ... Because of *jealousy* (ζήλος) David was envied not only by the Philistines, but was also persecuted by Saul, king of Israel. (4:7-13)

The second unit ('Group B') showcases Peter as the progenitor of jealousy's victims in a string of 'most recent' (ἔγγιστα) examples.¹⁹ The identities of the figures in these lines are much discussed by scholars, especially the multitude of unnamed men (6:1), the Danaids and Dircae, the wives, cities, and nations (6:4).²⁰ Here it will suffice to acknowledge that Group 'A' and Group 'B' blend Jews (Jacob, Joseph, Aaron, Miriam), pagans (Pharaoh, cities, and nations), and Christians (Peter, Paul) across countertypes and types.

Group B. Jealousy: Victims

1. 1 Clem. 5:1-5 Peter
2. 1 Clem. 5:6-7 Paul²¹
3. 1 Clem. 6:1 Multitude of the Elect

¹⁹ On the second seven exempla, see BREYTENBACH, "Historical Example in 1 Clement," 30-31.

²⁰ On the Danaids and Dircae, see Chance E. BONAR, "Danaids and Dirces in Roman Corinth: Sexualized Violence and Imperial Spectacle in *1 Clement*," in *Sex, Violence, and Early Christian Texts*, ed. C. COBB and E. VANDEN EYKEL (Lanham, Boulder, New York, and London: Lexington Books, 2022), 17-36.

²¹ On the relationship of Paul and the corpus Paulinum to 1 Clement, see Andrew GREGORY, "1 Clement and the Writings that Later Formed the New Testament," in *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, ed. IDEM, C. M. TUCKETT (Oxford: Oxford University Press, 2005), 129-157; Andreas LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHT 58 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1979); IDEM, "Paul's Influence on 'Clement' and Ignatius," in *Trajectories through the New Testament and Apostolic Fathers*, ed. A. GREGORY and C. TUCKETT (Oxford: Oxford University, 2005), 9-24; IDEM, "Paul in the Writings of the Apostolic Fathers," in *Paul and the Legacies of Paul*, ed. W. S. BABCOCK (Dallas: Southern Methodist University, 1990), 25-45; IDEM, "Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert," in *The New Testament in Early Christianity*, ed. J.-M. SEVRIN, BETL 86 (Leuven: Leuven University, 1989), 39-67; D. K. RENSBERGER, "As the Apostle Teaches: The Development of the Use of Paul's Letters in Second-Century Christianity," Ph.D. dissertation, Yale University, 1981. Cf. the older study, *The New Testament in the Apostolic Fathers*, ed. A. J. CARLYLE, For the Committee of the Oxford Society of Historical Theology (Clarendon: Oxford, 1905); and my own essay, "Reception of First Corinthians in First Clement," in *New Essays on the Apostolic Fathers*, 35-60.

4. 1 Clem. 6:2 Danaids
5. 1 Clem. 6:2 Dircae
6. 1 Clem. 6:3 Wives (estranged from husbands)
7. 1 Clem. 6:4 Great cities and nations

Following these negative (Cain's line) and positive (Peter's line) *exempla* in chapters 4-6, chapters 7-18 contain one unit of seven exempla on the theme of obedience:

Group C. Obedience

1. 1 Clem. 7:6 Noah
2. 1 Clem. 7:7 Jonah
3. 1 Clem. 9:3 Enoch
4. 1 Clem. 9:4 Noah (reprise)
5. 1 Clem. 10:1-7 Abraham
6. 1 Clem. 11:1-2 Lot
7. 1 Clem. 12:1-8 Rahab

In this case, the individuals are not presented chronologically, even if Noah (an antediluvian figure) is the progenitor of the group. He obediently proclaimed repentance, rescuing many from danger. Jonah obediently proclaimed impending disaster to the Ninevites who repented and were saved. Enoch did not suffer death on account of his righteous obedience. Abraham obeyed God's commands to depart from his land and sacrifice his son. Lot was saved from Sodom for his obedience (φιλοξενία and εὐσέβεια) and Rahab was saved from danger for hosting the scouts (Joshua 2). In this group, Ps.-Clement specifies that the last three figures (Abraham, Lot, and Rahab) demonstrated φιλοξενία ("hospitality"), a particularly potent form of obedience (i.e., obedience to the most venerable customs, cf. 1 Clem. 1:2). We note that Noah appears twice in this set, each time as a model for the loyal proclamation of repentance. Perhaps Noah served as the author's personal model since the writer too exhorts repentance.²²

Chapters 16-18 feature two units of *exempla* on the topic of humility. The first, chapter 16 has just one *exemplum*, Jesus (vv. 1-17). Chapter 17 begins with the exhortation, μιμηταὶ γενώμεθα ("become imitators"; cf. Eph 5:1) after which the writer lists three prophets ordered chronologically plus four historical figures also arranged chronologically.²³

²² On these exempla see BREYTENBACH, "Historical Example in 1 Clement," 31-32.

²³ On situating the figure, Job in chronological order, see LONA, *Der erste Clemensbrief*, 237.

Group D. Humility

- | | | |
|----|-----------------|-------|
| 1. | 1 Clem. 16:1-17 | Jesus |
|----|-----------------|-------|

Group E. Humility

- | | | |
|----|-----------------|---------|
| 1. | 1 Clem. 17:1 | Elijah |
| 2. | 1 Clem. 17:1 | Elisha |
| 3. | 1 Clem. 17:1 | Ezekiel |
| 4. | 1 Clem. 17:2 | Abraham |
| 5. | 1 Clem. 17:3-4 | Job |
| 6. | 1 Clem. 17:5 | Moses |
| 7. | 1 Clem. 18:1-17 | David |

Jesus demonstrated humility *par excellence*. His presence lacked glory and his form was dishonorable. He experienced trauma, toil, and oppression. He bore weakness; he was wounded, enervated, and punished, all the while remaining silent. Likewise, Elijah, Elisha, and Ezekiel proclaimed Christ (κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ) with a humble appearance (ἐν δέρμασιν αἰγείους καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν, “in goatskins and sheepskins,” 17:1). Abraham acted humbly when, despite his distinguished reputation as “friend of God” (φίλος τοῦ θεοῦ, 17:2) he referred to himself as “dirt and ashes” (γῆ καὶ σποδός, 17:2). As upright, blameless, and truthful, Job too exhibited humility by censuring himself (οὐδεὶς καθαρὸς, “no one is clean...,” 17:4). Moses was greatly exalted but pronounced himself “weak-voiced and slow-tongued” (ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος, 17:5)—mere “steam from a pot” (ἐγὼ δέ εἰμι ἀτμὶς ἀπὸ κύθρας, 17:6). Even David, despite his reputation as great king, decried himself as guilty of unlawful behavior (τὸ ἀνόμημά μου, 18:2).

Chapters 20-50 traverse a range of theological topics (e.g., creation, resurrection) and yet, embedded within these discussions, we find another set of *exempla* on the theme of obedience.

Group F. Obedience

- | | | |
|----|-------------------|---------|
| 1. | 1 Clem. 31:2 | Abraham |
| 2. | 1 Clem. 31:3 | Isaac |
| 3. | 1 Clem. 31:4-32:2 | Jacob |

[Digression]

- | | | |
|----|----------------|--------------------|
| 4. | 1 Clem. 42:1-5 | Apostles |
| 5. | 1 Clem. 43:1-6 | Moses |
| 6. | 1 Clem. 45:6-8 | Daniel and friends |
| 7. | 1 Clem. 47:3-7 | Paul |

Abraham was blessed for his righteous obedience through faith (31:2). Isaac permitted himself to be sacrificed (31:3). Jacob received the twelve scepters of Israel for departing the land and accepting life as Laban’s slave (31:4-32:2). Jesus’s

apostles faithfully transmitted God's truth as did Moses when he recorded God's directives (42:1-5). Daniel and his friends were victims of hatefulness but persisted in righteousness (45:6-8) and Paul, too, upheld righteous behavior in the face of partisanship and strife (47:3-7).

Following an appeal to the addressee to confess in 51:1 that is reiterated in 52:1, the author provides his final group of *exempla*. The theme of Group 'G' is self-sacrifice.

Group G. Self-Sacrifice

1. 1 Clem. 51:3, 5 Korah (counter example)
2. 1 Clem. 51:5 Pharaoh and his army (counter example)
3. 1 Clem. 53:4-5 Moses
4. 1 Clem. 55:1 Gentile rulers
5. 1 Clem. 55:2 Christians
6. 1 Clem. 55:4-5 Judith
7. 1 Clem. 55:6 Esther

Group 'G' reprises, in part, the *exempla* of 'Group A' (counter examples) and 'Group B' (examples to follow), however the set newly accents the mistakeness of the Egyptians at the time of Moses and the exemplarity of certain pagans. With respect to the former, the author submits that Korah and Pharaoh were punished for selfish hardness of heart—to be contrasted with Moses, who offered to sacrifice himself on behalf of the Israelites who sinned against God in the Golden Calf incident. Moses demonstrated crowning unselfishness when he exclaimed, “Forgive the sin of this people, or cancel me too from the book of the living” (ἢ καὶ με ἐξάλειψον ἐκ βιβλίου ζώντων). Similarly, some Gentile rulers have shed their blood on behalf of their people (56:1), as have Christians (56:2), including some Christian women (56:3). Group 'G' is ordered chronologically until the writer mentions women (55:3), when the examples of Judith and Esther flash back to prior generations.

Summing up, 1 Clement contains seven groups of seven *exempla* except Group 'D' in which Jesus is the sole *exemplum*. Seven represents “fullness,” “completeness” and “perfection,” which Jesus is able to symbolize himself. The first two groups ('A' and 'B') are reprised in the last ('G'),²⁴ the key witness of which is Moses, representative of the paradigm of self-sacrifice.

The seven sets of seven are organized by theme as a five-part chiasm demonstrating the author's central message that obedience and humility generate self-sacrifice which upends jealousy.

²⁴ Like Groups 'A' and 'B,' Group 'E' includes the *exempla* of Moses, Christians, pagans, and women.

‘A’ and ‘B’ (Jealousy)
 ‘C’ (*Obedience*)
 ‘D’ and ‘E’ (Humility)
 ‘F’ (*Obedience*)
 ‘G’ (Self-sacrifice)

The seven units also demonstrate a complementary seven-part chiasm which draws attention to section ‘D’ (4/7) the model of Jesus (16:1-7):

‘A’—Cain (Jealousy: Perpetrator)
 ‘B’—Peter (Jealousy: Victim)
 ‘C’—Noah (Obedience)
 ‘D’—Jesus (Humility)
 ‘E’—Elijah (Humility)
 ‘F’—Abraham (Obedience)
 ‘G’—Moses (Self-sacrifice)

We note that the *exempla* of Group ‘F’ (chapters 31-47) span the two major sections of the work 1-38 and 40-65 with possible implications for source-critical and partition theories about 1 Clement.²⁵ Correspondingly, the author may have relied on thematic lists of biblical personages—sources he amplified with scriptural citations, theological arguments, and other exhortation.

IV. Conclusion

This essay has argued that 1 Clement contains forty-two *exempla* as proofs in a rhetorical argument against στάσις. Careful organization of these examples into seven groups of seven reflect the author’s diagnosis that ζήλος is responsible for instigating στάσις, but that, through obedience (ὕπακοή),²⁶ humility (ταπεινώσις) will bring about the self-sacrifice necessary to reestablish peace and concord (εἰρήνη, ὁμόνοια, e.g., 1 Clem. 63:2). *Exempla* are interspersed with other forms of theological argument generously but not rigidly throughout the letter. Their rampant (almost comedic) deployment suggests that the author sought enhanced credibility from ‘real-life’ examples anticipating recalcitrance even rejection. Integration of data in seven sets of ‘seven’ is calculated to reflect a progression of themes (envy leading to self-sacrifice) and biblical progenitors (Cain, Peter, Moses, etc.), and to provide thoughtful readers with a quick mnemonic for recalling the letter’s recommendation (voluntary exile). Despite the sprawling length of this

²⁵ Lona (*Der erste Clemensbrief*, 249) sees a new section beginning in 20:1 (20:1-26:3). Cf. A. LINDEMANN, “The First Epistle of Clement,” in *The Apostolic Fathers: An Introduction*, ed. W. PRATSCHER (Waco, TX: Baylor University Press, 2010), 47-69, here: 55-57.

²⁶ Cf. 1 Clem. 2:1-2.

missive, the writer thus clarifies a pedagogical, in addition to a social and political, aim.

Clare K. ROTHSCHILD
Lewis University
Department of Ancient Studies
Stellenbosch University
USA / South Africa

Bibliography

- ALEWELL, Karl, *Über das rhetorische ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ: Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung in der römischen Literatur der Kaiserzeit*. Leipzig: Hoffmann, 1913.
- Aristotle, *Art of Rhetoric*, trans. J. H. FREESE, LCL 193. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- ANDERSON JR., R. Dean, *Glossary of Greek Rhetorical Terms*, *Biblical Exegesis & Theology* 24 (Leuven: Peeters, 2000), 87-88.
- BAKKE, Odd M., “*Concord and Peace*”: *A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*. WUNT 2/43. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- BREYTENBACH, Cilliers, “The Historical Example in 1 Clement.” *ZAC* 18/1 (2013): 22-33.
- , “Civic Concord and Cosmic Harmony: Sources of Metaphoric Mapping in 1 Clement 20:3.” Pages 297-311 in IDEM, *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*. NovTSup 135. Leiden: Brill, 2010.
- BONAR, Chance E., “Danaiids and Dirces in Roman Corinth: Sexualized Violence and Imperial Spectacle in *1 Clement*.” Pages 17-36 in *Sex, Violence, and Early Christian Texts*. Ed. C. COBB and E. VANDEN EYKEL. Lanham, Boulder, New York, and London: Lexington Books, 2022.
- BRENK, Frederick E., “Setting a Good Exemplum: Case Studies in the *Moralia*, the *Lives* as Case Studies.” Pages 195-215 in IDEM, *With Unperfumed Voice: Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 21. Stuttgart: Steiner, 2007.
- The New Testament in the Apostolic Fathers*. Ed. A. J. CARLYLE. For the Committee of the Oxford Society of Historical Theology. Clarendon: Oxford, 1905.
- DEMOEN, Kristoffel, “A Paradigm for the Analysis of Paradigms: The Rhetorical Exemplum in Ancient and Imperial Greek Theory.” *Rhetorica* 15 (1997): 125-158.
- LAKE, Kirsopp, *Apostolic Fathers*. 2 vols. LCL. Cambridge, MA and London: Harvard University, 1985 [1912].
- GRANT, Robert M. and HOLT H. Graham, *First and Second Clement. The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*. New York: Nelson & Sons, 1965.
- GREGORY, Andrew, “1 Clement and the Writings that Later Formed the New Testament.” Pages 129-157 in *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Ed. IDEM and C. M. TUCKETT. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- , “Paul’s Influence on ‘Clement’ and Ignatius.” Pages 9-24 in *Trajectories through the New Testament and Apostolic Fathers*. Ed. A. GREGORY and C. TUCKETT. Oxford: Oxford University, 2005.
- , “Paul in the Writings of the Apostolic Fathers.” Pages 25-45 in *Paul and the Legacies of Paul*. Ed. W. S. BABCOCK. Dallas: Southern Methodist University, 1990.
- , “Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert.” Pages 39-67 in *The New Testament in Early Christianity*. Ed. J.–M. SEVRIN. BETL 86. Leuven: Leuven University, 1989.

- HAGNER, Donald, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. NovTSup 34. Leiden: Brill, 1973.
- HARNACK, Adolf von, "Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (1. Clemensbrief) (1929)." Pages 1-103 in *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement*. Ed. Cilliers BREYTENBACH and Laurence L. WELBORN. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 53. Leiden: Brill, 2004.
- , *Der erste Korintherbrief*. KEK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
- The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, 3rd ed. Ed. Michael W. HOLMES. Grand Rapids, MI: Baker Academic, repr. 2007.
- JAEGER, Werner, "Early Christianity and the Greek Paideia: 1 Clement (1961)." Pages 104-114 in *Encounters with Hellenism*.
- LINDEMANN, Andreas, "The First Epistle of Clement." Pages 47-69 in *The Apostolic Fathers: An Introduction*. Ed. W. PRATSCHER. Waco, TX: Baylor University Press, 2010.
- , *Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. BHT 58. Tübingen: Mohr Siebeck, 1979.
- LONA, Horacio E., *Der erste Clemensbrief*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- LIGHTFOOT, J. B., *The Apostolic Fathers*. Vol. 1. "Clement." Peabody, MA: Hendrickson, 1989 = 2 Parts in 5 Vols. ¹1890.
- Handbook of Literary Rhetoric*. Ed. D. E. ORTON, R. Dean ANDERSON. Leiden, Boston, and Köln: Brill, 1998.
- Quintilian, *The Orator's Education*, Vol. 3: Books 6-8 and Vol. 5: Books 11-12. Ed. and trans. Donald A. RUSSELL. LCL 126 Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- RENSBERGER, D. K., "As the Apostle Teaches: The Development of the Use of Paul's Letters in Second-Century Christianity." Ph.D. dissertation, Yale University, 1981.
- ROTHSCHILD, C. K., "Golden Calf Incident in 1 Clement." Pages 81-96 in *New Essays on the Apostolic Fathers*. WUNT 1/375. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- UNNIK, W. C. van, *Studies over de zogenaamde eerste brief van Clemens I Het littéraire genre*. Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1970.
- WELBORN, L. L., "On the Date of 1 Clement." *BR* 29 (1984): 35-54.
- WELBORN, L. L., "On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics." *JBL* 106/1 (1987): 85-111.
- , "A Conciliatory Principle in 1 Cor 4:6." *NovT* 29/4 (1987): 320-346.
- , "Clement, First Epistle of." *ABD* 1.1056-1060.
- ZIEGLER, Adolf W., *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*. München: Manz, 1958.

CHRISTIANS AS SOLDIERS OF CHRIST. MILITARY METAPHORS IN BASIL OF CAESAREA

KORINNA ZAMFIR

Abstract. Basil's position regarding military service is commonly discussed from the perspective of Canon 13 (*Ep.* 188.13). The use of military topics and metaphors has received little attention. This paper explores the use of military virtues, metaphors, and scenarios in the Basilian corpus. While these do not refer to war and military duty as such, identifying Christians with soldiers, setting the military as an example of virtuous, committed service can work only when military virtues have a positive significance and combat experiences have a lesson to teach. Nonetheless such texts should not be weaponized to justify wars of aggression.

Keywords: Basil of Caesarea, Canon 13, military metaphors, asceticism, spiritual warfare.

To Stelian Tofană, without whom the Centre for Biblical Studies would not exist.

As of 24 February 2022, war returned to Europe. This tragic development confronts scholars of religion with two significant questions that require theological and ethical assessment: the right of a country to defend itself in a genocidal war from the perspective of an arguably pacifist religion, and the way religion can be instrumentalised to justify wars of aggression.

Returning to the sources of theological reflection, I have chosen to explore the reception of New Testament military metaphors in Basil of Caesarea. Basil's stance on war and the military is commonly addressed from the perspective of Canon 13, which expresses unease with military service. Referring to the authority of the (unnamed) fathers, he does not reject military service as such.¹ But given the

¹ On fourth century Christian attitudes toward the army and military service in the context of political, social, and religious changes: John F. SHEAN, *Soldiering for God. Christianity and the Roman Army*, Leiden – Boston: Brill, 2010, 279–326, on Basil's Canon XIII: 293–294, 304–305; on the latter also Valerie A. KARRAS, "'Their Hands Are Not Clean': Origen and the Cappadocians on War and Military Service", in Perry T. HAMALIS – Valerie A. KARRAS (eds.), *Orthodox Christian Perspectives on War*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2017, 125–158 (rather apologetical); John MCGUCKIN, "St. Basil's Guidance on War and Repentance", *In Communion. Website of the Orthodox Peace Fellowship* (19.02.2006): <https://incommunion.org/2006/02/19/st-basil-on-war-and-repentance/> (a theological approach, critical of just war theory).

fact that soldiers are involved in killing, Basil advises a temporary ban on their admittance to the Eucharist.² Basil's extensive use of military metaphors to describe Christian existence, in particular ascetic life has received little attention. In what follows I survey Basil's use of military topics and metaphors. In the first part I look at the allegorical interpretation of the Lukan parable of the king going to war, read in conjunction with that of the tower builder. I subsequently discuss some writings that envisage being a Christian and ascetic lifestyle as a spiritual war against the devil, sins, and worldly concerns. Finally, I briefly address the image of God as a general in Homily 18 on Psalm 45 (LXX).

While Basil does not refer to war and military duty as such, I argue that identifying Christians with soldiers, setting the military as an example of virtuous, committed service can work only when military virtues have a positive significance and combat experiences have a lesson to teach. This questions a radical rejection of soldiering. At the same time, the way he addresses the topic disallows any attempt to use these or similar texts to justify wars of aggression.

