

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



**SACRA SCRIPTA**  
**Journal of the Centre for Biblical Studies**

**STUDIES IN BIBLICAL TEXTS AND LANGUAGE**

*in Honour of*

**ERIK EYNIKEL**

**Year XXII, 2024/1-2**

**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 (†2021) (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Reformed Theology and Music)

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 (†2019) (University of Bern, Theological Faculty)

## **ADVISORY BOARD**

### **Old Testament:**

Paula BUD (†2017) (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**

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

<https://cbs.centre.ubbcluj.ro/en/>

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

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

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

**ISSN 1584-7624**

**BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY**

**Centre for Biblical Studies**



**SACRA SCRIPTA**

**Journal of the Centre for Biblical Studies**

**STUDIES IN BIBLICAL TEXTS AND LANGUAGE**

**IN HONOUR OF**

**ERIK EYNIKEL**

**Year XXII, 2024/1–2**

**Cluj-Napoca**



## CONTENTS

Eberhard BONS, Tobias NICKLAS & Thomas TOPS: <i>Preface</i> .....	7
Stelian TOFANĂ: <i>Editorial</i> .....	10

## ESSAYS

Bryan BEECKMAN: <i>Ungodly Additions? An Analysis of the Pluses of ἀσεβής in LXX Proverbs</i> .....	11
Stefan BEYERLE: <i>Boten, Engel und Widersacher: Zu ihren Motivkonstellationen in Altisrael und dem antiken Judentum</i> .....	28
Eberhard BONS: <i>factor, creator, conditor — Observations on the Impact of the Septuagint on the Vocabulary of Creation in the Latin Bible</i> .....	71
Andrew T. GLICKSMAN: <i>The Paschal Role of πάσχω in the Wisdom of Solomon</i> .....	89
Franz-Xaver HUBMANN: <i>Die Bestattung Jesu. Überlegungen ausgehend von 2 Sam 21,1-14 mit Blick auf Mk 15,42-16,1</i> .....	108
Judith KÖNIG: <i>Who Eats and Who is Eaten in Isa 25:6–8? Thinking about the 'Eschatological Banquet' with a Look into the LXX</i> .....	123
Martin MEISER: <i>Beobachtungen zum semantischen Inventar des Traumes</i> .....	137
Tobias NICKLAS: <i>Die Akten des Barnabas: Historische Einordnung und Übersetzung</i> .....	163

Naomi REY: *YHWH as Caring Eagle: Using Conceptual Metaphor Theory to Explore נִשָּׂר in the Song of Moses*..... 186

Michael SOMMER: *Trends und die Notwendigkeit der Wiederholung — Ein metareflexiver Blick auf die Forschungsgeschichte der Intertextualität der Johannesoffenbarung*..... 206

Thomas TOPS: *Inalienable Possession in the Gospel of Mark: A Linguistic and Redaction-Critical Study*..... 232

## PREFACE

The present issue of the journal *Sacra Scripta* is dedicated to our colleague Dr. Erik Eynikel on the occasion of his retirement in the year 2024. As a biblical scholar, Erik Eynikel taught for more than thirty years in several European and American institutes and faculties of theology or religious studies where he met students and colleagues from a wide range of national, ecclesiastical, and religious backgrounds: Heerlen, Sittard, and Nijmegen (The Netherlands), Strasbourg (France), Dallas (Texas), and Regensburg (Germany), along with guest lectureships at various other universities and courses in the field of adult religious education.

After having obtained a Master's degree in Oriental Philology and History from the Catholic University of Leuven (Belgium) in 1982, he continued his education at the same university, specializing in Catholic theology and devoting himself to biblical studies in particular. In his Master thesis Erik Eynikel dealt with a problem that he later explored in greater depth in his doctoral dissertation submitted in 1989, the so-called Reform of King Josiah. As volume 33 of the series *Oudtestamentische studiën* (Brill, Leiden) this thesis was published in English with the title *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (Leiden: Brill, 1996).

As a biblical scholar and a university teacher