1. Fighting distraction and defending the mind from evil: Luke 14,28-32

The parable of the tower builder and of the king pondering to engage an aggressor³ advise prudence. The builder may encounter mockery if he fails to complete the project due to insufficient resources. The king could face defeat from an overpowering enemy. The costs of a failed military campaign (or of surrender) are not detailed. The parable implies that if unable to stand up against the enemy, the king should ask for peace.⁴ The two similes are meant to illustrate discipleship

² *Ep.* 188.13, PG 32.681; Basil, *Letters III: Letters 186–248*, tr. Roy J. DEFERRARI (LCL 243), Cambridge, MA: Harvard University Press / London: Heinemann, 1930, repr. 1986, slightly modified (“Homicide in war our fathers did not consider as homicide – making a concession, in my opinion, to those who fight in defence of temperance and piety (ὕπερ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας). But perhaps it is well to advise that men with unclean hands abstain from communion alone for three years”); see also 188.8 (“entirely voluntary and admitting of no doubt are, for instance, [...] the attacks of soldiers. For [...] men in warfare proceed to slaughter openly, proposing neither to terrify nor to chastise but to kill their opponents.”).

³ He does not start an offensive: the other king is coming against him. Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu II. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Freiburg / Leipzig / Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1899, 205; J. Duncan M. DERRETT, ‘Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars (Lk XIV 28-32)’, *NovT* 19 (1977) 241–261 (254); Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 516, with n. 36; Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke II (Luke 9:51–24)* (tr. W. COPPINS and C. HEILIG); Waco, TX: Baylor University Press / Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 231 (ἐρχεσθαι ἐπί as attacking).

⁴ NA²⁸ has ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην, asking about the terms of peace (i.e. about a peace deal), cf. NA²⁷ A D. ℵ has the same reading. However, earlier manuscripts referred simply to asking for peace (℞⁷⁵: ἐρωτᾷ εἰρήνην; B: ἐρωτᾷ εἰς εἰρήνην; ℞* πρὸς εἰρήνην).

as renunciation, but their emphasis on calculating the odds of success and on prudence is at variance with the fervour of giving up everything to follow of Jesus.⁵

Early Christian authors will read the parables allegorically. The parable of the king at war will mostly be understood as referring to spiritual warfare.

The *Great Asketikon*

In the *Great Asketikon* (question 263 of the Shorter Responses), Basil summarises the two parables, understood as illustrations of Luke 14,33 on discipleship as renunciation.⁶ The question itself underscores the inability of the main characters to complete the task. Should they realise their incapacity, they should abandon their plan. The king would need to ask for the terms of peace.⁷

The response explains the two similes by shifting the discussion to a different topic. As opposed to what a reader may think, the parables are not about the liberty or right (ἐξουσία) to become a disciple or not, Basil argues. They are meant to emphasise that one cannot please God unless the soul (ψυχή) becomes free from distraction. A person torn by distraction is in danger of falling prey to the ruses of the devil. Such a soul deserves mockery and laughter. The tower builder and the king stand thus for the soul, and the enemy is the devil, who assaults the soul with thoughts and desires that distract it from a single-minded commitment to God. The war envisaged in Luke 14,31-32 is not detailed in the answer, but implied in the portrayal of the devil as an enemy whose ruse believers should be able to withstand, and who, in light of the quote from Ps 37,17, could capture the soul. In this context, the reference to Luke 14,29 expands the scope of the mockery incurred as a result of the failed building project to the potentially failed military campaign (implied in Luke 14,31-32). Given this allegorical interpretation of the two parables, Basil, understandably, does not contemplate the option suggested in Luke 14,32 that the king should ask the enemy for (a) peace (deal). One cannot surrender to the devil.

Averting distraction is a major topic in Basil. It is also addressed in the Longer Responses (question 5), where Basil evokes Luke 14,33, without referring to the two parables.⁸ Becoming free from distraction is fundamental to keeping the

⁵ François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)* (EKK III/2), Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996, 543; KLEIN, *Lukas*, 516.

⁶ *Regulae brevius tractatae*, Q 263, PG 31, 1261; Anna M. SILVAS, *The Asketikon of Saint Basil the Great*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 416. On the textual history of the *Asketikon*: SILVAS, 1–14, on the division of the *Great Asketikon* in longer and shorter responses by Basil, during the recension in Annesi in the mid-370s: EAD., 130). The detailed quotation of the two parables appears only in the Shorter Responses.

⁷ Basil seems to have known the same reading found now in NA²⁸ (ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην), cf. \aleph^2 A D and the \aleph .

⁸ *Regulae fusius tractatae* Q 5; PG 31,920–924; SILVAS, *Asketikon*, 175 (Q 5.2); also *The long rules*, in St. Basil, *Ascetical Works* (Fathers of the Church 9), tr. Monica WAGNER, Washington,

great commandments to love God and one's neighbour. It requires training, just as any specialised professional formation. Distractions include marriage and all other bonds of attachment to worldly life. Believers should detach themselves from all worldly ties and habits, as the only way to be pleasing to God (cf. Luke 14,33).

De baptismo

Basil cites Luke 14,28-35 extensively in *Concerning Baptism*,⁹ in an instruction on the core tenets of Christian faith and practice. The guidance on discipleship evokes the promise that assisted by divine grace believers will be able to free themselves “from the tyranny of the Devil by refraining from every action that is pleasing to the Devil”. They will be pleasing to God by renouncing all worldly values and even justified claims that would distract them from a whole-hearted dedication to God (a recurring motif in Basil). The parables are not analysed in detail, and the link between these and the exhortation proper is rather loose. It is the notion of earning freedom from the tyranny of the devil that suggests a closer connection to the parable of the king going to war against his enemy.

In Isaiam

In the commentary on Isaiah, Basil evokes the parable of the tower builder commenting on the margin of ch. 2. The chapter itself starts with the vision of the all-embracing eschatological peace (Isa 2,2-4), followed by a series of doom oracles envisioning the fearful day of judgement: the Lord will tear down all heights and towers, the haughty who stand up to him. Discussing this latter passage, Basil refers to Luke 14,28-29 (the Lord bids us to sit down and reckon whether we have sufficient means to complete the building).¹⁰ The reference to the

DC: Catholic University of America Press, 1962, 241–243. On renunciation also Q 8, (based on Matt 16,24 and Luke 14,44): PG 31,933–941; SILVAS, 186–190; WAGNER, 252–257.

⁹ *De baptismo* 1.1.5, PG 31, 1524; Basile de Césarée, *Sur le baptême* (SC 357), ed. Jeanne DUCATILLON, Paris: Cerf, 1989, 98 (on the authenticity of the writing: 7–12); Engl. WAGNER, *Ascetical Works*, 347. Here, too, quoting Luke 14,32, the edition has ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην.

¹⁰ *In Isaiam* 2.92; PG 30, 269. Engl. St. Basil the Great, *Commentary on the Prophet Isaiah*, tr. Nikolai A. LIPATOV (Texts and Studies in the History of Theology 7), Mandelbachtal / Cambridge: Cicero, 2001, 105. The authenticity of the writing is doubted: Johannes QUASTEN, *Patrology 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Westminster, MD: Christian Classics, ³1986, 218–219; Steven A. MCKINION (*Ancient Christian Commentary on Scripture (Old Testament X): Isaiah 1-39*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004, xviii. For a defence of its authenticity: Nikolai A. LIPATOV, “The Problem of the Authorship of the Commentary on the Prophet Isaiah attributed to St. Basil the Great”, in *Studia Patristica 27: Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991*, Leuven: Peeters, 1993, 42–48, arguing that the *Hexaemeron* presupposes the discussion of Isa 5 in the Commentary. This implies that *In Isaiam* would precede the *Hexaemeron*. The parallel with Luke 14,28 was already

parable of the two kings is implicit, evidenced by the interpretation of the two parables in tandem. Basil understands the tower of Isa 2,15 (LXX) in the light of Luke 14,28 as a watchtower meant to guard the city against the approaching enemy (πρὸς φυλακὴν πόλεως, καὶ γνῶσιν ἐφόδων πολεμικῶν ἐπιτήδειον). This interpretation of the tower (Luke 14,28/Isa 2,15) as a watchtower with a defensive purpose is not inspired by Isa 2; it reflects the transferal of the military significance from the parable of the king going to war unto the one that precedes it.

Allegorically, the watchtower is the mind (νοῦς), given us to preserve the good(s) and foresee the plots [of the evil one] (φυλακτικὸς τῶν ἀγαθῶν, προορατικὸς τῶν ἐπιβούλων).¹¹ Although Basil does not elaborate on the parable of the king, in this military scenario the army of the Evil one assaults the mind with wicked plots.

This allegorical exegesis of Isaiah 2 is not without difficulties, due to the ambivalence of the tower imagery, resulting from the combination of the Isaian and the Lukan text. While in Isaiah 2 the Lord destroys the tower(s) charged with negative symbolism, in Luke Jesus endorses a careful consideration of a useful building project. Basil's own interpretation of the tower in both passages as a watchtower also conveys the tower a positive meaning. Basil solves the tension between the Isaian and the Lukan passage by adding a further allusion to a biblical tower, that of Babel, symbolising "the haughty and inflated mind" (this tower ought not attempt to ascend to heaven).¹² These complex and contradictory biblical associations are bound together by the topic of violence, carried out either by God or by the enemy (the devil). What emerges from all these images is the mind, which should be ready to stand against the attacks of the devil but should not be haughty before God.

2. Christian life as soldiering

The Basilian corpus has multiple texts likening Christian existence, in particular ascetic life to military service and spiritual warfare.

noted by Thomas Aquinas (*Catena Aurea* III/2, tr. J. H. NEWMAN; Oxford, 1844, 518). Also Jean-Paul MIGNÉ (PG, 269) and LIPATOV, *Commentary*, 105, n. 3.

¹¹ While Newmann translated "to preserve the good, to guard against the evil", emphasising the spiritual sense of the fight, Lipatov has a more literal translation ("guarding our goods and foreseeing the plots of the adversaries"), which suggests material goods to be preserved and defence from the plots of earthly enemies. However, this is not the point in the context.

¹² LIPATOV, *Commentary*, 105.

Ascetics as soldiers of Christ: the *Praevia Institutio Ascetica*

The *Introduction to ascetical life* proposes an extensive allegory envisioning Christians as soldiers of Christ, the King, and citizens of the heavenly polis.¹³ The passage implicitly portrays the military as an esteemed stand, an example of dedication, resilience, endurance of hardships and courage. This matches the ancient construal of the Roman army as a distinct, respected body.¹⁴

Since the royal ordinances addressed to soldiers are nobler compared to those to common subjects, the author implies that the status of the military, who stand for the ascetics, is superior: they aspire to greater dignity from above (ἄνω καὶ μεγάλη ἄξια).

The exhortation focuses on renunciation of worldly pursuits. Believer-soldiers should follow their heavenly king, acquiring freedom from possessions (house, lands) and secular business (engaging in trade), knowing that he will provide for their sustenance. The references to soldiers' freedom from worry regarding their subsistence evoke the ways the state provided for the military.¹⁵

¹³ *Praevia Institutio Ascetica*, PG 31, 620–626, WAGNER, *Ascetical Works*, 9–13; briefly mentioned by SILVAS, *Asketikon*, 342, n. 361. She also notes the intertwining of athletic and military metaphors in Basil's Second Homily on Fasting (PG 31.185–197) and other early Christian writings: SILVAS, 211, n. 289. The authenticity of the writing is doubted: M. GEERARD, CPG II, 2888 (following Jean GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 32), Louvain: Publications universitaires, 1953, 310–311; Paul J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, XXIX [*Slnst]; Philip ROUSSEAU, *Basil of Caesarea* (Transformation of the Classical Heritage 20), Berkeley – Los Angeles, CA: University of California Press, 1994, 355. Pierre HUMBERTCLAUDE considered it probably genuine (*La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris: Beauchesne, 1932, 3 (further on the work 27–30). Ioannes KARAYANNOPOULOS quotes it as genuine (“St. Basil's Social Activity: Principles and Praxis”, in FEDWICK, *Basil of Caesarea*, 375–392 (388).

¹⁴ Such perception had to do with physical circumstances (the deployment to *castra* and the process of castrametation, the wearing of military gear), with legal privileges and restrictions (including the marriage ban), the praise of military discipline, and symbolic practices (swearing the oath, honouring the standards and other insignia). Ramsay MACMULLEN, “The Legion as a Society”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 33 (1984) 440–456; Jon E. LENDON, *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 238–240, 253; A. D. LEE, *Warfare in the Roman World* (Key Themes in Ancient History), Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 113–117; Sara E. PHANG, *Roman Military Service: Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 4, 8, 67–70, 73–74, 81–86, 92–93, 105–108; EAD., *The Marriage of Roman Soldiers (13 B.C.-A.D. 235). Law and Family in the Imperial Army*, Leiden, Brill, 2001.

¹⁵ Providing for the military consisted in annual wages (*stipendia*), imperial donatives, rations (*annonae*), securing feeding, clothing, and most likely equipment, and discharge bounties upon retirement including land and allotments in cash and kind. For the fourth century: Hugh ELTON, *Warfare in Roman Europe, AD 350-425* (Oxford Classical Monographs), Oxford: Clarendon, 2004, 120–125; for the first three centuries: PHANG, *Roman Military Service*, 153–200. More

Believers' lack of concern for owning land matches restrictions imposed on soldiers' purchasing property in the region where they were deployed.¹⁶ The argument is underscored with a reference to 2 Tim 2,3-4. (As a good soldier of Christ, Timothy should be aware that no one in military service (στρατευόμενος) should be entangled in earthly matters but should strive to please his enlisting officer (τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ).¹⁷ The reference to 2 Timothy evokes the single-minded commitment required from the soldier of Christ.

The second part of the exhortation sets soldiers as an example of self-sufficiency, fortitude, and ability to endure hardships, deprivation, and dangers. They are content with basic food and water, they engage in marches and vigils, endure the vicissitudes of weather, and are ready to engage the foe in perilous ventures, even at the cost of their life. Enduring adversity was an essential trait of the military in antiquity.¹⁸ Highlighting such qualities matches ancient perception of the soldier as an example of virtues pertaining to military masculinity.¹⁹ These values and virtues were also common in moral-philosophical writings.²⁰ The soldiers of Christ are expected to exhibit similar virtues.

broadly on the costs of sustaining the army: A. D. LEE, "Warfare", in Philip SABIN, Hans VAN WEES, Michael WHITBY (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, 2: *Rome From the Late Republic to the Late Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 379–423 (401–412). On material reward for ministry described as military wages or allotments (ὀψώνια), already 1 Cor 9,7; Ign., *Pol.* 6.2; see the discussion of the term by Chrys C. CARAGOUNIS, "ΟΨΩΝΙΟΝ: A Reconsideration of Its Meaning", *NovT* 16.1 (1974) 35–57.

¹⁶ LEE, *Warfare*, 59 (*Dig.* 49.16.13). (They could inherit or rent land, to be cultivated by relatives, slaves, paid workers, or tenants). For a critique of soldiers' extrainstitutional work, with little practical effect, and without encompassing prohibition of trade: PHANG, *Roman Military Service*, 176–177.

¹⁷ Ceslas SPICQ, *Les Épîtres pastorales II*, Paris: Gabalda, 1969, 740–742; I. Howard MARSHALL, *The Pastoral Epistles* (ICC), London – New York: T&T Clark, 1999, 722–723, 728–729.

¹⁸ Hdt. 6.11; Pl., *Symp.* 219e-220d; Xen., *Cyr.* 1.6.25; Isocr., *Or.* 15.120; Sall., *Iug.* 85.33; Max. Tyr., *Or.* 23.2. Nathan LEACH, "Epaphroditus and Archippus, Paul's Fellow Soldiers: Reexamining Paul's Rhetorical Use of συστρατιώτης", *JBL* 140 (2021) 187–206 (199).

¹⁹ Christopher B. ZEICHMANN, *The Roman Army and the New Testament*, Lanham, MD: Lexington / Fortress, 2018, 7–8.

²⁰ Niko HUTTUNEN, *Early Christians Adapting to the Roman Empire. Mutual Recognition* (NovTSup 179), Leiden: Brill, 2020, 189–194; Edgar KRENTZ, "Paul, Games, and the Military," in J. Paul SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003, 344–383 (351); ID., "Military Language and Metaphors in Philippians", in Bradley H. MCLEAN (ed.), *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John. C. Hurd* (JSNTSup 86), Sheffield, Sheffield Academic, 1993, 105–127 (107); Abraham J. MALHERBE, "Antisthenes and Odysseus, and Paul at War", in Abraham J. MALHERBE, *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity: Collected Essays, 1959–2012* (NovTSup, 150), vol. 1, edited by Carl R. HOLLADAY, John T. FITZGERALD, Gregory E. STERLING and James W. THOMPSON, Leiden: Brill, 2014, 135–166 (137–143, 146–148); LEACH, "Epaphroditus", 197–198; Christine GERBER, "Krieg und

The warrior of Christ engages in combat on multiple levels: he fights the divine fight (θεῖα στρατεία) to contain bodily nature, abandoning the desire for fleshly union, for wife and children, but also against invisible, cosmic foes (principalities and powers, cf. Eph 6,12), who should be driven out from firstly from one's own soul and from that of fellow believers. War is waged against disputes and thoughts contrary to the faith of Christ and the knowledge of God, against impious and wicked counsels (2 Cor 10,4-5).²¹ It should be noted that the author does not advise fighting against fellow humans who hold such beliefs, but against thoughts and demonic powers. Fellow believers should be helped when they seek protection and counsel. Since the addressees are foremost the ascetics, the exhortation shows on the one hand that they have to fight evil first and foremost in themselves, before offering advice to others. Further, the admonition they offer is not a violent exercise of power over others but involves offering refuge. The weapon of their fight against impiety is the word of piety.

The soldiers of Christ have to be ready to stand their ground in the face of persecutions (both juridical and physical) and fight even unto death.²² Doing so they display courage (θάρσος, ἀνδρεία). The faithful willing to struggle until the supreme sacrifice is repeatedly praised as a noble soldier (στρατιώτης γενναῖος /ἀγαθός).

Dying for Christ is not a defeat. It means sharing in the fate of Christ, the victorious king. It is the perfect victory, because it involves faithfulness to oneself and boldness in speaking out on behalf of the eternal truth (an expression of

Hochzeit in Korinth. Das metaphorische Werben des Paulus um die Gemeinde in 2 Kor 10,1-6 und 11,1-4", *ZNW* 96 (2005) 99–125 (109).

²¹ „Follow the Heavenly Bridegroom; withstand the onset of invisible foes; wage war against principalities and powers, driving them out first from your own soul that they may have no part with you and, thereafter, out of those who fly to you and, seeking the protection of your counsel, cast themselves at your feet as their leader and champion. Repudiate those disputes which are opposed to the faith of Christ. Fight with the word of piety against the impious and wicked counsel; 'destroying counsels', as the Apostle says, 'and every height that exalteth itself against the knowledge of God'." WAGNER, *Ascetical Works*, 10.

²² It is unclear which persecutions are envisaged here, against Christians for their faith (an experience which belonged to the past) or against orthodox believers within the Church (that did not involve to martyrdom). During Julianus' soft persecution Basil was just becoming a deacon, but he might have preserved the memory of earlier tribulations at the time of writing. (Gregory of Nazianzus' *In Praise of the Maccabees* was probably written in response to Julianus' policies, cf. Martha VINSON, Gregory of Nazianzus, *Select Orations* (The Fathers of the Church 107), Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003, xv, 72–84; Raphaëlle ZIADÉ, *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien: Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome* (SupVigChr 80), Leiden: Brill, 2006, 140–153.) If the work is by a later author, it is even more difficult to link the reference to datable persecutions.

παρρησία). Christ will reward this ultimate victory with heavenly citizenship, peace, divine friendship, the company of angels, and an everlasting crown.

Basil extends this military allegory to women, in particular to virgins and martyrs. Women too are examples of military bravery (ἀνδρεία), on equal par with men. They too are chosen to fight in the army of Christ in virtue of their manly spirit.

Soldiers as an example for believers: *Attende tibi ipsi*

Basil also sets soldiers as an example in “Give heed to thyself”. The homily on Deut 15,9 which exhorts believers to introspection and detachment from worldly desires, assimilates the members of the Church with various professional groups (in a combined reference to 1 Tim 3,15 and 2 Tim 2,20).²³ Basil exhorts believers to pursue their vocation in the best possible way, according to their particular role. The two last groups with which some believers might identify are the athletes and soldiers. The soldier-believer has to be ready to suffer for the gospel (2 Tim 1,8), to fight the good battle (1 Tim 1,18) against the spirits of wickedness and the passions of the flesh, putting on the full armour of God (Eph 6,11-13), being concerned solely with pleasing the one who enlisted him (2 Tim 2,4). The subsequent exhortation to athlete-believers combines athletic and military imagery, evoking fighting and battling the (invisible) adversary, keeping vigilant and restless in fight.

The exhortation continues with a cautioning against dreaming about fame, earthly happiness (marriage and offspring), wealth, political and military carrier, and the glory associated with it. This reference cannot be regarded a critique of military carrier as intrinsically wrong, since it pertains to a list of positive avocations; it is challenged as an expression of worldly preoccupations and an aspiration to glory.

Waging war against sins and worldly preoccupations: *De iudicio Dei* and *De baptismo*

The *De iudicio Dei* applies the extensive military scenario imagined by Paul in 2 Cor 10,4-6 to depict the gravity of divine judgment and to argue that all sins (even erroneous beliefs, sins by omission or committed by ignorance) will face punishment.²⁴ Paul threatens to tear down fortifications and elevated ramparts (the

²³ *In illud: Attende tibi ipsi* 4, PG 31, 205, 208; WAGNER, *Ascetical Works*, 437–438. The passage lists eight categories: hunters, travellers, architects, builders, farmers, shepherds, athletes, and soldiers. The discussion of the soldiers precedes that of athletes; the latter combines athletic and military metaphors.

²⁴ *De iudicio Dei* 6–7 ; PG 31, 653–676 (668–669); WAGNER, *Ascetical Works*, 47–48. On Basil’s eschatological views and rejection of the idea of universal salvation: Brian E. DALEY, *The Hope*

thoughts raised against the knowledge of God) in a kind of holy war, using weapons endowed with divine power.²⁵ He takes the enemies (the thoughts) captive and brings them to full obedience.²⁶ He fights not only against arguments and thoughts opposed to the knowledge of God, but also against those who hold such views. Both will be brought to submission. Basil quotes this Pauline passage extensively, to argue that no sin will be left unpunished. Sins express contempt against the law of God. They are the heights exalted against the knowledge of God the apostle wants to destroy.

De baptismo also quotes 2 Cor 10,4–5, contrasting human traditions and observances, counsels of human wisdom to the justice of God.²⁷ These are the fortifications and heights elevated against the knowledge of God, the counsels the Apostle forcefully fights to tear down. Those who object against the judgement of God face condemnation. Believers should be pure from the desires of the Devil, from worldly preoccupations, human traditions, and their own wishes (even those that appear to be fair), in order to accomplish the will of God.

Fighting the devil

The motif of the devil waging war against believers through their desires is more explicitly addressed in Basil's *Homily 21* on detachment.²⁸ The topic of war is developed in some detail. The homily was most probably delivered in Satala on the occasion of Basil's mission to appoint bishops for Armenia.²⁹ The mission was

of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 81–83.

- ²⁵ GERBER, "Krieg", 112–113, n. 62; HUTTUNEN, *Early Christians*, 187. On the detailed description of a military campaign and the knowledge of military techniques: MALHERBE, "Antisthenes", 136–137; GERBER, "Krieg", 107–109.
- ²⁶ The war ending in the full submission of the opponents reminds of the pacification carried out by the Roman army after the surrender of the defeated into the *fides* of the conqueror. David J. WILLIAMS, *Paul's Metaphors: Their Context and Character*, Peabody, MA, Hendrickson, 1999, 217; HUTTUNEN, *Early Christians*, 187. On the *deditio* into the *fides* of the Roman commander: Polyb. 20.9.10–10.9; 36.4.1–4; Tac., *Agr.* 30–31; Livy 28.19.4; Carlin A. BARTON, "The Price of Peace in Ancient Rome", in Kurt A. RAAFLAUB (ed.), *War and Peace in the Ancient World*, Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2007, 245–255; also Nathan ROSENSTEIN, "War and Peace, Fear and Reconciliation at Rome", in the same volume, 226–244 (227–228, 234–236).
- ²⁷ *De baptismo* I.2.19; PG 31, 1557, 1560; DUCATILLON, *Sur le baptême*, 164, 166; WAGNER, *Ascetical Works*, 375–376.
- ²⁸ *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, PG 31, 539–564; *Hom. 21. Engl. On detachment from worldly goods, and concerning the conflagration which occurred in the environs of the church*, WAGNER, *Ascetical Works*, 487–505 (487–488, 499).
- ²⁹ Susan R. HOLMAN, "Rich City Burning: Social Welfare and Ecclesial Insecurity in Basil's Mission to Armenia", *J ECS* 12.2 (2004) 195–215 (in 372 or 373). Holman shows that beyond Basil's social sensitivity, the homily and notably the reference to the arson of the church in Satala

not uneventful. Basil refers to the arson of the local church and interprets the incident as a war waged by the Enemy, who uses war engines to destroy the church of God. But divine protection ensures that the church (“our mother”) remains unharmed.³⁰ The passage is interesting because it interprets an incident perhaps related to a local, intra-ecclesial conflict as a cosmic war waged by the devil against the church.³¹ The church obviously needs to resist and fight the ruses of the devil, just as individual Christians have to.

3. God as general and defender: *Hom. 18 on Psalm 45 [46]*

Basil’s exegesis of LXX Psalm 45³² focuses on the theme of God as helper, as strength and refuge for those who believe in him. Whatever the circumstances of their life and the difficulties they face, believers should seek God’s help, without trusting in transient worldly values and fickle human assistance. The military scenario is obviously a salient feature of the psalm. The Lord of Hosts (κύριος τῶν δυνάμεων, vv. 7, 11 LXX) stands in the midst of his city and defends it against the uproar of hostile nations, breaks down the enemy and drives them away. Basil takes the military imagery further. God is compared to a general followed by a noble army, “ready to give help to an oppressed district” (στρατηγὸς ὀπλιτικὸν γενναῖον ἐξηρητημένος, ἔτοιμος αἰεὶ βοηθεῖν τῷ καταπονουμένῳ μέρει). In a similar manner, God is the helper of believers (βοηθὸς ἡμῶν ἐστίν), a fellow combatant / an ally (σύμμαχος) to anyone waging war against the wiles of the devil (μεθοδεΐας τοῦ διαβόλου), sending ministering spirits to save those in need. God is thus a saviour rescuing his people with the assistance of his military corps. The besieged, desperate city is saved by “a general, unconquerable in might” (στρατηγός, ἄμαχον τὴν ῥώμην), who breaks the siege by enemy nations and kings with his terrifying appearance and voice (6). While the psalm refers to God as “Lord of the hosts”, the

may reflect local opposition and tensions related to theological dissension (in particular the Eusthathian controversy).

³⁰ *Quod rebus* 9, PG 31, 556–557; WAGNER, *Ascetical works*, 499–500 (“the Devil has again manifested his savage hostility toward us. With flames of fire for weapons, he laid siege to the sacred enclosure of the church. Once more, however, our common mother won the victory and turned back upon the Foe his engines of war. He accomplished nothing except to make a public avowal of his hatred. Grace, like an opposing gust of wind, checked the hostile fall of the scales. The church remained unharmed.”).

³¹ On outbreaks of fire at holy sites, interpreted symbolically as expressions of heresy or persecution: Jennifer BARRY, “‘We Didn’t Start the Fire’: The Alexandrian Legacy Within Orthodox Memory”, *Journal of Orthodox Christian Studies* 3.1 (2020) 13–30.

³² *Hom. in Ps. XLV* 2-3, 6; PG 29, 416–432 (417–420, 425); Engl. *Exegetic Homilies* (The Fathers of the Church 46), tr. Agnes Clare WAY, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963, 297–310 (299–300, 305). Giovanni RICCIARDI, *Le omelie sui salmi 45 e 59 di Basilio di Cesarea: introduzione, edizione critica, traduzione, commento storico-esegetico*, doctoral dissertation, Università degli Studi di Roma Tre, 2013, 82, 95–96, 141, 156–157.

description of God as a general is Basil's own. God is portrayed not simply as a warrior, as a military leader, but as a saviour of the afflicted city. The emphasis on the terrifying appearance and voice of the Lord (an image taken from the psalm) seems to suggest that the Lord drives away the besieging nations and kings without a fight.

Final considerations

Canon 13 voices Basil's view that killing, even when carried out against threatening enemies in an institutional context, fighting in defence of σωφροσύνη and εὐσέβεια, is morally problematic. Yet, Basil does not question military service as such.

This survey reveals numerous passages in the Basilian corpus, which discuss Christian life as soldiering and warfare. Obviously, military metaphors do not express direct approval of military service. But setting soldiers as an example for Christians, lengthily comparing ascetic life with military service, exhorting believers to embrace military virtues – standing, single-minded commitment, courage –, and demanding them to fight (against evil spirits, passions, earthly desires, human traditions) can work only if these values and virtues associated with the military are indeed appreciated. The inclusion of the soldiers among other professional categories which stand for various roles in the Church shows that the author sees soldiering as a necessary vocation.

This ambivalent stance towards military service had to do with the much discussed Constantinian turn, with the political and religious changes that occurred in the fourth century, in particular the Christianization of the Empire, the need to defend it from barbarian invasions, and the disappearance of an earlier objection against soldiers' participation in pagan rites.

The least this overview shows is that Basil does not regard military service as incompatible with the Christian existence, but treats it pragmatically, as a necessary, albeit morally fraught occupation. In continuity with the Pauline corpus, he rehearses the topos of Christian existence as spiritual war. He identifies a number of virtues and attitudes displayed by the military, which believers, in particular ascetics should follow. Furthermore, God is envisioned as a mighty general and a saviour of his people.

The argument may be nuanced if we consider that some of the writings discussed here are disputed. Thus one could claim that some of the passages reflect the position of (a) later author(s) writing under the authority of Basil. Even if this would be the case, military metaphors used as examples for Christians are also found in the genuine writings of Basil. This does not come as a surprise, given the widespread presence of military images, scenarios, and virtues in the New Testament, in particular in the Pauline Corpus.

It should be noted at the same time that in virtually all circumstances, whether in Canon 13 or in allegorical readings of the New Testament, Basil refers to defensive wars against evil spiritual powers / the devil, or to divine judgement. Even a passage like 2 Corinthians 10,4–6, where Paul threatens to wage himself a (spiritual) war against those who hold opinions contrary to the knowledge of God is reinterpreted and applied to God. The only instance which envisages turning to fellow humans (in the *Praevia institutio ascetica*) carefully avoids the impression that offering advice and driving out evil powers or thoughts contrary to faith from someone is an exercise of power and violence.

The evidence discussed here cannot be used as ideological legitimation for wars of aggression. Recent attempts by the Russian Orthodox Church to depict the invasion of Ukraine as a metaphysical war between good and evil show the degree to which religion can be instrumentalised to justify horrific military campaigns. Such tendencies demand theologians to speak up against the weaponization of religion and religious texts.³³ At the same time, while Orthodox theology has not formally embraced a just war theory and, relying on the teaching of the Greek fathers, has underscored the evil of wars, this overview of the Basilian writings indicates that a radical rejection of all things military is hardly conceivable. This is particularly true for defensive wars.

Korinna ZAMFIR
Babeş-Bolyai University Cluj
Faculty of Roman Catholic Theology
Romania

³³ Viorel COMAN, „Critical Analysis of the Moscow Patriarchate Vision on the Russian–Ukrainian Military Conflict: Russkiy Mir and Just War”, *Scottish Journal of Theology* (2023) 1–13 (emphasising the contrast between the position of the ROC and the Ecumenical Patriarchate).

Bibliography

- Basilius Caesariensis, *De baptismo* lib. I, PG 31, 1513–1577.
 ---, *De iudicio Dei*, PG 31, 653–676.
 ---, *Ennarratio in prophetam Isaiam*, PG 30, 118–668.
 ---, *Epistula 188 Canonica prima*, PG 32, 664–684.
 ---, *Hom. 21. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, PG 31, 539–564.
 ---, *Hom. in illud: Attende tibi ipsi*, PG 31, 198–218.
 ---, *Hom. in Ps. XLV*; PG 29, 416–432.
 ---, *Praevia Institutio Ascetica*, PG 31, 620–626.
 ---, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1080–1305.
 ---, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 905–1052.
 Basil, *Letters III: Letters 186–248*, ed. Roy J. DEFERRARI (LCL 243), Cambridge, MA: Harvard University Press / London: Heinemann, 1930, repr. 1986.
 Basile de Césarée, *Sur le baptême* (SC 357), ed. Jeanne DUCATILLON, Paris: Cerf, 1989.
 St. Basil, *Ascetical Works* (Fathers of the Church 9), tr. Monica WAGNER, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1962.
 St. Basil the Great, *Commentary on the Prophet Isaiah*, tr. Nikolai A. LIPATOV (Texts and Studies in the History of Theology 7), Mandelbachtal / Cambridge: Cicero, 2001.
 St. Basil, *Exegetic Homilies* (The Fathers of the Church 46), tr. Agnes Clare WAY, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963.
The Asketikon of Saint Basil the Great, ed. Anna M. SILVAS, Oxford: Oxford University Press, 2005.
 Aquinas, Thomas, *Catena Aurea* III/2, tr. John Henry NEWMAN, Oxford, 1844.
 BARRY, Jennifer, “‘We Didn’t Start the Fire’: The Alexandrian Legacy Within Orthodox Memory”, *Journal of Orthodox Christian Studies* 3.1 (2020) 13–30.
 BARTON, Carlin A., “The Price of Peace in Ancient Rome”, in Kurt A. RAAFLAUB (ed.), *War and Peace in the Ancient World*, Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2007, 245–255.
 BOVON, François, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)* (EKK III/2), Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.
 CARAGOUNIS, Chrys C., “ΟΨΩΝΙΟΝ: A Reconsideration of Its Meaning”, *NovT* 16.1 (1974) 35–57.
 DALEY, Brian E., *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
 DERRETT, J. Duncan M., ‘Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars (Lk XIV 28-32)’, *NovT* 19 (1977) 241–261.
 ELTON, Hugh, *Warfare in Roman Europe, AD 350-425* (Oxford Classical Monographs), Oxford: Clarendon.

- FEDWICK, Paul J. (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- GEERARD, Maurits, *Clavis Patrum Graecorum II. Ab Athanasio ad Chrysostomum*, Turnhout: Brepols, 1974.
- GERBER, Christine, “Krieg und Hochzeit in Korinth. Das metaphorische Werben des Paulus um die Gemeinde in 2 Kor 10,1-6 und 11,1-4”, *ZNW* 96 (2005) 99–125.
- GRIBOMONT, Jean, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 32), Louvain: Publications universitaires, 1953.
- HOLMAN, Susan R. , “Rich City Burning: Social Welfare and Ecclesial Insecurity in Basil’s Mission to Armenia”, *J ECS* 12.2 (2004) 195–215.
- HUMBERTCLAUDE, Pierre, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris: Beauchesne, 1932.
- HUTTUNEN, Niko, *Early Christians Adapting to the Roman Empire. Mutual Recognition* (NovTSup 179), Leiden: Brill, 2020.
- JÜLICHER, Adolf, *Die Gleichnisreden Jesu II. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Freiburg / Leipzig / Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1899.
- KARAYANNOPOULOS, Ioannes, “St. Basil’s Social Activity: Principles and Praxis”, in Paul J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, 375–392.
- KARRAS, Valerie A., “‘Their Hands Are Not Clean’: Origen and the Cappadocians on War and Military Service”, in Perry T. HAMALIS – Valerie A. KARRAS (eds.), *Orthodox Christian Perspectives on War*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2017, 125–158.
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- KRENTZ, Edgar, “Military Language and Metaphors in Philippians”, in Bradley H. MCLEAN (ed.), *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John. C. Hurd* (JSNTSup 86), Sheffield, Sheffield Academic, 1993, 105–127.
- KRENTZ, Edgar, “Paul, Games, and the Military,” in J. Paul SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003, 344–383.
- LEACH, Nathan, “Epaphroditus and Archippus, Paul’s Fellow Soldiers: Reexamining Paul’s Rhetorical Use of *συστρατιώτης*”, *JBL* 140 (2021) 187–206.
- LEE, A.D., “Warfare”, in Philip SABIN, Hans VAN WEES, Michael WHITBY (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare, 2: Rome From the Late Republic to the Late Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 379–423.
- LEE, A.D., *Warfare in the Roman World* (Key Themes in Ancient History), Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- LENDON, Jon E., *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

- LIPATOV, Nikolai A., “The Problem of the Authorship of the Commentary on the Prophet Isaiah attributed to St. Basil the Great”, in *Studia Patristica 27: Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991*, Leuven: Peeters, 1993, 42–48.
- MACMULLEN, Ramsay, “The Legion as a Society”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 33 (1984) 440–456.
- MALHERBE, Abraham J., “Antisthenes and Odysseus, and Paul at War”, in ID., *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity: Collected Essays, 1959–2012* (NovTSup, 150), vol. 1, edited by Carl R. HOLLADAY, John T. FITZGERALD, Gregory E. STERLING and James W. THOMPSON, Leiden: Brill, 2014, 135–166.
- MARSHALL, I. Howard, *The Pastoral Epistles* (ICC), London – New York: T&T Clark, 1999.
- MCGUCKIN, John, “St. Basil’s Guidance on War and Repentance”, *In Communion. Website of the Orthodox Peace Fellowship* (19.02.2006): <https://incommunion.org/2006/02/19/st-basil-on-war-and-repentance/>.
- MCKINION, Steven A., *Ancient Christian Commentary on Scripture (Old Testament X): Isaiah 1-39*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- PHANG, Sara E., *Roman Military Service: Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PHANG, Sara E., *The Marriage of Roman Soldiers (13 B.C.-A.D. 235). Law and Family in the Imperial Army*, Leiden, Brill, 2001.
- QUASTEN, Johannes, *Patrology 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Westminster, MD: Christian Classics, ³1986.
- RICCIARDI, Giovanni, *Le omelie sui salmi 45 e 59 di Basilio di Cesarea: introduzione, edizione critica, traduzione, commento storico-esegetico*, doctoral dissertation, Università degli Studi di Roma Tre, 2013.
- ROSENSTEIN, Nathan, “War and Peace, Fear and Reconciliation at Rome”, in Kurt A. RAAFLAUB (ed.), *War and Peace in the Ancient World*, Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2007, 226–244.
- ROUSSEAU, Philip, *Basil of Caesarea* (Transformation of the Classical Heritage 20), Berkeley – Los Angeles, CA: University of California Press, 1994.
- SHEAN, John F., *Soldiering for God. Christianity and the Roman Army*, Leiden – Boston: Brill, 2010.
- SPICQ, Ceslas, *Les Épîtres pastorales II*, Paris: Gabalda, 1969.
- VINSON, Martha, Gregory of Nazianzus, *Select Orations* (The Fathers of the Church 107), Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003.
- WILLIAMS, David J., *Paul’s Metaphors: Their Context and Character*, Peabody, MA, Hendrickson, 1999.
- WOLTER, Michael, *The Gospel According to Luke II (Luke 9:51–24)* (tr. W. COPPINS and C. HEILIG); Waco, TX: Baylor University Press / Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- ZEICHMANN, Christopher B., *The Roman Army and the New Testament*, Lanham, MD: Lexington / Fortress, 2018.

ZIADÉ, Raphaëlle, *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien: Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome* (SupVigChr 80), Leiden: Brill, 2006.

**THE USE OF THE EPISTLE TO THE COLOSSIANS BY
ST. BASIL THE GREAT IN THE TREATISE
*Περὶ τοῦ Πνεύματος***

NICOLAE-OLIMPIU BENEĂ¹

Abstract. Throughout his treatise on the Holy Spirit, St. Basil of Caesarea argues that the Holy Spirit must be given the same honor and glory as the Father and the Son. The baptismal formula (Matthew 20:19) is crucial to his argument, for it reveals that the Holy Spirit is inseparable from the Father and the Son. The Spirit participates with the Father and the Son in all divine activity, from the creation of angelic beings to the final judgment. To demonstrate the divine status of the Holy Spirit, St. Basil uses more than four hundred quotations, allusions, echoes, and parallels from the New Testament text. For St. Basil, the place and role of the *Epistle to the Colossians* in his treatise *On the Holy Spirit* proves that the argument of demonstration is a deep reflection of New Testament theology.

Keywords: God, Holy Trinity, Father, Son, Holy Spirit, *Colossians*, St. Paul, *On the Holy Spirit*, St. Basil, New Testament Theology.

To my teacher and spiritual father, Stelian Tofană, without whom I would not be here today in the service of students.

¹ This study was prepared under the guidance of Prof. Dr. Stelian Tofană, my doctoral supervisor. The decision to undertake a more detailed examination of the Epistle to the Colossians over the past 18 years can also be attributed to Fr. Stelian Tofană. In consideration of the aforementioned factors, it seems appropriate to restrict the scope of this study to Colossians as a gesture of gratitude. The Treatise on the Holy Spirit of St. Basil the Great was the subject of my dissertation, entitled “A Study on the Isagogical Framework of the Treatise on the Holy Spirit of St. Basil the Great.” This research was conducted under the guidance of professors Paul Negruț and Marius Cruceru from the Emanuel Theological Institute of Oradea, which was affiliated with the University of Bucharest at the time. A first version of this article, „«Epistola către Coloseni» a Sf. Apostol Pavel în tratatul «Despre Sfântul Duh al Sfântului Vasile cel Mare». O reflecție a teologiei biblice noutestamentare”, appeared in the volume *Revelații ale unității la Sfinții Părinți Capadocieni*, [Revelations of unity in the Cappadocian Fathers], Ioan Vasile LEB, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Dacian BUT-CĂPUȘAN (coord.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013, pp. 87-111.

Preliminaries

Contemporary biblical scholarship has paid special attention to understanding the way in which St. Basil the Great uses the texts of Holy Scripture in the interpretation of dogmatic questions. In this regard, we may recall the specialized studies that have appeared in recent decades.² One aspect that has been less addressed in these

² Paul Jonathan FEDWICK (ed.), *The Letters. A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis I, Brepols Publishers, Turnhout, 1993, xlii-755 p.; Paul Jonathan FEDWICK (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – II. The Homiliae Morales, Hexaemeron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters. Part 1: Manuscripts*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis II.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1996, lxiv-817 p.; Paul Jonathan FEDWICK (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – II. The Homiliae Morales, Hexaemeron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters. Part 2: Editions, Translations*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis II.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1996, pp. 819-1326.; Paul Jonathan FEDWICK (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – III. The Ascetica, Contra Eunomium 1-3, Ad Amphiloichium de Spiritu Sancto, dubia et spuria, with Supplements to Volumes I-II*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis III, Brepols Publishers, Turnhout, 1997, xlv-803 p.; Paul Jonathan FEDWICK (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography: Testimonia*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis IV.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1999, xiii-305 p.; Paul Jonathan FEDWICK (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography: Manuscripts, Libraries*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis IV.2, Brepols Publishers, Turnhout, 1999, pp. 311-1279; Paul Jonathan FEDWICK (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography: Editions, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis IV.3, Brepols Publishers, Turnhout, 2000, pp. 1287-1957; Paul Jonathan FEDWICK (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – V. Studies of Basil of Caesarea and his World: an Annotated Bio-Bibliography*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis V, Brepols Publishers, Turnhout, 2004, viii-975 p.; Philip KARIATLIS, „St. Basil’s Contribution to the Trinitarian Doctrine: a Synthesis of Greek Paideia and the Scriptural Worldview”, in *Phronema* 25 (2010), pp. 57-83; John A. L. LEE, „Why Didn’t St. Basil Write in New Testament Greek?” in *Phronema* 25, (2010), pp. 3-20; Mark DELCOGLIANO, „Basil of Caesarea on Proverbs 8,22 and the Sources of pro-Nicene Theology”, *Journal of Theological Studies* 59 (2008) 1:183-190; David G. ROBERTSON, „Basil Of Caesarea on the Meaning of Prepositions and Conjunctions”, in *Classical Quarterly* 53 (2003), pp. 167-175; Jaroslav PELIKAN, „The ‘Spiritual Sense’ of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil’s Doctrine of the Holy Spirit”, in P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981, pp. 337-360. See also The New Series Novum Testamentum Patristicum (NTP). So far, editors Andreas MERKT, Tobias NICKLAS and Joseph VERHEYDEN have coordinated the appearance of the volumes in this series: Andreas MERKT, *1. Petrus*, NTP, Band 21, Vandenhoeck

studies is that of the specific New Testament texts that determine the construction of the patristic author's argument. While specialized studies have examined the presence of the text of *The Gospel according to Matthew* in the work of St. Basil the Great³ and the *Epistles* of St. Paul to the Corinthians⁴ in the treatise *On the Holy Spirit, Colossians* does not yet have a specialized study devoted to this aspect.

Although the argument of the treatise *On the Holy Spirit* has two key New Testament texts, Matthew 28:19 and 1 Corinthians 8:6, the text of Colossians 1:15 is used by St. Basil the Great as a defining landmark in both the argument concerning Christology,⁵ and pneumatology. It is in this context that our motivation to understand the contribution of Paul's letter to the Colossians to the pneumatological argument in St. Basil the Great's treatise *On the Holy Spirit* was formed.

In this study, after a brief overview of the recipients and the purpose of the treatise, we will focus on identifying the new texts used by St. Basil the Great in the argument of the treatise *On the Holy Spirit* that are emphasized in contemporary scholarly works, and then we will propose an identification of quotations and allusions in *The Epistle to the Colossians* by going through the contextual treatise.

Recipients and Purpose of the treaty *On the Holy Spirit*

Until the pneumatomachian controversies of the fourth century, only Origen's view of the Holy Spirit determined pneumatological theology.⁶ In the 4th century, an early treatise dealing with this perspective is that of St. Athanasius, *Epistle to Serapion*.⁷ St. Basil the Great's treatise, *On the Holy Spirit*, although written in 374-375 AD, remains a landmark of equal importance to the work of St.

& Ruprecht, 2009, 250 p. and Martin MEISER, *Galater*, Band 9, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 373 p.

³ Jean-François RACINE, *The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea*, SBL - The New Testament in the Greek Fathers 5, Atlanta: Society of Biblical Literature; Brill, Leiden, 2004.

⁴ Michael A. G. HAYKIN, *The Spirit of God. The Exegesis of 1&2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, Supplements to Vigiliae Christianae; vol. XXVII, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1994.

⁵ Jaroslav PELIKAN states that "one reason why St. Basil devotes extensive space in his treatise (5:7 - 8:21) to the defense of the deity of the Son in a book on the Holy Spirit would seem to be the Christocentric interpretation of the dogma of the Holy Trinity", (Jaroslav PELIKAN, „The ‘Spiritual Sense’ of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil’s Doctrine of the Holy Spirit”, p. 341), making his statement axiomatic: "the confession of Christ is equivalent to the confession of the whole [Holy Trinity] - τοῦ Χριστοῦ προσήγορία τοῦ παντός ἐστὶν ὁμολογία" – BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto*, 12,28, PG 32.116C.

⁶ ORIGEN, *De principiis* 1,3, PG 11.145A-155C and 2,7, PG 11.215C-218C.

⁷ ATHANASIUS, *Epistola ad Serapionem* 1-4,7, PG 26.523-680.

Athanasius.⁸ Even though the two treatises were written toward the end of the ministry of the two great fourth-century holy fathers, we can emphasize that in the case of St. Basil the Great there was a constant concern with the person of the Holy Spirit throughout his pastoral activity, and the treatise *On the Holy Spirit* is a culmination in this regard.⁹

The historical context¹⁰ of the writing of the treatise *On the Holy Spirit* was influenced by the controversies specific to the 4th century.¹¹ The theological disputes that followed the First Ecumenical Council of Nicaea,¹² were aggravated

⁸ See Michael A. G. HAYKIN, *The Spirit of God*, p. 104.

⁹ As Michael A. G. HAYKIN, *The Spirit of God*, pp. 43-45, the immediate context of the writing of the treatise on the Holy Spirit was determined by the doxological dispute over the Holy Spirit, which motivated Bishop Amphilochus to ask St. Basil for theological clarification on the matter.

¹⁰ Dr. Lukas VISCHER, with the Ph.D. thesis: *Basiliius der Grosse: Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Buchdruckerei F. Reinhardt, Basel, 1953, speaking of the importance of understanding the historical context of patristic studies, stated that “every patristic text has a historical setting which, on the one hand, determines it, and, on the other hand, gives us the key which enables us to have a more just understanding of it. We must not take it out of its framework; otherwise we risk introducing extraneous elements into its interpretation and causing it to lose its original value.” (Lukas VISCHER, „Studii patristice în perspectivă ecumenică: «Despre Sfântul Duh», operă reprezentativă a moștenirii patristice”, trad. N. CHIȚESCU, in *Mitropolia Banatului*, XX (1970), nr. 7-9, pp. 520-529).

¹¹ For details on these controversies see Teodor BODOGAE, „Corespondența Sfântului Vasile cel Mare și strădania sa pentru unitatea bisericii creștine”, in the collection *Studii teologice, Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 265-283.

¹² In the opinion of St. Basil the Great, the Nicene Confession of Faith did not insist on an outline of pneumatology (“Πιστεύομεν [...] Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα.”) because it was in the hearts of the faithful, and discussion of it had arisen only among those who continued the Arian blasphemy: „Ἐπεὶ οὖν ἐνταῦθα τὰ μὲν ἄλλα ἀρκούντως καὶ ἀκρι βῶς διώρισται, τὰ μὲν ἐπὶ διορθώσει τῶν βλαβέντων, τὰ δὲ εἰς προφυλακὴν τῶν προσδοκωμένων ὑποφύσεσθαι, ὁ δὲ περὶ τοῦ Πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται οὐδεμιᾶς ἐξεργασίας ἀξιώθεις διὰ τὸ μηδέπω τότε τοῦτο κενιῆσθαι τὸ ζήτημα, ἀλλ' ἀνεπιβούλευτον ἐνυπάρχειν ταῖς τῶν πιστευόντων ψυχαῖς τὴν περὶ αὐτοῦ διάνοιαν, κατὰ μικρὸν δὲ προϊόντα τὰ πονηρὰ τῆς ἀσεβείας σπέρματα ἃ πρότερον μὲν ὑπὸ Ἀρείου τοῦ προστάτου τῆς αἰρέσεως κατεβλήθη, ὕστερον δὲ ὑπὸ τῶν τὰ ἐκεῖνου κακῶς διαδεξάμενων ἐπὶ λύμῃ τῶν Ἐκκλησιῶν ἐξετράφη καὶ ἡ ἀκολουθία τῆς ἀσεβείας εἰς τὴν κατὰ τοῦ Πνεύματος βλασφημίαν ἀπέσκηψεν, ἀναγκαῖον πρὸς τοὺς μὴ φειδομένους ἑαυτῶν μηδὲ προορωμένους τὴν ἄφυκτον ἀπειλὴν ἣν τοῖς βλασφημοῦσιν εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὁ Κύριος ἡμῶν ἐπαυτεῖναιτο ἐκεῖνο προτείνειν ὅτι χρὴ αὐτοὺς ἀναθεματίζειν τοὺς λέγοντας κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ τοὺς νοοῦντας οὕτω καὶ τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας αὐτὸ φύσει ἅγιον εἶναι, ὡς ἔστι φύσει ἅγιος ὁ Πατὴρ καὶ φύσει ἅγιος ὁ Υἱός, ἀλλ' ἀποξενοῦντας αὐτὸ τῆς θείας καὶ μακαρίας φύσεως.” BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistola CXXV – Exemplar fidei 3*, PG 32.549A-B. See SF. VASILE CEL MARE, *Epistola 125 – Copia Mărturisirii de credință dictate de Sfântul Vasile și pe care a semnat-o Eustațiu, episcop de Sebasta*, in *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole), Părinți și Scriitori Bisericești 12*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin CORNÎTESCU, Pr. Prof. Dr. Teodor BODOGAE, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988,

by an acute ecclesiastical controversy in the eighth decade, when St. Basil the Great was Bishop of Caesarea (370-379). St. Basil's efforts to preserve the unity of the Church are linked to his efforts to preserve the truth, and the struggle for truth also becomes a struggle for unity.¹³ It is in this context that one can understand the original value of the representative work of the patristic heritage, *On the Holy Spirit*.¹⁴

The work *On the Holy Spirit* was begun by St. Basil the Great after the feast of St. Evpsihi in 374 and finished the following year. In a letter to Bishop Amphilochius of Iconium at the end of 375, he informs him that the work, which Amphilochius had urged him to write,¹⁵ has already been completed:

The book *About [The Holy] Spirit* (Τὸ περὶ τοῦ Πνεύματος βιβλίον) was written by me and is now finished, as you know, but the brethren who are with me have prevented me from sending it on paper, telling me that they have orders from *your nobility* that it be written on parchment. And so that it may not appear that I am opposing the commandments you have given, I have waited until now and will send it to you later if I find someone who can carry it so far.¹⁶

pp. 304-307(305) = *Epistole, Părinți și Scriitori Bisericești serie nouă 3, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, pp. 206-210 (208-209).*

¹³ See Henry CHADWICK, *The Early Church*, Penguin Books, Cox & Wyman Ltd, London, 1976, pp. 133-151.

¹⁴ St. Basil the Great wrote to Eustatius, bishop of Sebasta, in 375: "There is a time to be silent and [a] time to speak," says the word of Ecclesiastes [3:7b]. And so now. After a long time of silence, the time has come for me to open my mouth to discover the truth about some unknown facts." SF. VASILE CEL MARE, *Epistola 223: Către Eustațiu, episcop de Sebasta*, in SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB 12, pp. 456-463(456) = *Epistole*, PSBsn 3, pp. 350-357(350) – BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistola CCXXIII – Adversus Eustathium Sebastenum*, PG 32.820C: „Καιρός, φησί, τοῦ σιγᾶν καὶ καιρὸς τοῦ λαλεῖν, τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ λόγος. Οὐκοῦν καὶ νῦν, ἐπειδὴ αὐτάρκης ὁ τῆς σιωπῆς ἐγένετο χρόνος, εὐκαιρον λοιπὸν ἀνοίξει στόμα εἰς φανέρωσιν τῆς ἀληθείας τῶν ἀγνοουμένων.”

¹⁵ During the annual feast of St. Evpsihi, on September 7, 374, when St. Basil was attacked for the way of relating the Father, Son and Spirit in the doxology, Amphilochius, witnessing the slander launched against St. Basil, motivates him to compose a work in which he explains the meaning of the prepositions he uses in the glorification of the Holy Trinity. See details in Ștefan C. ALEXE, „Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, in *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, pp. 131-157; Pr. Prof. Ioan G. COMAN, „Elementele demonstrației în tratatul *Despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile cel Mare”, in *Studii Teologice*, XVI (1964), nr. 5-6, pp. 275-302.

¹⁶ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 231. Către Amfilohiu, episcop de Iconium*, in *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB 12, pp. 478-479 = *Epistole*, PSBsn 3, pp. 370-371(371) – BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistola CCXXXI – Amphilochio, Iconii episcopo*, P.G. 32, 861C: „Τὸ περὶ τοῦ Πνεύματος βιβλίον γέγραπται μὲν ἡμῖν καὶ ἐξείργασται, ὡς αὐτὸς οἶδας. Ἀποστεῖλαι δὲ ἐν χάριτι γεγραμμένον ἐκώλυσάν με οἱ μετ' ἐμοῦ ἀδελφοὶ εἰπόντες παρὰ τῆς

The assurances to St. Basil that the Bishop of Iconium, Amphilochius, as the addressee of the treatise, would not use the ideas of the work as a pretext, and that the truths presented would be discussed and analyzed only in an environment open to knowledge,¹⁷ were “the flame of [his] unfading love and serenity of character”.¹⁸ This is also the reason why Amphilochius is encouraged by St. Basil to fill in the gaps in the argument while maintaining a correct attitude:

That is what I had to say on this subject. If you think they are enough, let us end the discussion here. If it seems to you that something is lacking, I will not mind if you will diligently inquire, and by questioning, without a spirit of strife, you will fill in what needs to be known. The Lord will give, either through me or through others, the fulfillment of what is lacking, through the knowledge which the Spirit gives to those who are worthy of his gifts.¹⁹

εὐγενείας σου ἐντολὰς ἔχειν ἐν σωματίῳ γράψαι. “Ἴν' οὖν μὴ τι δόξωμεν ὑπεναντίον ποιεῖν τῷ προστάγματί σου, ἐπέσχομεν νῦν, ἀποστελοῦμεν δὲ μικρὸν ὕστερον, μόνον ἐάν τις ἐπιτη δείου τοῦ διακομίζοντος ἐπιτύχωμεν.”

¹⁷ St. Basil knows that this work will help those who pursue the perfection of their lives to progress, because perfection, being achieved through knowledge of the teaching about God, even if it focuses on the examination of expressions, determines the truth about God, namely, theology: “It is right to give all honor and help to progress those who share the zeal and all the needs of the one who is moving towards perfection. For not to pass lightly over words with theological content and to try to find the hidden meaning of every expression and every word is not the habit of the less pious, but of those who know the purpose of our calling. For we have been called to resemble God as much as human nature can. Resemblance, however, is not achieved without knowledge, and knowledge is impossible without teaching. The principle, the beginning of all learning is discourse: the constituent parts of discourse are words and expressions. Therefore it is not meaningless to examine expressions. [...] If one overlooks the elementary notions, regarding them as unimportant, he will never reach the heights of wisdom...” (SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, pp. 17-18) – „Ἡ ποῦ δίκαιον, πάσης μὲν ἀποδοχῆς ἀξιοῦν, προάγειν δὲ εἰς τὸ πρόσω, συνεφαπτομένους αὐτῷ τῆς σπουδῆς, καὶ πάντα συνεκπονοῦντας, ἐπειγομένῳ πρὸς τὴν τελείωσιν. Τὸ γὰρ μὴ παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλὰ πειρᾶσθαι τὸν ἐν ἐκάστη λέξει καὶ ἐν ἐκάστη συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν, οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέ βειαν, ἀλλὰ γνωρίζοντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν· ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοιώσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνώσις, ἐκ διδαγμάτων. Λόγος δέ, διδασκαλίας ἀρχή· λόγου δὲ μέρη, συλλαβαὶ καὶ λέξεις. Ὡστε οὐκ ἔξω σκοποῦ γέγονε τῶν συλλαβῶν ἡ ἐξέτασις. [...] ὡς εἴ τις τῶν πρώτων στοιχείων ὡς μικρῶν ὑπερίδοι, οὐδέποτε τῶν τελείων τῆς σοφίας ἐφάψεται.” (BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,2, P.G. 32.69B-C).

¹⁸ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 30,79, P.G. 32.217B.

¹⁹ SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, p. 92 – „Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον. Σοὶ δέ, εἰ μὲν ἀρκούντως ἔχει τὰ εἰρημένα, τοῦτο πέρας ἔστω τοῦ περὶ τούτων λόγου. Εἰ δὲ ἐλλιπῶς ἔχει δόξει, φθόνος οὐδεὶς φίλοπῶνος προσεδρεύοντα τῇ ζητήσῃ, δι' ἐρωτήσεως ἀφιλονείκου προστιθέναί τῃ γνώσει. Δώσει γὰρ ὁ Κύριος ἡ δι' ἡμῶν, ἢ δι' ἐτέρων, τῶν λειπόντων τὴν πληρῶσιν κατὰ τὴν ἐπιχορηγομένην τοῖς ἀξίοις αὐτοῦ γνώσιν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος.” BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 30,79, P.G. 32.217B.

In such a context, the aim of this work is aimed at those who wish to be open to knowledge. St. Basil defines his work as “a great struggle for small words”, “a debate” which is not mere information, but on the contrary, its usefulness is “undeniable”.²⁰ At the same time, *the author himself* sees himself as the beneficiary of this written debate. “Seeing that it is a great struggle for little words, I do not avoid the toil,” St. Basil states, “in the hope that I shall be rewarded. I am convinced that this debate will be fruitful for me...”²¹

The context of the struggle for truth and for the unity of the Church called for a written debate with those who accused St. Basil of Caesarea. Therefore, the aim of the work is addressed to them in particular. Starting from the origin of the controversy, St. Basil states that:

Not long ago, when I was praying with the people, glorifying God the Father in two ways: when *with* the Son, together *with* the Holy Spirit, when *through* the Son *in* the Holy Spirit, we were accused by some of those present of using words that were foreign and at the same time contradictory. You have asked, especially for the benefit of those - and if their illness is without remedy, for the benefit of those with whom they have intercourse - that the teaching on the meaning of these expressions be clearly formulated.²²

We can conclude that in outlining the purpose of writing the treatise *On the Holy Spirit*, St. Basil wants to formulate “clear teaching on the meaning” of doxological expressions, but at the same time he responds to the need not only to criticize and anathematize the heretical position, but also to try to win them to the dogmatic truth about the divinity of the Holy Spirit.

Dr. Lukas Vischer says:

In this text [the treatise *On the Holy Spirit*], the statements on pneumatology do not take the form of a theoretical reflection, but rather respond to a concrete fact in a specific situation and in a specific direction. As a bishop responsible for the purity of doctrine and the unity of the Church, St. Basil had to respond to the *homoiousian* tendencies of pneumatomachas. One sees this most clearly in his response, which shows an extraordinary tension between his determination and effort to mediate between public witness or Christian confession (*kerygma*) and the line (*dogma*) of

²⁰ SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, p. 19; BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,3, P.G. 32.72C.

²¹ SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*. p. 19; BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,3, P.G. 32.72C.

²² SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, p. 19; BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,3, P.G. 32.72C.

Christian faith; between necessary speech and silence useful to the needs of the cause (*oikonomia*).²³

The use of New Testament texts in the argument of the treatise *On the Holy Spirit*

In his treatise *On the Holy Spirit*, St. Basil used numerous sources, the origin of which is mentioned when it comes to the heretical or philosophical ideas he criticizes.²⁴ Biblical sources, however, constitute the bulk of the material used in the treatise. In this sense, Prof. Ioan G. COMAN, in the article “Elements of the demonstration in the treatise “On the Holy Spirit” of St. Basil the Great”,²⁵ stresses the existence of three main sources: Scripture, Tradition, and Hellenistic Sources.²⁶ In this study we will focus only on the first source: Scripture, especially the New Testament.

Prof. Ioan G. COMAN, points out that St. Basil the Great appreciates the use of biblical texts in his treatise in various ways.²⁷ For example, on the one hand, St. Basil states that “I have given testimonies only in passing” and then asks Bishop Amphilochus to take upon himself the task of “gathering the proofs by all means”.²⁸ On the other hand, St. Basil is aware that the biblical arguments he puts forward upset the pneumatomachs: “If we refer to what Scripture has taught us, every one of the adversaries of the Spirit will cry out violently, will stop his ears, will seize stones, and whatever he finds within his reach he will throw at us”.²⁹ St. Basil speaks of Sacred Scripture as the basis of Tradition, because the Fathers drew their principles from the biblical testimonies: “Of course, we do not consider it sufficient that this truth was formulated in this way by the tradition of the Fathers; but we know that they also took the meaning of Scripture as their guide, and drew their principles from the biblical testimonies which I have set before you.”³⁰

²³ Lukas VISCHER, „Studii patristice în perspectivă ecumenică: «Despre Sfântul Duh»“, pp. 520-529. Lukas Vischer, in his doctoral thesis entitled: *Basiliius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, (Basel, 1953, p. 103), emphasizes that “the pastoral work that, as bishop, he had to carry out was also reflected in the theological conception of St. Basil”.

²⁴ For example, St. Basil states, “[heretics] use an old sophism, invented by Aetius.” BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 2,4, PG 32.73A.

²⁵ Ioan G. COMAN, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, in *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 5-6, pp. 275-302.

²⁶ Ioan G. COMAN, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275-302 (294-297).

²⁷ Ioan G. COMAN, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275-302 (294).

²⁸ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32.92C.

²⁹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 21,52, PG 32.164A.

³⁰ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 7,16, PG 32.96A.

On the use of sacred texts in St. Basil's treatise *On the Holy Spirit*, Prof. Ioan G. Coman concludes:

St. Basil knows how to use sacred texts for the precise purpose that concerns him and that he never forgets. The constructions of the various prepositions and conjunctions with these texts are very varied. Not all texts of the same doctrinal or dogmatic family lend themselves to this operation. St. Basil chooses from among them and uses only those that best fit the problem or detail at hand. The use varies according to the series of problems to be specified and clarified. The texts cited for the economy of the Son are even more numerous and reliable than those cited for the same thing in the case of the Holy Spirit. We know the basis that St. Gregory Nazianzen gives for the gradual progression of the revelation of the Holy Trinity: the Father in the Old Testament, the Son in the New Testament, and the Holy Spirit thereafter. Sometimes a series of texts are cited in support of a single text, to confirm and strengthen it. In some chapters (7, 9, 27, 30) biblical texts are missing or scarce; they are chapters on philology, philosophy, or dealing with tradition.³¹

The biblical texts and allusions are chosen and used either to combat the theology of the heretics or the false meanings they give to the biblical texts. They form the main argument of the work, "which - it seems - follows step by step a pneumatomachic book that he combats, or a well-organized plan of St. Basil, on the basis of heretical documents that he had at hand".³²

Concerning the use of Scripture, Prof. Ioan G. COMAN mentions that St. Basil "uses about 177 biblical quotations, of which 31 are from St. John the Evangelist, 22 from the Psalms, 22 from *Epistle I to the Corinthians*, 14 from *Epistle to the Romans*, 9 from *Isaiah*, 8 from St. Matthew the Evangelist, 5 from *Epistle II to the Corinthians* and *Epistle to the Galatians*".³³

However, by compiling a synopsis of the quotations and allusions in the New Testament treatise *On the Holy Spirit* (see Appendix 1), in the light of the quotations and allusions given in four reference works:

- a) BASILIUS CAESARIENSIS, *Περὶ τοῦ Πνεύματος* (*Liber De Spiritu Sancto*), Patrologiae Graecae Tomus XXXII, J.-P. Migne, Paris, 1886, col. 67-218. (= PG 32.67-213)
- b) Philip SCHAFF (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series Vol. VIII. Basil: Letters and Select Works*, Roman Catholic Edition, Christian

³¹ Ioan G. COMAN, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275-302 (295).

³² Ioan G. COMAN, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275-302 (294).

³³ Ioan G. COMAN, „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, pp. 275-302 (294).

Classics Ethereal Library, Grand Rapids, [T&T Clark, Edinburgh, 1895] 2003, pp. 1-50. [= NPNF (2) 8]

- c) Benoit PRUCHE, *Basile de Cesaree, Traite du Saint Esprit*, Sources Chrétiennes 170, Editions du Cerf, Paris, 1946. (= SC 170)
- d) J. ALLENBACH, A. BENOIT, D. A. BERTRAND, A. HANRIOT-COUSTET, P. MARAVAL, A. PAUTLER, P. PRIGENT, M. SCOPELLO (Equipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique), *Biblia Patristica. Index Des Citations Et Allusions Bibliques Dans La Littérature Patristique – 5: Basile de Cesaree, Gregoire de Nazianze, Gregoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, Centre D'analyse Et De Documentation Patristiques, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1991, pp. 252-407. (= BP 5)

A review of the existing research on the quotations and New Testament allusions used in the treatise of St. Basil the Great reveals a variety of specialized approaches, indicating a need for further study in this area.

From this classification, we can see that in his treatise *On the Holy Spirit*, St. Basil quotes and alludes to 420 New Testament texts from twenty-two books of the New Testament:³⁴ *The Gospel of Matthew* (= 38), *The Gospel of Mark* (= 6), *The Gospel of Luke* (= 21), *The Gospel of John* (= 72), *Acts* (= 22), *Romans* (= 54), *1 Corinthians* (= 58), *2 Corinthians* (= 26), *Galatians* (= 15), *Ephesians* (= 19), *Philippians* (= 10), *Colossians* (= 18), *1 Thessalonians* (= 6), *2 Thessalonians* (= 4), *1 Timothy* (= 12), *2 Timothy* (= 6), *Titus* (= 3), *Hebrews* (= 19), *1 Peter* (= 6), *2 Peter* (= 1), *1 John* (= 3), and *Apocalypse* (= 1).³⁵

In light of these conclusions, our proposal is to examine the Epistle to the Colossians of the Apostle Paul in order to ascertain how St. Basil the Great makes reference to this New Testament epistle in his treatise, *On the Holy Spirit*.

Colossians in the treatise *On the Holy Spirit*

The treatise *On the Holy Spirit* does not offer a biblical New Testament theology of the Holy Spirit, starting from the analysis of the texts of each New Testament book to the question of the relationship of the Holy Spirit to the Father and the Son, but is a demonstration in which the aim is to “claim for the Holy Spirit

³⁴ In *De Spiritu Sancto*, St. Basil the Great makes no reference to the Epistle to Philemon, the Epistle of James, the second and third Epistles of John, or the Epistle of Jude.

³⁵ Analyzing the frequency of quotations and allusions from the New Testament books, we notice that St. Basil used mainly the books that contain a biblical theology about the Holy Spirit: *John's Gospel*, *1 Corinthians*, *Romans*, *Matthew's Gospel*, *2 Corinthians*, *Luke's Gospel*, *Acts of the Apostles*.

the equality of honor with the Father and the Son”.³⁶ In principle, as in practice, the theological method of St. Basil in his treatise *On the Holy Spirit* is exegetical. Therefore, our approach will follow the contexts in which St. Basil referred to *The Epistle to the Colossians*, or the way in which he quoted and interpreted the sacred text.

In the first chapter,³⁷ in which the origin of the dogmatic controversy is explained, St. Basil reminds Bishop Amphilochius that he had asked him to investigate the question of the syllables that had caused the controversy. The motivation of an answer for the soul eager “to seek the truth” (τὴν ἀλήθειαν),³⁸ is to help to progress the one who shares the zeal and all the needs of the one who is on the way to perfection (πρὸς τὴν τελείωσιν).³⁹ St. Basil alludes to *Epistle to the Colossians* 1:28, where the iconomia of God for St. Paul is the proclamation of the mystery - Christ, the hope of glory - to all man, so that he may become “perfect in Christ” (τέλειον ἐν Χριστῷ). St. Basil defines the principle underlying the call to be like God (ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ) in terms of knowledge: “Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως”,⁴⁰ an aspect also found in the Pauline expression in Col 3:10, where the man “who is new, toward knowledge (εἰς ἐπίγνωσιν) is being renewed after the image of him who built him”.

The preoccupation with the questions of Bishop Amphilochius is found in what the Apostle Paul does to fulfill the proposed goal: “teaching everyone in all wisdom” (Col 1:28). If the Apostle Paul understands this toil as a struggle (ἀγωνιζόμενος) according to the work of God (Col 1:29), St. Basil understands his role, in the whole context of the dogmatic controversy, as also being “a struggle” (ἀγώνισμα).⁴¹

Having reviewed the premises and implications of the theology of his accusers in Chapters II - IV of the treatise *On the Holy Spirit*, St. Basil demonstrates in Chapter V, by arguing the contrary, that the prepositions used by Scripture in the case of the Father, the Son, and the Holy Spirit are used equally for the Father, the Son, and the Holy Spirit.⁴²

³⁶ Benoit PRUCHE, „Autour du traite sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée”, in *Recherche de Science Religieuse*, LII, 1964, p. 204-232.

³⁷ „Προοίμιον ἐν ᾧ ὅτι ἀναγκαῖαι αἱ περὶ τῶν μικροτάτων μερῶν τῆς θεολογίας ἔρευναι”, BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,1-3, PG 32,68-72.

³⁸ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,1, PG 32,69B.

³⁹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,2, PG 32,69C.

⁴⁰ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,2, PG 32,69D.

⁴¹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,2, PG 32,72C.

⁴² „Ὅτι καὶ ἐπὶ Πατρὸς λέγεται τὸ δι' οὗ, καὶ ἐπὶ Υἱοῦ τὸ ἐξ οὗ, καὶ ἐπὶ Πνεύματος”, BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 5,7-12, PG 32,77-85.

In this context, St. Basil also uses the expression “the word of truth” for Scripture, framing “τῆ Γραφῆ” with “τῆς ἀληθείας λόγον” or “τῆς ἀληθείας λόγος”.⁴³ We also find this definition in Colossians 1:5, where the apostle Paul identifies the gospel (τοῦ εὐαγγελίου) with the same meaning: “τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας”.

We find this way of framing one expression with two others in order to explain it in the next chapter, when St. Basil, using the general term “apostle” (ὁ ἀπόστολος), identifies him “the blessed Paul” (ὁ μακάριος Παῦλος).⁴⁴ The point is important, because in the immediately following explanation of the expression “ἐξ αὐτοῦ”, two quotations are given from *Ephesians* 4:15-16 and *Ephesians* 1:22, which frame a quotation from *Colossians* 2:19. St. Basil also specifies the author of these two epistles, identifying him as “ὁ ἀπόστολος”. In this sense, *On the Holy Spirit* becomes an important patristic argument for the Pauline authorship of *Colossians* and *Ephesians*.

The significance of the quotation from Col 2:19 used by St. Basil is also given by the mention of the problem of the addressees to whom the Apostle wrote the letter “πρὸς Κολασσαεῖς”.⁴⁵ St. Basil identifies the Colossians as not knowing the only begotten [Son]: “πρὸς τοὺς οὐκ ἔχοντας τοῦ Μονογενοῦς τὴν γνῶσιν.”⁴⁶ Although it is surprising to identify the Son with τοῦ Μονογενοῦς in the context of the Colossian problem,⁴⁷ we note that St. Basil has a predilection for this expression when referring to the Son in the treatise *On the Holy Spirit*.⁴⁸

The rendering of the text in Col 2:19 (κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα, διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον, αὖξει τὴν αὐξῆσιν τοῦ Θεοῦ)

⁴³ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 4,6, PG 32,77A-B.

⁴⁴ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 5,7, PG 32,80 A-B.

⁴⁵ The title of the epistle, πρὸς Κολασσαεῖς is identical to that found in the manuscript P46. The same form is subscribed in ⚭ B* C 33 339 466 1908. See details in *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE*, 27 revidierte Auflage, 8th rev. and exp. printing, ed. Barbara et Kurt ALAND, Johannes KARAVIDOPOULOS, Carlo M. MARTINI, Bruce M. METZGER, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001, p. 531; Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies’ Greek New Testament (Fourth Revised Edition), Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, Stuttgart, 1994, p. 560; *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE*, AD ANTIQUISSIMOS TESTES DENUO RECENSUIT - APPARATICUM CRITICUM OMNI STUDIO PERFECTUM - APPOSUIT COMMENTATIONEM ISAGOGICAM - PRAETEXUIT CONSTANTINUS TISCHENDORF, C. v. TISCHENDORF, C. R. GREGORY & E. ABBOT (ed.), GIESECKE & DEVRIENT, 2003, vol. 2, p. 726. In the critical edition NA28, any reference to the title of the epistle is omitted.

⁴⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 5,9, PG 32,81D.

⁴⁷ In Col 1,15.18, the Apostle Paul employs the term “πρωτότοκος.”

⁴⁸ „τοῦ Μονογενοῦς”, BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 5,9; twice in 6,15; 7,16; 8,19; 18,46; twice in 18,47; 19,50; 25,58; 29,73. „ὡς Μονογενοῦς παρὰ Πατρός [John 1:14]” in 6,15; „Ὁ μονογενὴς Θεός [John 1:18]” in 6,15; 8,19. „ὁ μονογενὴς Υἱός” 11,27; 18,44.

is intended to emphasize the presence of the expression “ἐξ οὗ” in reference to Christ, thus contributing to the argument that this expression is used not only of the Father, but also of the Son, and equally of the Holy Spirit. Although the emphasis on the expression “ἐξ οὗ” is crucial, scholars have not yet noticed in scholarly studies the absence of an expression from Col 2:19: “καὶ συμβιβάζομενον”,⁴⁹ although St. Basil renders it in close proximity in the quotation from Ephesians 4:15-16.⁵⁰

To show that the expression “δι’ οὗ” is used of both the Son and the Holy Spirit, Basil begins the argument by applying it to the Father. The scriptural evidence for this is the text “Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος Θεοῦ”.⁵¹ Although the entire expression with the form “Χριστοῦ Ἰησοῦ” is found in the texts of 2 Cor 1:1; Eph 1:1; Col 1:1 and 2 Tim 1:1, the quotation to which St. Basil refers is found in only two of the major codices, Sinaiticus (4th century) and Alexandrinus (5th century),⁵² in Eph 1:1.⁵³ The same variant exists for the text in Col 1:1, but it is later.⁵⁴ Basil's argument remains the same in both situations highlighted by textual criticism: the expression “δι’ οὗ” is also used by the Apostle Paul in the case of the Father.⁵⁵

In chapters VI - VIII of the treatise, St. Basil concentrates on the problems of the heresy. Basil concentrates on the points made by the heresiarchs: “The Son [is not to be honored] with the Father (μετὰ Πατρός), but after the Father (μετὰ τὸν

⁴⁹ The absence of the expression in manuscript P46 is due to damage to sheet 92 recto. See details at P. W. COMFORT & D. P. BARRETT, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of the Complete text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Tyndale House, Wheaton, Ill., 2001, pp. 327-333.

⁵⁰ The phrase “καὶ συμβιβάζομενον” is common to only two verses in the entire New Testament: Col 2:19 and Eph 4:16.

⁵¹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 5,10, PG 32,84C.

⁵² See NA28, p. 799. See also *The Center for New Testament Textual Studies (CNTTS) NT Critical Apparatus*, NOBTS, New Orleans, 2004: Eph 1:1 – *Nomina Sacra* ω χυ.

⁵³ See NA28, p. 590.

⁵⁴ See details at *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE*, vol. 2, p. 726: „ς ιης. χρι. cum D^{sr}E^{sr}K al pler vg^{cle} demid tol harl syr^{sch} arm aeth Chr Thdrt Hier”.

⁵⁵ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 5,8, PG 32,81C: „Καὶ οὕτω γε κακείνως ὁμότιμοι ἀλλήλαις ἀναφανήσονται, ἐφ’ ἐνὸς προσώπου καὶ τοῦ αὐτοῦ τεταγμένοι.” The text refers to the value of the expressions “δι’ οὗ” and “ἐξ οὗ”. Just as the expressions “ἐξ αὐτοῦ”, “δι’ αὐτοῦ” and “εἰς αὐτόν” are attributed to God the Father, without expressing the humiliating aspect of inferiority, likewise, both expressions, “δι’ οὗ” and “ἐξ οὗ”, have the same value because they are equally referred to one and the same person. In *SC* 17, note 1, pp. 278-279, it is specified: „Homotimie des prépositions et donc homotimie des personnes auxquelles elles se trouvent liées. C’est une voie d’accès au consubstantiel nicéen dans l’esprit de saint Basile.”

Πατέρα); To the Father is due glory *through him* (δι' αὐτοῦ) [the Son], and not *with him* (μετ' αὐτοῦ). Nor is the Spirit to be placed with the Father and the Son (σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ), but under the Son and under the Father (ὑπὸ τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα), not on the same level (συντεταγμένον), but subordinate (ὑποτεταγμένον), neither connumerated (συναριθμούμενον), but subnumerated (ὑπαριθμούμενον).⁵⁶

One of St. Basil's objections to this argument is that in the texts “Κάθου ἐκ δεξιῶν μου” [Ps 109:1, LXX], and “Ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλοσύνης τοῦ Θεοῦ” [Heb 1:3].⁵⁷ In analyzing the phrase “on the right hand” in the two texts, the present tense is used throughout, suggesting the connection with the text in Col 3,1 - “ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος”. St. Basil concludes that the expression indicates a relationship of equality (“τὴν πρὸς τὸ ἴσον σχέσιν”) between the Father and the Son,⁵⁸ the same throne and equal honor (“τὸν σύνθρονον καὶ ὁμότιμον”) of the Son with the Father.⁵⁹ Evidence of this is the statement in Col 1:15: “εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου”, which emphasizes the equality (“ὁμότιμον”) of the glory of the Son with that of the Father.⁶⁰ The entire argument of the treatise is based on this concept.⁶¹ The equality of honor between the Father and the Son thus becomes the premise for the equality of honor of the Spirit with the Father and the Son.

St. Basil, emphasizing that the will of the Father is not separated from the perfect power of the Son,⁶² interprets the text of Col. 1:12 - “εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτὶ” - in terms of the Son's iconomia (“Υἱοῦ οἰκονομίαν”), in which the care of His creature is according to the will of the Father. Therefore, the text of Col 1:16-17 is quoted twice to emphasize that the One-Begotten God holds the created together,⁶³ and, on the other hand, that he constructively fulfills

⁵⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 6,13, PG 32,88B-C.

⁵⁷ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32,89C.

⁵⁸ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32,89D.

⁵⁹ St. Basil considers that “to stand suggests the unchangeableness of being”, and “the place on the right indicates equality of honor (τὴν δεξιὰν δὲ χώραν δηλοῦν τὸ τῆς ἀξίας ὁμότιμον)”. BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32,93,B.

⁶⁰ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 6,15, PG 32,92B.

⁶¹ GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi – ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕΓΑΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΕΠΙΣΚΟΠΟΝ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ*: „Ἐπεὶ ὅτι γε παντὸς μᾶλλον ἤδει τὸ Πνεῦμα Θεόν, δῆλον μὲν ἐξ ὧν καὶ δημοσίᾳ τοῦτο πολλάκις ἐκείνῳ ρύξεν, εἴ ποτε καιρὸς ἦν καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἐρωτῶσι προθύμως ἀνωμολόγησε· σαφέστερον δὲ πεποίηκεν ἐν τοῖς πρὸς ἐμὲ λόγοις, πρὸς δὲ οὐδὲν ἀπόρητον ἦν αὐτῷ περὶ τούτων καὶ νολογουμένῳ· μηδὲ ἀπλῶς τοῦτο ἀποφηνάμενος, ἀλλ' ὁ μηδέπω πρότερον πολλάκις πεποίηκεν, ἐπαρασάμενος ἑαυτῷ τὸ φρικωδέστατον, αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος ἐκπεσεῖν, εἴ μὴ σέβει τὸ Πνεῦμα μετὰ Πατρός καὶ Υἱοῦ, ὡς ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον.” PG 43,69.1.

⁶² BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 8,18, PG 32,100.

⁶³ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 8,19, PG 32,101.

the will of the Father.⁶⁴ In this context, St. Basil recalls the text of Col 2:3, where it is said that in the Son are hidden all the treasures of wisdom and knowledge (“ἐν ᾧ πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοί”),⁶⁵ creating through the Son and not making the creative work of the Father imperfect.⁶⁶

In Chapter IX, St. Basil begins his examination of the meanings of the names of the Holy Spirit. Although, in the context of contemporary Western exegesis, *The Epistle to the Colossians* is rejected as Pauline authorship by a significant portion of biblical scholars,⁶⁷ one of the reasons being the “almost complete absence of references to the Holy Spirit”,⁶⁸ however, in St. Basil's approach, the arguments concerning the divinity of the Holy Spirit are also found in *Colossians*. Thus, the intimate union of the Spirit with the soul consists in abstaining from sin and returning to the beauty that reflects the “old royal face”. The presence of the Spirit will show him the icon/image of the invisible (“δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου”).⁶⁹ We note that St. Basil understands the work of the Holy Spirit to be expressed in terms of putting on the new man, “which is being renewed in knowledge according to the image of its Creator” (Col 3:10).

In Chapter X of the treatise, St. Basil observes that the controversy has a very clear purpose: “to attack the faith,” and thus “the common aim of all the enemies of sound doctrine” is the destruction of the foundation of the right faith and the apostolic tradition (“τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν”).⁷⁰ The mention of the apostolic tradition is also found in chapter VII of the treatise: “τῶν πατέρων ἡ

⁶⁴ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 8,19, PG 32,104.

⁶⁵ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 8,20, PG 32,104D.

In the version of the *Epistle to the Colossians* used by St. Basil the Great, the feminine genitive singular genitive article τῆς precedes the noun γνώσις. The presence of the article is familiar in the Codex Sinaiticus, through a correction made by a proofreader. See NA27, p. 526. In the same quotation we note the absence of the indicative verb εἶσιν, which in known manuscripts occurs between ᾧ and πάντες.

⁶⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 8,21, PG32,105D.

⁶⁷ The majority of contemporary biblical scholars (approximately 60%) no longer adhere to the traditional view that the Epistle to the Colossians was authored by the Apostle Paul. See Raymond Edward BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997, p. 610.

⁶⁸ See details at E. SCHWEITZER, *The Letter to the Colossians. A Commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1982, pp. 17,38-39; E. D. FREED, *The New Testament: A Critical Introduction*, 2nd edition, Wadsworth Publishing, Belmont, 1986, p. 305. For details on how to combat this, see G. FEE, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1994, pp. 636-657.

⁶⁹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 9,23, PG 32.109B.

⁷⁰ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 10,25, PG 32.112C.

παράδοσις”,⁷¹ in which St. Basil concludes with the idea that the Fathers formulated their principles with the meaning of Scripture as their guide. Their conclusion is defined by an allusion to the texts of Col 1:15 and 2 Cor 4:4: “Light [glory] is understood together with glory, the image with the prototype, and the Son always with the Father (Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα μετὰ τῆς δόξης νοεῖται· καὶ ἡ εἰκὼν μετὰ τοῦ ἀρχετύπου· καὶ ὁ Υἱὸς πάντως σὺν τῷ Πατρὶ)”.⁷² In Chapter X, however, the apostolic tradition is defined as “the rule of the doctrine which we have received (ὃν παρελάβομεν “τύπον διδαχῆς)”.⁷³ Although the expression of obedience to the rule of doctrine is found in St. Apostle Paul in *The Epistle to the Romans* 6,17 (“From your heart you have obeyed the rule entrusted to you” - “ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς”), it is also an allusion to the text in Col. 2,6 (“as you have received Christ Jesus the Lord” - “παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον”), The verb “παραλαμβάνω” has in this context the sense of receiving the apostolic tradition.⁷⁴

The reception of the apostolic tradition, which leads to the light and gives the knowledge of God,⁷⁵ is also identified with the “confession (ὁμολογίαν)” made in the mystery of baptism. Failure to keep this confession and to live in the light of it leads to alienation from the promises made to God and to contradiction of one's own “signatures” (“τῷ ἰδίῳ χειρογράφῳ μαχόμενος”) made at Baptism.⁷⁶ St. Basil's use of the term “χειρόγραφον”, found only once in the New Testament, in Col 2:14,

⁷¹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 7,16, PG 32.96B.

⁷² BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 7,16, p. 31, PG 32.96B.

⁷³ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 10,26, PG 32.113A.

⁷⁴ The verb παραλαμβάνω is the technical term defining the act of receiving a tradition, - a meaning taken from Judaism -, the choice of this verb in the context of Col 2:6-8 is significant: Col 2:6-8 follows the section dedicated to the ministry of St. Paul the Apostle (Col 1:24 - 2:5), which affirms the authority from which the Christians of Colosse received their tradition. The content of this apostolic tradition is Jesus Christ the Lord in contrast to the human tradition of their opponents (2:8). See details at F. F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, 1984, pp. 226; E. LOHSE, *Colossians and Philemon*, Hermeneia, Fortress, Philadelphia, 1971, p. 93, n.1; James D. G. DUNN, *The Epistle to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan and The Paternoster Press Lt., Carlisle, Cumbria, England, 1996, p. 126; David LINCICUM, *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy*, WUNT 2.284, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, pp. 48-59; J. NEUSNER, J., *The Mishnah: A New Translation*, Yale University Press, New Haven, CT, 1988, pp. 672-675; Herbert DANBY, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford, 1933, p. 446, n. 5; Elizabeth Shanks ALEXANDER, *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 13.

⁷⁵ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 10,26, PG 32.113C.

⁷⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 10,26, PG 32.113B.

also in the context of the mystery of baptism,⁷⁷ shows familiarity with the Apostle Paul's argument in *Colossians* in the treatise *On the Holy Spirit*.

St. Basil's desire at the end of Chapter X is to keep this confession and faith unchanged "in the day of Christ" - "εἰς ἡμέραν Χριστοῦ" - a clear reference to the appearing of Christ and the appearing of believers with Him in glory, which we identify in Col. 3:4.⁷⁸

In Chapter XIV, in the context of typical representations ("ἐν οἷς καὶ τὰ περὶ τύπων"), St. Basil makes a reference to Col. Basil makes a reference to Col 3:5 ("Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη") by interpreting the meaning of the cloud of the wilderness, which the Apostle Paul also mentions in 1 Cor 10,1-4, by defining it as a shadow of the gift of the Holy Spirit, which quenches the flames of the passions "by putting to death the members of the flesh" - "διὰ τῆς νεκρώσεως τῶν μελῶν".⁷⁹ For Basil, typology is not an occasion for denigrating all iconology - as it is for his opponents - but, on the contrary, an emphasis on the distinction between the shadow ("σκιᾶς") and the image that exists in reality. The comparison is found in *Colossians* 2:17, where the Law's regulations concerning food, drink, feasts, new moons, or Sabbaths (*Colossians* 2:16) are defined as "a shadow (σκιὰ) of things to come."⁸⁰

The reference to putting off the old man ("ἀπεδύσαντο τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον") and putting on the new man ("ἐνεδύσαντο τὸν νέον"), renewed in knowledge after the image of him who created him (τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν),⁸¹ is a quote from Col 3:9-10: "ἀπεκεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον [...] καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν".

In Chapter XV, referring to the act of baptism, St. Basil affirms that by imitating Christ's burial through baptism, the faithful descend to hell, because when the bodies of the baptized are buried in water, there is a symbolic denial of the deeds of the body. The scriptural argument is given in *Colossians* 2:11-12:

⁷⁷ In the Epistle to the Colossians, χειρόγραφον is understood in the sense of the record of our debts, which was against us. St. Basil employs its general sense for pledge, covenant, and obligation."The names of the catechumens were recorded, and the Dispensations and Confessions of Faith (*Interrogationes et Responsa; ἐπερωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις*) were signed." See *NPNF* (2) 8, p. 156, n. 938.

⁷⁸ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 10,26, PG 32.113D.

⁷⁹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 14,31, PG 32.124B.

⁸⁰ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 14,32, PG 32.124D; 14,33, PG 32.125A.

⁸¹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 14,32, PG 32.125A.

“Περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος⁸² τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι”.⁸³

Chapter XVI emphasizes that the Holy Spirit participates in every action of the Father and the Son: both in the creation of the spiritual world and in the salvation of human beings and in the future judgment. In connection with the creation of the spiritual world, St. Basil refers to the text of Colossians. Basil refers to the text of Col. 1:16: “ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, εἴτε ὁρατά, εἴτε ἀόρατα, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, εἴτε δυνάμεις, εἴτε θρόνοι”.⁸⁴ The text seems to be reproduced from memory, because after “τὰ πάντα” the phrase “ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς”, the position of the word “θρόνοι” in the sequence “εἴτε θρόνοι εἴτε” κυριότητες εἴτε ἀρχαί εἴτε ἐξουσίαι” (Col. 1,16) comes last, and the word “δυνάμεις” replaces “κυριότητες” by coming after “ἐξουσίαι” and before “θρόνοι”. The correct sequence of the text in Col. 1:16 is taken up by St. Basil in his argument in the same chapter, in which he affirms that the thrones, kingdoms, principalities, and powers continually contemplate the face of the Father in heaven, this contemplation being realized by the help of the Holy Spirit: “Θρόνοι δὲ καὶ κυριότητες, καὶ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι”.⁸⁵

In Chapter XVIII, St. Basil reminds us that we contemplate the beauty of the image of the invisible God with the help of the power of the Spirit (“τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνος ἐνατενίζομεν”),⁸⁶ a clear reference to the text in Col 1:15. This power to contemplate the face is given by the Holy Spirit to those who love the truth, showing them the knowledge of the face not from without, but in Him: “αὐτοῦ που πάρεστιν ἀχωρίστως τὸ τῆς γνώσεως Πνεῦμα, τὴν ἐποπτικὴν τῆς εἰκόνος δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρεχόμενον τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν, οὐκ ἐξωθεν τὴν δεῖξιν ποιούμενον, ἀλλ’ ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν”.⁸⁷ The idea is

⁸² We note that the expression “τοῦ σώματος” is omitted from the manuscript of the sec. XI (μ) manuscript in the Library of the Holy Synod in Moscow and the manuscript of the sec. XII (V) in the Library of Vienna. See Saint BASIL THE GREAT, Bishop of Caesarea in Cappadocia, *On the Holy Spirit, written to Amphilochius, Bishop of Iconium, Against the Pneumatomachi*, A revised text with notes and introduction by Charles Francis Harding JOHNSTON, Clarendon, Oxford, 1892 = Nabu Press, Charleston, 2011, p. 74, n. 7.

⁸³ Saint BASIL THE GREAT, Bishop of Caesarea in Cappadocia, *On the Holy Spirit, written to Amphilochius, Bishop of Iconium, Against the Pneumatomachi*, p. 74, n. 8, records the presence of the variant „βαπτισμῶ” in the manuscript of 11th century (μ) in the Holy Synod Library in Moscow. See details at p. lxii. For the difference between „βάπτισμα” and „βαπτισμός”, see J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Graecitas Christianorum Primaeva, Dekker & Van de Vegt N.V., Nijmegen, 1962, pp. 51-52.

⁸⁴ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 16,38, PG 32.136D.

⁸⁵ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 16,38, PG 32.137D.

⁸⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 18,47, PG 32.153A.

⁸⁷ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 18,47, PG 32.153B.

taken up again in chapter XXVI, where the one led by the Spirit of God no longer lives according to the flesh, but becomes God's own and is made in the image of the Son of God (σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ γενόμενος), calling himself spiritual.⁸⁸ The chapter concludes with a comparison between the applicability of the text of Colossians 1:15 and the enlightenment given by the Holy Spirit: “In worshipping the Son, we worship him who is the image of God and of the Father (“τὴν ὡς ἐν εἰκόνι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς”).⁸⁹

In Chapter XIX, St. Basil uses the reality of the arch-priestly intercession of the Savior to counter the idea that the Spirit is inferior to God in worthiness. Basil uses the reality of the arch-priestly intercession of the Savior, bringing an argument from Romans 8:34: “τοῦ Μονογενοῦς, ὅτι ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν”.⁹⁰ The argument about Christ sitting at the right hand of God is identical to Colossians 3:2: “ὁ Χριστὸς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ”.

In Chapter XXV, St. Basil shows that the meaning of the conjunction “καὶ” is found in the meaning of the preposition “σύν”. One of the examples used is that emphasized in *Colossians* 4:7-9, referring to those through whom the apostle Paul sends the letter to the church in Colossae: “Τύχικος [...] σὺν Ὀνησίμῳ”. The form given by St. Basil is a free rendering: “ἀλλὰ καὶ Τυχικὸς καὶ Ὀνήσιμος ἀπεστάλησαν Κολοσσαεῦσιν”,⁹¹ emphasizing the relationship between the meanings of “σύν” and “καὶ”.

In Chapter XXVII, St. Basil, referring to the Apostles and Fathers who kept the sanctity of the Sacraments in silence and secrecy, gives the example of looking to the East while praying. The explanation of the meaning of this mode of prayer is the search for the ancient homeland, the paradise planted by God in Eden, in the East: “ὀλίγοι δὲ ἴσμεν ὅτι τὴν ἀρχαίαν ἐπιζητοῦμεν πατρίδα, τὸν παράδεισον, ὃν

⁸⁸ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 26,61, PG 32.180C.

⁸⁹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 26,64, PG 32.185C-D.

⁹⁰ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 19,50, PG 32.160B.

⁹¹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 25,59, PG 32,177D. See the point also emphasized by Bruce M. METZGER, Bart D. EHRLMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Fourth Edition, Oxford University Press, New York / Oxford, 2005, pp. 342-343. Amphilochius of Iconium, in the context of the inspired books of the Holy Scriptures, mentions the *Colossians* in the same form: „Κολοσσαεῦσι” – Amphilochius of Iconium, *Iambi ad Seleucum*, PG 37,1597 (= Gregory of Nazianz, *Carmen de veris Scripturae libris* 2,2,8 – in the PG appears among the writings of St. Gregory of Nazianz because some critics consider that this writing was addressed to St. Gregory, and others have understood it as an epistle addressed by St. Gregory to Bishop Amphilochius of Iconium [see details in F. BLEEK, W. URWICK, *Introduction to the New Testament. History of the Canon*, T&T Clark, Edinburgh, 1870, p. 262]).

ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς ἐν Ἑδέμ κατ' ἀνατολάς".⁹² A second explanation, related to prayer, is the reason why prayers are said standing up on the day of the Lord's Supper: on the one hand, this posture reminds us of the grace given to us on the day of the resurrection - the fact that we have risen with Christ and that we are to look on those who are above - the argument from Col 3:1 - on the other hand, this day is the image of the age to come: Ὅρθοι μὲν πέν πληροῦμεν τὰς εὐχὰς ἐν τῇ μιᾷ τοῦ σαββάτου· τὸν δὲ λόγον οὐ πάντες οἶδαμεν. Οὐ γὰρ μόνον ὡς συναναστάντες Χριστῷ καὶ τὰ ἄνω ζητεῖν ὀφεί λοντες, ἐν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρα τῆς δεδομένης ἡμῖν χάριτος διὰ τῆς κατὰ τὴν προσευχὴν στάσεως ἑαυτοῦς ὑπομιμνήσ κομεν· ἀλλ' ὅτι δοκεῖ πως τοῦ προσδοκωμένου αἰῶνος εἶναι εἰκῶν.⁹³

Next, St. Basil, referring to the period of Pentecost, the argument for praying standing prayers is an allusion, as in the case of Sunday - the first and eighth day - to Col 3:1: that we may rise from the present to the things to come: "Ἐν ἧ τὸ ὄρθιον σχῆμα τῆς προσευχῆς προτιμᾶν οἱ θεσμοὶ τῆς Ἐκκλησίας ἡμᾶς ἐξεπαιδευσαν, ἐκ τῆς ἐναργοῦς ὑπομνήσεως οἶονεὶ μετοικίζοντες ἡμῶν τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν παρόντων ἐπὶ τὰ μέλλοντα".⁹⁴

In Chapter XXVIII, continuing the argument about the significance of the implication of the use of the preposition "σύν" for the deity of the Spirit, St. Basil quotes from *Colossians* with the following introductory phrase. Basil quotes from *The Epistle to the Colossians* with the following introductory phrase: "Therefore, writing to the Colossians, Paul (Παῦλος τοῖνυν Κολοσσαεῦσι γράφων)".⁹⁵ The text quoted by St. Basil is a reference to Col 2:13: "Καὶ ὑμᾶς, φησί, νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ, συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ". Note the absence of the phrase "τῆς σαρκὸς ὑμῶν" in this text, an aspect that has not been identified in any Colossian manuscript yet discovered. The presence of "φησί" in the quoted text also proves that it is not a direct quotation, but a free rendering, which is also proven by the substitution of "σύν αὐτῷ" for "τῷ Χριστῷ" for a more correct understanding of the meaning of the phrase, given the lack of immediate context in the Epistle.

In light of this substitution, St. Basil insists on the expression "σύν Χριστῷ" attributed to men, implicitly proving that the existence of the Spirit with Christ is higher than that of men. The argument emphasizes the identity with the example by which we call the Apostle Paul a co-worker with God in his work of spreading the Gospel, and the Holy Spirit the One by whom the Gospel is begotten in every building under heaven: "ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καρποφορεῖται τὸ

⁹² BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 27,66, PG 32.192A.

⁹³ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 27,66, PG 32.192B.

⁹⁴ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 27,66, PG 32.192D.

⁹⁵ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 28,69, PG 32.196C.

εὐαγγέλιον”.⁹⁶ Notice the reference to the Apostle Paul's text in Colossians 1:23: “τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν”, with the verb changed to Col. 1:6: “ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον”.

Still referring to the expression “σὺν Χριστῷ,” St. Basil repeats the quotation from Col 3:3-4 twice in the same chapter: “Καὶ ὡς ἔοικεν, ἡ μὲν ζωὴ τῶν ἡλπιότων ἐπὶ Κύριον “κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ”, καὶ “ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ αὐτοὶ σὺν αὐτῷ φανερωθήσονται ἐν δόξῃ”;⁹⁷ “ἡμεῖς μὲν διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῆς ἐν Πνεύματι συνεγγερωθήσεσθαί αὐτῷ καὶ συγκαθεδεῖσθαί ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐλπίζομεν, ὅταν μετασχηματίσῃ τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν ἀπὸ τοῦ ψυχικοῦ πρὸς τὸ πνευματικόν”.⁹⁸

The last reference to *The Epistle to the Colossians*, in the treatise *On the Holy Spirit*, is in chapter XXIX, where St. Basil expresses his hope for the recipients that: “May the good God grant us His peace to reign in the hearts of all” - “τὸν ἀγαθὸν Θεὸν τὴν ἑαυτοῦ εἰρήνην βραβεύουσαν ἐν ταῖς καρδίαις ἀπάντων”.⁹⁹ The reference to the admonition of St. Paul's admonition in *Colossians* is obvious: “ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν” (Col. 3,15).

Conclusion

In this treatise on the Holy Spirit, St. Basil argues that the Spirit must receive the same honor and glory as the Father and the Son. The baptismal formula is decisive in this argument, for it proves that the Holy Spirit is inseparable from the Father and the Son.¹⁰⁰ Con-nominated, not sub-nominated, the Spirit participates with the Father and the Son in the entire economy, from the creation of the angels to the judgment of the wicked. This participation is a demonstration of his divine status.¹⁰¹

The treatise of St. Basil the Great responded to an urgent need of the Church concerning the understanding of the divinity of the Holy Spirit. It has its immediate origin in the liturgical context and motivates a liturgical attitude. His writing was the result of a profound study of Sacred Scripture, not governed by the urgency of

⁹⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 28,69, PG 32.196D.

⁹⁷ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 28,69, PG32.196D.

⁹⁸ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 28,69, PG 32.197B.

⁹⁹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 29,75, PG 32.209C.

¹⁰⁰ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 10,24, PG 32.109D-112B; 10,26, PG 32.113A-C; 12,28, PG 32.117A-C; 13,30, PG 32.121A; 17,43, PG 32.145D-148A; 18,44, PG 32.148C-149B.

¹⁰¹ BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 16,38-40, PG 32.136A-144A; 19,49, PG 32.156C-160A; 24,56, PG 32.172C-173A.

the immediate, but by knowledge as the expression of a life that desires to live liturgically, in a doxological experience.

In this sense, the multitude of biblical quotations, particularly those from the New Testament, illustrate the doxological nature of the knowledge of the Word of Truth. In particular, by quoting the Epistle to the Colossians or alluding to it, St. Basil the Great demonstrates his proficiency in exegesis, integrating the isagogical and theological aspects of St. Paul the Apostle's epistle. This integration not only elucidates Christological and pneumatological concepts but also motivates the reader to pursue an "intimacy with God."

A close reading of Saint Basil the Great's treatise reveals that, in contrast to the other New Testament books referenced, The Epistle to the Colossians contains both isagogical and theological elements. The isagogical aspects include the author, title, location of the addressee's church, the issues that prompted the writing of the epistle, and the method of transmission. The theological elements, in particular, are evident in the frequent Christological references, notably in Col 1:15, "the image of the invisible God"- "εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου". The objective of integrating these inceptive elements with the theological aspects of the Epistle to the Colossians in the argumentation of the treatise On the Holy Spirit is to establish a parallelism between the context of the epistle and that of the treatise. The objective to which they are called is "perfection," defined as the likeness to God "as far as human nature is able." In this sense, there is a "struggle" on the part of both St. Paul the Apostle and St. Basil the Great for the recipients to come to the knowledge of the "word of truth." In this sense, we can understand the statement of St. Gregory of Nazianzus concerning the fact that St. Basil, in his treatise on the Holy Spirit, "penetrated the letter [of Scripture] and looked at it from the inside."¹⁰²

Nicolae-Olimpiu BENEÀ
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Orthodox Theology
Cluj-Napoca, Romania

¹⁰² GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Oratio* 31,21, PG 36.156D. St. Gregory is probably referring to the text: 'He who has succeeded in penetrating the depths of the meaning of the law and, removing its obscurity like a veil, has reached the mysteries, has imitated Moses - who, while speaking with God, took off his mahrama - and has passed from the letter to the Spirit'. BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 21,52, PG 32.165.

Annex 1

New Testament quotes and allusions highlighted by PG 32, 67-218	New Testament quotes and allusions highlighted by NPNF(2) 8	New Testament quotes and allusions highlighted by SC 170(2)	New Testament quotes and allusions highlighted by BP 5	Reference to the New Testament quotation or allusion in <i>Περὶ τοῦ Πνεύματος</i>
-	-	-	Mt 1,18	9,22; 19,46
Mt 1,20	Mt 1,20	Mt 1,20	-	5,9
-	Mt 3,10	-	-	8,17
Mt 3,11	Mt 3,11	Mt 3,11	-	15,36
-	Mt 3,17	-	-	16,39
Mt 4,1	Mt 4,1	Mt 4,1	-	16,39
Mt 5,11	Mt 5,11	Mt 5,11	-	6,13
Mt 5,18	Mt 5,18	Mt 5,18	-	1,2
Mt 5,22	Mt 5,22	Mt 5,22	-	8,21
-	-	-	Mt 5,37	1,2
-	Mt 7,6	Mt 7,6	-	30,79
-	-	-	Mt 7,8	1,1
-	Mt 7,22	-	-	16,39
Mt 8,3	Mt 8,3	Mt 8,3	Mt 8,3	8,21
-	Mt 9,12	-	Mt 9,12	8,17; 8,18
-	Mt 9,15	-	Mt 9,15	8,17; 8,18
Mt 10,19-20	Mt 10,19-20	Mt 10,19-20	Mt 10,19-20	24,55
Mt 10,20	Mt 10,20	Mt 10,20	Mt 10,20	26,61; 26,62
-	Mt 11,20	-	-	16,39
Mt 11,27	Mt 11,27	Mt 11,27	Mt 11,27	18,47
Mt 12,28	Mt 12,28	Mt 12,28	Mt 12,28	9,22; 16,39
Mt 12,29	Mt 12,29	Mt 12,29	Mt 12,29	8,18
Mt 12,31	Mt 12,31	Mt 12,31-32	Mt 12,31-32	18,46; 24,55; 28,70; 29,75; 30,79
-	-	-	Mt 13,31-32	1,2
-	Mt 14,33	-	-	8,17
Mt 16,27	Mt 16,27	-	-	6,15; 8
-	Mt 18,10	Mt 18,10	-	16,38
Mt 18,16	-	-	-	29
-	Mt 21,5	-	-	8,17
-	Mt 24,12	-	-	30,78
Mt 24,51	Mt 24,51	Mt 24,51	Mt 24,51	16,40
Mt 25,21	Mt 25,21	Mt 25,21	Mt 25,21	16,40
-	-	-	Mt 25,23	16,40
-	-	-	Mt 25,28-29	16,40
-	-	-	Mt 26,26-28	27,66
Mt 27,19	-	-	-	29
-	Mt 27,54	-	-	8,17
Mt 28,19	Mt 28,19	Mt 28,19	Mt 28,19	10,24; 17,43; 18,44; 18,47; 24,55; 25,59; 25,60; 27,68; 28,69; 29,75
Mk 3,29	-	Mk 3,29	-	28
Mk 4,39	Mk 4,39	Mk 4,39	Mk 4,39	8,21

NICOLAE-OLIMPIU BENEĂ

-	Mk 5,30	-	-	5,9
-	Mk 6,14	-	-	16,39
Mk 8,38	Mk 8,38	Mk 8,38	Mk 8,38	6,15
Mk 9,25	Mk 9,25	Mk 9,25	-	8,21
Lk 1,11	Lk 1,11	Lc 1,11	Lk 1,11	16,38; 23
-	-	-	Lk 1,13-20	16,38
Lk 1,26	-	-	-	16
-	-	Lk 1,30-33	Lk 1,28-37	16,38
Lk 2,14	Lk 2,14	Lk 2,14	Lk 2,14	16,38
-	Lk 2,52	-	-	8,18; 16,38
Lk 3,16	Lk 3,16	Lk 3,16	-	12,28
Lk 3,22	-	Lk 3,22	-	16
Lk 4,18	-	-	-	12
-	-	-	Lk 4,23	8,17; 8,18
Lk 8,46	Lk 8,46	Lk 8,46	-	5,9
-	Lk 10,13	-	-	16,39
Lk 11,10	Lk 11,10	Lk 11,10	-	1,1
Lk 12,8-9	Lk 12,8-9	Lk 12,8-9	Lk 12,8-9	13,29
Lk 12,10	Lk 12,10	Lk 12,10	-	28,70
Lk 12,11-12	-	Lk 12,11-12	-	24
Lk 16,29	Lk 16,29	Lk 16,29	Lk 16,29	14,33
-	Lk 17,33	-	-	24,56
Lk 18,18	-	Lk 18,18	-	28,70
-	-	-	Lk 19,40	13,30
-	Lk 24,39	-	-	5,12
Jn 1,1	Jn 1,1	Jn 1,1	Jn 1,1	6,14; 8,17; 16,38
Jn 1,3	Jn 1,3	Jn 1,3	Jn 1,3	8,19
Jn 1,9	Jn 1,9	Jn 1,9	Jn 1,9	8,19; 18,47
Jn 1,14	Jn 1,14	Jn 1,14	Jn 1,14	6,15; 18,47
Jn 1,16	Jn 1,16	Jn 1,16	-	5,9
Jn 1,18	Jn 1,18	Jn 1,18	-	6,15; 8,17; 11,27; 18,45
Jn 1,33	Jn 1,33	Jn 1,33	Jn 1,33	16,39
-	-	-	Jn 1,49	8,17
-	Jn 3,3	Jn 3,3	Jn 3,3	15,35
-	Jn 3,5	-	Jn 3,5	15,35
Jn 3,6	Jn 3,6	Jn 3,6	Jn 3,6	5,9
-	-	-	Jn 3,7	15,35
-	Jn 3,14	Jn 3,14	Jn 3,14	14,31
-	-	-	Jn 3,16	14,32
-	-	-	Jn 3,29	8,17; 8,18
Jn 4,21	-	-	-	26
-	Jn 4,23	Jn 4,23	Jn 4,23	26,62
Jn 4,24	Jn 4,24	Jn 4,24	Jn 4,24	9,22; 18,47; 19,48; 26,64
Jn 5,19	Jn 5,19	Jn 5,19	Jn 5,19	8,19(x2); 16,38
Jn 5,20	Jn 5,20	Jn 5,20	-	5,7; 8,20
Jn 5,22	Jn 5,22	-	-	8,19
Jn 5,23	Jn 5,23	Jn 5,23	-	6,15(x2)
Jn 5,46	Jn 5,46	Jn 5,46	-	14,33
-	Jn 6,21	-	-	8,17

THE USE OF THE EPISTLE TO THE COLOSSIANS BY ST. BASIL THE GREAT IN THE TREATISE...

Jn 6,27	Jn 6,27	-	-	6,15(x2)
-	Jn 6,49	-	-	14,31
-	Jn 6,51	-	Jn 6,51	14,31
Jn 6,57	Jn 6,57	Jn 6,57	Jn 6,57	8,19
Jn 6,63	Jn 6,63	Jn 6,63	Jn 6,63	24,56
Jn 7,37	Jn 7,37	Jn 7,37	-	14,31
-	-	-	Jn 10,1-16	8,17
-	-	-	Jn 10,7	8,17
Jn 10,9	Jn 10,9	Jn 10,9	Jn 10,9	8,17(x2)
-	-	-	Jn 10,11	8,17
-	Jn 10,12	-	-	8,17
-	-	-	Jn 10,14	8,17
-	-	-	Jn 10,18	8,19
-	-	-	Jn 10,26-27	8,17
Jn 10,27	-	Jn 10,27	Jn 10,27	8,17
Jn 10,27-28	Jn 10,27-28	Jn 10,28	Jn 10,27-28	24,56
Jn 10,30	Jn 10,30	Jn 10,30	Jn 10,30	25,59
-	Jn 10,38	-	-	12,28
Jn 11,25	Jn 11,25	-	In 11,25	8,19
-	Jn 12,13	-	-	12,28
Jn 12,28	Jn 12,28	Jn 12,28	Jn 12,28	18,46
Jn 12,49	Jn 12,49	Jn 12,49	Jn 12,49	8,19; 8,20
Jn 12,50	Jn 12,50	Jn 12,50	Jn 12,50	8,20
Jn 14,2	Jn 14,2	Jn 14,2	-	16,40
Jn 14,6	Jn 14,6	Jn 14,6	Jn 14,6	8,17; 8,18; 26,64
Jn 14,9	Jn 14,9	Jn 14,9	Jn 14,9	6,15; 8,21; 26,64
-	Jn 14,9-10	Jn 14,9-10	Jn 14,10	18,45
Jn 14,16	Jn 14,16	Jn 14,16	Jn 14,16	18,46; 19,48
Jn 14,17	Jn 14,17	Jn 14,17	Jn 14,17	18,46; 19,48; 22,53(x2)
-	Jn 14,19	Jn 14,19	-	22,53
Jn 14,23	Jn 14,23	Jn 14,23	Jn 14,23	25,59
Jn 14,24	Jn 14,24	Jn 14,24	Jn 14,24	8,20
Jn 14,26	Jn 14,26	Jn 14,26	Jn 14,26	19,49
-	-	-	Jn 14,29	22,53
Jn 14,31	Jn 14,31	Jn 14,31	Jn 14,31	8,20
Jn 15,3	Jn 15,3	Jn 15,3	Jn 15,3	22,53
Jn 15,15	Jn 15,15	Jn 15,15	Jn 15,15	19,50
Jn 15,26	Jn 15,26	Jn 15,26	Jn 15,26	9,22; 16,38; 19,48(x2); 19,49
Jn 16,13	In 16,13	Jn 16,13	Jn 16,13	19,48; 19,49
Jn 16,14	Jn 16,14	Jn 16,14	Jn 16,14	5,9; 18,46(x2)
-	Jn 16,15	-	Jn 16,15	5,9; 8,20
Jn 17,4	Jn 17,4	Jn 17,4	Jn 17,4	18,46
Jn 17,10	Jn 17,10	Jn 17,10	Jn 17,10	8,19
Jn 17,21	-	-	-	22
-	Jn 17,25	Jn 17,25	Jn 17,25	22,53
-	-	-	Jn 18,37	8,17
-	Jn 20,22	-	-	16,39
-	Jn 20,22-23	Jn 20,22-23	Jn 20,22-23	16,39
Ac 1,5	Ac 1,5	Ac 1,5	Ac 1,5	12,28

NICOLAE-OLIMPIU BENEĂ

Ac 1,8	Ac 1,8	Ac 1,8	-	24,57
-	Ac 2,22	Ac 2,22	-	16,39
-	Ac 3,15	-	Ac 3,15	5,7; 28,70
-	Ac 5,4	Ac 5,4	-	16,37
Ac 5,9	Ac 5,9	Ac 5,9	Ac 5,9	16,37
Ac 5,29	Ac 5,29	Ac 5,29	Ac 5,29	10,24
-	Ac 7,2	-	-	5,8
Ac 7,51	Ac 7,51	Ac 7,51	-	19,50
Ac 7,55	Ac 7,55	Ac 7,55	-	6,15
Ac 8,26	Ac 8,26	Ac 8,26	-	23,54
Ac 10,3	Ac 10,3	Ac 10,3	-	23,54
Ac 10,20	Ac 10,20	Ac 10,20	-	19,49
Ac 10,38	Ac 10,38	Ac 10,38	Ac 10,38	12; 16,39
Ac 13,2	Ac 13,2	Ac 13,2	-	19,20
-	-	-	Ac 16,11-12	25,59
-	Ac 17,21	-	Ac 17,21	17,42
-	Ac 17,31	-	-	16,40
-	Ac 19,11	-	-	16,39
-	-	-	Ac 21,11	19,49
-	Ac 26,16	-	-	8,18
-	Ac 28,2	-	-	8,18
-	Rom 1,4	-	-	28,70
Rom 1,5	Rom 1,5	Rom 1,5	Rom 1,5	8,17(x2); 29,74
Rom 1,8	Rom 1,8	Rom 1,8	Rom 1,8	8,17
Rom 1,10	Rom 1,10	Rom 1,10	Rom 1,10	5,11
-	Rom 1,16	-	-	8,17
-	Rom 2,4	Rom 2,4	-	8,17
Rom 2,10	Rom 2,10	Rom 2,10	Rom 2,10	24,55
Rom 2,17	Rom 2,17	Rom 2,17	Rom 2,17	5,11
-	Rom 3,13	-	-	15,36(x2)
-	Rom 4,19	-	-	14,32
Rom 5,2	Rom 5,2	Rom 5,2	Rom 5,2	8,17 (x2); 8,18
Rom 5,8	Rom 5,8	Rom 5,8	-	8,21
Rom 5,14	Rom 5,14	Rom 5,14	Rom 5,14	14,31
-	Rom 5,17	-	-	14,31
Rom 5,21	-	-	-	15
Rom 6,2	-	-	-	12
-	Rom 6,3	Rom 6,3	-	12,28
Rom 6,4	Rom 6,4	Rom 6,4	-	5,10
Rom 6,4-5	Rom 6,4-5	Rom 6,4-5	-	15,35
Rom 6,6	Rom 6,6	Rom 6,6	-	15,35
-	Rom 6,8	Rom 6,8	Rom 6,8	14,32
-	-	-	Rom 6,13	14,31
-	Rom 6,17	Rom 6,17	Rom 6,17	10,26
-	Rom 6,22	Rom 6,22	Rom 6,22	15,35
-	Rom 7,5	Rom 7,5	Rom 7,5	15,35
Rom 8,2	Rom 8,2	Rom 8,2	-	24,57; 28,69
-	Rom 8,6	Rom 8,6	-	22,53
-	Rom 8,9	Rom 8,9	Rom 8,9	18,46
Rom 8,10	Rom 8,10	Rom 8,10	-	24,56
Rom 8,11	Rom 8,11	Rom 8,11	-	24,55; 24,56
-	Rom 8,12	-	-	26,61

THE USE OF THE EPISTLE TO THE COLOSSIANS BY ST. BASIL THE GREAT IN THE TREATISE...

-	Rom 8,14	Rom 8,14	Rom 8,13-14	26,61
Rom 8,15	-	-	-	26
Rom 8,16	Rom 8,16	Rom 8,16	Rom 8,16	26,61; 28,69
Rom 8,17	Rom 8,17	Rom 8,17	Rom 8,17	28,69(x2); 28,70
Rom 8,26	Rom 8,26	Rom 8,26	-	28,70
-	Rom 8,26-27	Rom 8,26-27	-	19,50
-	Rom 8,29	-	Rom 8,29	26,61
Rom 8,32	Rom 8,32	Rom 8,32	-	8,21; 14,32; 24,57
Rom 8,34	Rom 8,34	Rom 8,34	Rom 8,34	6,15; 19,50
Rom 8,37	Rom 8,37	Rom 8,37	Rom 8,37	8,18
-	Rom 9,2	-	-	6,13
Rom 9,4	Rom 9,4	Rom 9,4	Rom 9,4	24,55
-	Rom 9,21	-	-	5,12
-	Rom 11,33	-	-	14,33
Rom 11,34-36	Rom 11,34,36	Rom 11,34,36	Rom 11,34,36	5,7(x2); 8,19
-	Rom 11,38	-	-	5,7
Rom 12,5-6	Rom 12,5-6	Rom 12,5	-	26,61
-	Rom 12,6	-	-	9,22
-	Rom 12,9	-	-	30,79
-	Rom 13,11	Rom 13,11	-	10,26
-	-	-	Rom 14,1	30,78
-	Rom 15,29	-	-	15,36
Rom 15,30	-	Rom 15,30	Rom 15,30	25,59
1 Cor 1,9	1 Cor 1,9	1 Cor 1,9	-	5,10
-	1 Cor 1,20	-	-	17,41
1 Cor 1,24	1 Cor 1,24	1 Cor 1,24	1 Cor 1,24	6,15; 8,17(x2); 8,19; 18,46
1 Cor 1,30	1 Cor 1,30	1 Cor 1,30	-	4,6
-	1 Cor 2,6	-	-	30,77
-	1 Cor 2,7	-	-	14,33; 27,66
1 Cor 2,10	1 Cor 2,10-11	1 Cor 2,10-11	1 Cor 2,10	5,10; 16,38; 24,56
1 Cor 2,11	1 Cor 2,11	1 Cor 2,11	1 Cor 2,11	16,40; 19,50; 29,72
1 Cor 2,12	1 Cor 2,12	1 Cor 2,12	-	24,57
-	1 Cor 3,1	-	-	29,72
1 Cor 3,3	-	-	1 Cor 3,3	29,72
-	1 Cor 3,9	-	1 Cor 3,9	28,69
1 Cor 3,13	-	1 Cor 3,13	-	15
-	1 Cor 3,16	1 Cor 3,16	-	21,52
-	1 Cor 4,1	-	-	8,18
-	1 Cor 4,6	-	-	8,18
1 Cor 5,4	1 Cor 5,4	1 Cor 5,4	-	27,68
1 Cor 6,11	1 Cor 6,11	1 Cor 6,11	1 Cor 6,11	19,49; 27,68
-	1 Cor 6,19	-	-	26,62
-	1 Cor 7,40	1 Cor 7,40	-	26,63
-	1 Cor 8,6	1 Cor 8,6	1 Cor 8,6	1,3; 2,4; 4,6; 5,7
-	1 Cor 9,21	-	-	8,17
1 Cor 10,2	1 Cor 10,2	1 Cor 10,2	-	14,31; 14,33
-	1 Cor 10,4	1 Cor 10,4	1 Cor 10,4	8,17(x2); 14,31
-	1 Cor 11,1	1 Cor 11,1	-	15,35

NICOLAE-OLIMPIU BENEĂ

1 Cor 11,2	1 Cor 11,2	1 Cor 11,2	-	29,71
-	1 Cor 11,12	1 Cor 11,12	-	4,6(x2); 5,12; 18,46
1 Cor 12,3	1 Cor 12,3	1 Cor 12,3	1 Cor 12,3	11,27; 16,38; 18,47
-	1 Cor 12,4	1 Cor 12,4	1 Cor 12,4	16,37,38
-	1 Cor 12,4.5.6	1 Cor 12,4.5.6	1 Cor 12,4-6	16,37
1 Cor 12,4-11	-	-	-	26
-	-	-	1 Cor 12,5	16,37
-	-	-	1 Cor 12,6	16,37,38
1 Cor 12,8	1 Cor 12,8	1 Cor 12,8	1 Cor 12,8	5,10
-	-	-	1 Cor 12,9	19,49
-	-	-	1 Cor 12,9-10	26,61
-	-	-	1 Cor 12,10	16,38; 19,49
1 Cor 12,11	1 Cor 12,11	1 Cor 12,11	1 Cor 12,11	9,22; 16,37; 16,39;
-	1 Cor 12,13	1 Cor 12,13	1 Cor 12,13	24,55
-	1 Cor 12,18	-	1 Cor 12,18	26,61
-	1 Cor 12,21	1 Cor 12,21	-	26,61
-	1 Cor 12,25	-	1 Cor 12,25	26,61
-	1 Cor 12,26	1 Cor 12,26	1 Cor 12,26	26,61
1 Cor 12,28	1 Cor 12,28	1 Cor 12,28	1 Cor 12,28	16,39
-	1 Cor 13,5	1 Cor 13,5	1 Cor 13,5	30,79
1 Cor 14,2	1 Cor 14,2	1 Cor 14,2	1 Cor 14,2	26,62
1 Cor 14,11	-	-	-	26
-	1 Cor 14,24-25	1 Cor 14,24-25	1 Cor 14,24-25	16,37
-	1 Cor 15,17	-	1 Cor 15,17	11,27
1 Cor 15,22	1 Cor 15,22	1 Cor 15,22	1 Cor 15,22	14,31
-	1 Cor 15,27	-	-	6,13
1 Cor 15,40	-	-	-	28
1 Cor 15,41	1 Cor 15,41	1 Cor 15,41	1 Cor 15,41	24,55
1 Cor 15,41-42	1 Cor 15,41-42	1 Cor 15,41-42	1 Cor 15,41-42	16,40
-	1 Cor 15,44	1 Cor 15,44	-	28,69
1 Cor 15,46	1 Cor 15,46	1 Cor 15,46	1 Cor 15,46	18,47
1 Cor 15,47	1 Cor 15,47	1 Cor 15,47	1 Cor 15,47	4,6; 18,47
1 Cor 15,49	1 Cor 15,49	1 Cor 15,49	-	14,32
2 Cor 1,1	-	2 Cor 1,1	2 Cor 1,1	5,10
2 Cor 1,9	2 Cor 1,9	-	2 Cor 1,9	29,75
-	2 Cor 1,12	-	-	18,46
-	2 Cor 1,22	-	2 Cor 1,22	15,35; 16,40
2 Cor 2,17	2 Cor 2,17	2 Cor 2,17	2 Cor 2,17	26,62
-	2 Cor 3,5	-	2 Cor 3,5	26,63
-	2 Cor 3,6	-	-	24,56
2 Cor 3,8	2 Cor 3,8	2 Cor 3,8	2 Cor 3,8	21,52; 24,55
-	2 Cor 3,8-9	-	-	19,48
-	2 Cor 3,9	2 Cor 3,9	2 Cor 3,9	24,55
-	-	-	2 Cor 3,16	21,52
2 Cor 3,14.16-17	2 Cor 3,14.16.17	2 Cor 3,14.16.17	2 Cor 3,16-17	21,52
2 Cor 3,17	2 Cor 3,17	2 Cor 3,17	2 Cor 3,17	21,52; 24,55
2 Cor 3,18	2 Cor 3,18	2 Cor 3,18	-	21,52
-	2 Cor 4,4	-	-	7,16
-	2 Cor 4,10	2 Cor 4,10	2 Cor 4,10	14,32(x2)
-	2 Cor 5,5	-	-	16,40

THE USE OF THE EPISTLE TO THE COLOSSIANS BY ST. BASIL THE GREAT IN THE TREATISE...

2 Cor 5,8	2 Cor 5,8	2 Cor 5,8	2 Cor 5,8	28,69
2 Cor 5,17	2 Cor 5,17	2 Cor 5,17	2 Cor 5,17	19,49
-	2 Cor 6,6	-	-	30,79
-	2 Cor 10,4	-	-	15,36
-	-	-	2 Cor 11,2	8,18
-	-	-	2 Cor 10,4-5	15,36
-	2 Cor 12,18	-	2 Cor 12,18	29,74
2 Cor 13,3	2 Cor 13,3	2 Cor 13,3	2 Cor 13,3	26,62
2 Cor 13,13	2 Cor 13,13	2 Cor 13,13	2 Cor 13,13	25,59
-	Gal 1,4	-	-	7,16
-	-	-	Gal 2,9	29,75
-	Gal 3,5	-	-	16,39
Gal 3,13	Gal 3,13	Gal 3,13	Gal 3,13	8,21
-	Gal 3,19	Gal 3,19	Gal 3,19	14,33
Gal 3,27	Gal 3,27	Gal 3,27	-	12,28
Gal 4,4	Gal 4,4	Gal 4,4	-	5,12
Gal 4,6	Gal 4,6	Gal 4,6	-	19,49; 24,59
Gal 4,7	Gal 4,7	Gal 4,7	-	5,10
-	Gal 4,19	-	-	6,15
-	Gal 5,2	Gal 5,2	-	11,27
-	Gal 5,5	-	-	28,69
-	Gal 5,25	-	-	15,35
-	Gal 6,4	-	-	26,61
-	Gal 6,8	Gal 6,8	Gal 6,8	5,9
Eph 1,13-14	-	Eph 1,13-14	-	16
-	-	-	Eph 1,17	19,48
Eph 1,17-18	Eph 1,17-18	Eph 1,17-18	Eph 1,17-18	26,61
-	-	-	Eph 1,18	22,53
Eph 1,22	Eph 1,22	Eph 1,22	Eph 1,22	5,9
-	Eph 2,5	Eph 2,5	-	14,31
-	Eph 2,6	-	-	28,69
-	Eph 2,12	Eph 2,12	-	10,26
-	Eph 2,18	-	Eph 2,18-19	7,16; 25,58
-	Eph 2,19	-	-	7,16; 8,17
-	Eph 3,9	Eph 3,9	Eph 3,9	5,11
-	Eph 3,10	Eph 3,10	Eph 3,10	8,17
-	Eph 4,5	-	-	15,35
-	Eph 4,10	-	-	6,15
Eph 4,15-16	Eph 4,15-16	Eph 4,15-16	Eph 4,15-16	5,9
-	Eph 4,30	Eph 4,30	-	16,40; 19,50
Eph 5,20	-	-	-	19
-	Eph 5,29	Eph 5,29	-	8,18
-	Eph 6,10	-	Eph 6,10	8,18
Phl 1,23	Phl 1,23	Phl 1,23	Phl 1,23	28,69
Phl 2,8	Phl 2,8	Phl 2,8	-	8,21
Phl 2,9	-	Phl 2,9	-	8
Phl 2,10-11	Phl 2,10-11	Phl 2,10-11	-	8,17
-	Phl 3,10-11	Phl 3,10-11	Phl 3,10-11	15,35
-	Phl 3,13	Phl 3,13	Phl 3,13	8,18
Phl 3,14	Phl 3,14	Phl 3,14	-	1,2; 15; 16,40
-	-	-	Phl 3,20	9,23

NICOLAE-OLIMPIU BENEĂ

-	Phl 3,21	Phl 3,21	Phl 3,21	28,69
-	Phl 4,7	Phl 4,7	Phl 4,7	19,48; 28,70
-	Col 1,6		Col 1,6	28,69
-	Col 1,12	Col 1,12	1,12	8,18
-	Col 1,13	-	Col 1,13	8,18
Col 1,15	Col 1,15	Col 1,15	Col 1,15	6,15; 7,16; 9,23; 18,45; 18,47; 26,64
Col 1,16	Col 1,16	Col 1,16	Col 1,16	8,19; 16,38(x2)
-	Col 1,16-17	-	-	5,7
-	-	-	Col 1,23	28,69
Col 2,3	Col 2,3	Col 2,3-4	Col 2,3	8,20
Col 2,11-12	Col 2,11-12	Col 2,11-12	-	15,35
Col 2,13	Col 2,13	Col 2,13	Col 2,13	28,69
-	Col 2,14	-	-	10,26
Col 2,19	Col 2,19	Col 2,19	-	5,9
-	Col 3,1	Col 3,1	-	27,66
Col 3,3-4	Col 3,3-4	Col 3,3-4	-	28,69
-	Col 3,5	-	-	14,31
-	Col 3,9-10	Col 3,9-10	-	14,32
-	Col 3,15	-	-	29,75
-	-	-	Col 4,7-9	25,59
1 Tes 1,1	-	-	1 Tes 1,1	5,11; 25,59
-	1 Tes 1,9	1 Tes 1,9	1 Tes 1,9	10,26
-	-	-	1 Tes 2,15	29,71
-	-	1 Tes 3,5	1 Tes 3,5	21,52
1 Tes 3,12-13	1 Tes 3,12-13	1 Tes 3,12-13	1 Tes 3,12-13	21,52
-	1 Tes 4,17	1 Tes 4,17	1 Tes 4,17	28,69
2 Tes 1,1	2 Tes 1,1	2 Tes 1,1	2 Tes 1,1	5,11; 25,59
2 Tes 1,7	2 Tes 1,7	2 Tes 1,7	-	13,29
2 Tes 2,15	2 Tes 2,15	2 Tes 2,15	-	29,71
2 Tes 3,5	2 Tes 3,5	2 Tes 3,5	-	21,52
-	1 Tim 1,10	-	-	10,25
-	-	-	1 Tim 1,15	1,2
-	-	-	1 Tim 1,7	13,29
-	1 Tim 1,19	-	1 Tim 1,19	30,77
1 Tim 2,5	1 Tim 2,5	1 Tim 2,5	1 Tim 2,5	14,33; 29,71
-	1 Tim 3,16	-	-	27,67
-	1 Tim 4,7	-	-	14,33
-	-	-	1 Tim 4,9	1,2
1 Tim 5,21	1 Tim 5,21	1 Tim 5,21	-	13,29
-	1 Tim 6,13	-	-	24,56
-	1 Tim 6,15	1 Tim 6,15	1 Tim 6,15	16,40
-	1 Tim 6,20	1 Tim 6,20	-	10,24
2 Tim 1,14	2 Tim 1,14	2 Tim 1,14	2 Tim 1,14	5,10; 26,63
2 Tim 2,2	2 Tim 2,2	2 Tim 2,2	2 Tim 2,2	13,29
-	2 Tim 2,12	-	2 Tim 2,12	28,70
-	2 Tim 2,21	-	2 Tim 2,21	8,18
-	2 Tim 3,16	2 Tim 3,16	2 Tim 3,16	21,52; 30,77
-	2 Tim 4,8	2 Tim 4,8	-	8,19
-	-	Tit 1,2	Tit 1,2	28,69.70
-	Tit 2,13	Tit 2,13	Tit 2,13	16,39
Tit 3,4	Tit 3,4	-	-	8,18

THE USE OF THE EPISTLE TO THE COLOSSIANS BY ST. BASIL THE GREAT IN THE TREATISE...

-	Heb 1,1	-	-	5,9; 7,16; 8,17; 26,63
Heb 1,3	Heb 1,3	Heb 1,3	-	6,15; 8,19
-	-	-	Heb 1,7	16,38
-	-	Heb 1,14	Heb 1,14	16,38; 21,52
Heb 2,10	Heb 2,10	Heb 2,10	Heb 2,10	8,19
-	Heb 3,6	Heb 3,6	Heb 3,6	14,33
Heb 4,5	-	-	-	8
-	-	-	Heb 4,15	8,18
-	Heb 5,12	-	-	14,33
-	Heb 5,14	-	-	22,53
-	Heb 6,4	Heb 6,4	Heb 6,4	24,56
-	Heb 6,4-5	-	Heb 6,4-5	24,56
Heb 8,1	Heb 8,1	-	-	6,15
-	-	-	Heb 8,5	14,31.32
Heb 10,1	-	Heb 10,1	-	14,33
-	Heb 10,29	Heb 10,29	Heb 10,29	28,70
Heb 10,35-38	-	-	-	29
-	Heb 11,14	-	Heb 11,14	27,66
-	Heb 13,15	-	-	26,63
-	1 Pet 1,2	-	-	24,55
-	1 Pet 1,11	-	-	26,62
-	1 Pet 2,17	-	-	7,16
1 Pet 3,21	1 Pet 3,21	1 Pet 3,21	1 Pet 3,21	15,35(x2); 29,73
-	1 Pet 4,11	-	-	7,16
-	1 Pet 5,9	-	-	7,16
-	2 Pet 1,4	-	-	6,15; 9,23
-	1 Jn 1,20	-	-	19,48
1 Jn 3,24	1 Jn 3,24	1 Jn 3,24	1 Jn 3,24	5,9
-	1 Jn 5,6	-	-	19,48
-	Rev 21,6	-	-	5,9

Bibliography

- ALEXANDER, Elizabeth Shanks, *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- ALLENBACH, J., BENOIT, A., BERTRAND, D. A., HANRIOT-COUSTET, A., MARAVAL, P., PAUTLER, A., PRIGENT, P., SCOPELLO, M., (Equipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique), *Biblia Patristica. Index Des Citations Et Allusions Bibliques Dans La Littérature Patristique – 5: Basile de Cesaree, Gregoire de Nazianze, Gregoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, Centre D'analyse Et De Documentation Patristiques, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1991, pp. 252-407. (= BP 5)
- ATHANASIUS, *Epistola ad Serapionem* 1-4,7, PG 26.523-680.
- BASIL THE GREAT, Bishop of Caesarea in Cappadocia, *On the Holy Spirit, written to Amphilochius, Bishop of Iconium, Against the Pneumatomachi*, A revised text with notes and introduction by Charles Francis Harding JOHNSTON, Clarendon, Oxford, 1892 = Nabu Press, Charleston, 2011.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Epistola CXXV – Exemplar fidei* 3, PG 32.549A-B = SF. VASILE CEL MARE, *Epistola 125 – Copia Mărturisirii de credință dictate de Sfântul Vasile și pe care a semnat-o Eustațiu, episcop de Sebasta*, in *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, Părinți și Scriitori Bisericești 12, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin CORNIȚESCU, Pr. Prof. Dr. Teodor BODOGAE, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 304-307 = *Epistole*, Părinți și Scriitori Bisericești serie nouă 3, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, București, 2010, pp. 206-210.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Περὶ τοῦ Πνεύματος (Liber De Spiritu Sancto)*, Patrologiae Graecae Tomus XXXII, J.-P. Migne, Paris, 1886, col. 67-218. (= PG 32.67-213)
- BLEEK, F., URWICK, W., *Introduction to the New Testament. History of the Canon*, T&T Clark, Edinburgh, 1870.
- BODOGAE, Teodor, „Corespondența Sfântului Vasile cel Mare și strădania sa pentru unitatea bisericii creștine”, in the collection *Studii teologice, Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 265-283.
- BROWN, Raymond Edward, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997.
- BRUCE, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, 1984.
- CHADWICK, Henry, *The Early Church*, Penguin Books, Cox & Wyman Ltd, London, 1976.
- COMAN, Ioan G., „Elementele demonstrației în tratatul «Despre Sfântul Duh» al Sfântului Vasile cel Mare”, in *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 5-6, pp. 275-302.
- COMFORT, P. W., & BARRETT, D. P., *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of the Complete text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Tyndale House, Wheaton, Ill., 2001.

- DANBY, Herbert, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford, 1933.
- DELCOGLIANO, Mark, „Basil of Caesarea on Proverbs 8,22 and the Sources of pro-Nicene Theology”, *Journal of Theological Studies* 59 (2008) 1:183-190.
- DUNN, James D.G., *The Epistle to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan and The Paternoster Press Lt., Carlisle, Cumbria, England, 1996.
- FEDWICK, P. J. (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteenth-century Anniversary Symposium*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981.
- FEDWICK, Paul Jonathan (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – II. The Homiliae Morales, Hexaameron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters. Part 1: Manuscripts*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis II.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1996.
- FEDWICK, Paul Jonathan (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – II. The Homiliae Morales, Hexaameron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters. Part 2: Editions, Translations*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis II.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1996.
- FEDWICK, Paul Jonathan (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – III. The Ascetica, Contra Eunomium 1-3, Ad Amphilochium de Spiritu Sancto, dubia et spuria, with Supplements to Volumes I-II*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis III, Brepols Publishers, Turnhout, 1997.
- FEDWICK, Paul Jonathan (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography: Testimonia*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis IV.1, Brepols Publishers, Turnhout, 1999.
- FEDWICK, Paul Jonathan (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography: Manuscripts, Libraries*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis IV.2, Brepols Publishers, Turnhout, 1999.
- FEDWICK, Paul Jonathan (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – IV. Testimonia, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography: Editions, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis IV.3, Brepols Publishers, Turnhout, 2000.
- FEDWICK, Paul Jonathan (ed.), *A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea – V. Studies of Basil of Caesarea and his*

- World: an Annotated Bio-Bibliography*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis V, Brepols Publishers, Turnhout, 2004.
- FEDWICK, Paul Jonathan (ed.), *The Letters. A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea*, Corpus Christianorum Series: Bibliotheca Basiliana Universalis I, Brepols Publishers, Turnhout, 1993.
- FEE, G., *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1994.
- FREED, E. D., *The New Testament: A Critical Introduction*, 2nd edition, Wadsworth Publishing, Belmont, 1986.
- GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi – ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕΓΑΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΕΠΙΣΚΟΠΟΝ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ*, PG 43.
- GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Oratio*, PG 36.
- HAYKIN, Michael A. G., *The Spirit of God. The Exegesis of 1&2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, Supplements to Vigiliae Christianae; vol. XXVII, E.J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1994.
- KARIATLIS, Philip, „St. Basil's Contribution to the Trinitarian Doctrine: a Synthesis of Greek Paideia and the Scriptural Worldview”, in *Phronema* 25 (2010), pp. 57-83.
- LEE, John A. L., „Why Didn't St. Basil Write in New Testament Greek?” in *Phronema* 25, (2010), pp. 3-20.
- LINCICUM, David, *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy*, WUNT 2.284, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
- LOHSE, E., *Colossians and Philemon*, Hermeneia, Fortress, Philadelphia, 1971.
- MEISER, Martin, *Galater*, Band 9, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- MERKT, Andreas, NICKLAS, Tobias, and VERHEYDEN, Joseph, *1. Petrus*, NTP, Band 21, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition), Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, Stuttgart, 1994.
- METZGER, Bruce M., Bart D. EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Fourth Edition, Oxford University Press, New York / Oxford, 2005.
- NEUSNER, J., *The Mishnah: A New Translation*, Yale University Press, New Haven, CT, 1988.
- ORIGEN, *De principiis*, PG 11.
- PELIKAN, Jaroslav, „The 'Spiritual Sense' of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit”, in P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981, pp. 337-360.
- PRUCHE, Benoit, „Autour du traite sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée”, in *Recherche de Science Religieuse*, LII, 1964, p. 204-232.
- PRUCHE, Benoit, *Basile de Cesaree, Traite du Saint Esprit*, Sources Chrétiennes 170, Editions du Cerf, Paris, 1946.

- RACINE, Jean-François, *The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea*, SBL - The New Testament in the Greek Fathers 5, Atlanta: Society of Biblical Literature; Brill, Leiden, 2004.
- ROBERTSON, David G., „Basil Of Caesarea on the Meaning of Prepositions and Conjunctions”, in *Classical Quarterly* 53 (2003), pp. 167-175.
- SCHAFF, Philip (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series Vol. VIII. Basil: Letters and Select Works*, Roman Catholic Edition, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, [T&T Clark, Edinburgh, 1895] 2003, pp. 1-50.
- SCHWEITZER, E., *The Letter to the Colossians. A Commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1982.
- VASILE CEL MARE, *Epistola 223: Către Eustațiu, episcop de Sebasta*, in Sf. VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB 12, pp. 456-463 = *Epistole*, PSBsn 3, pp. 350-357 – BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistola CCXXIII – Adversus Eustathium Sebastenum*, PG 32.820C.
- VASILE CEL MARE, *Epistola 231. Către Amfilohiu, episcop de Iconium*, in *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB 12, pp. 478-479 = *Epistole*, PSBsn 3, pp. 370-371 = BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistola CCXXXI – Amphilochio, Iconii episcopo*, P.G. 32, 861C.
- VISCHER, Lukas, „Studii patristice în perspectivă ecumenică: «Despre Sfântul Duh», operă reprezentativă a moștenirii patristice”, trad. N. CHIȚESCU, in *Mitropolia Banatului*, XX (1970), nr. 7-9, pp. 520-529.
- VISCHER, Lukas, *Basilus der Grosse: Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Buchdruckerei F. Reinhardt, Basel, 1953.
- YSEBAERT, J., *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Graecitas Christianorum Primaeva, Dekker & Van de Vegt N.V., Nijmegen, 1962.

CONTRIBUTORS

CONTRIBUTORS

ESSAYS

Ivan DIMITROV

Emeritus Professor of New Testament
St. Kliment Ohridski Sofia University
Rakovski Str. 125
1000 Sofia, Bulgaria
ivand@theo.uni-sofia.bg

Zsolt GERÉB

Emeritus Professor of New Testament
Protestant Theological Institute of
Cluj-Napoca, Piața Avram Iancu 13
400124 Cluj-Napoca, Romania
zsgereb@proteo.hu

Hans KLEIN

Emeritus 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

Lehel LÉSZAI

Associate Professor of New Testament
Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Reformed Theology and Music
Str. Horea 7, 400174
Cluj-Napoca, Romania
lehel.leszai@ubbcluj.ro

William R. G. LOADER

Emeritus Professor of New Testament
Murdoch University
9 Kaleno Way, Orange
NSW 2800, Australia
Research Fellow
Orange Free State University
South Africa
w.loader@murdoch.edu.au

Martin MEISER

Professor of New Testament (retired)
Universität des Saarlandes
FR 3.2 Evang. Theologie
Im Stadtwald 3
D – 66123 Saarbruecken, Germany
Meiser-louis@t-online.de

Tobias NICKLAS

Professor of New Testament
Universität Regensburg
Universitätsstraße 31
93053 Regensburg, Germany
tobias.nicklas@theologie.uni-regensburg.de

Karl-Wilhelm NIEBUHR

Senior Professor of New Testament
Theological Faculty
Friedrich Schiller University
D – 07743 Jena, Germany
karl-wilhelm.niebuhr@uni-jena.de

Cosmin PRICOP

Assistant Professor of New Testament
University of Bucharest
Faculty of Orthodox Theology
Department of Historical and Biblical
Theology – Classical Philology
New Testament, Sector 5, 36-46
Mihail Kogălniceanu Blvd, 050107
Bucharest, Romania
pricosmin@yahoo.com

Clare K. ROTHSCHILD

Professor of Scripture Studies
Lewis University (USA);
Professor Extraordinary
Department of Ancient Studies
Stellenbosch University (South Africa)
ckrothschild@gmail.com

CONTRIBUTORS

Korinna ZAMFIR

Professor of Biblical Studies
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Roman Catholic Theology
Iuliu Maniu 5, 400095 Cluj, Romania
kori_zamfir@yahoo.com

Nicolae-Olimpiu BENEĂ

Associate Professor of New Testament
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Faculty of Orthodox Theology
Str. Episcop Nicolae Ivan f. n.
Cluj-Napoca, Romania
nicolae.benea@ubbcluj.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.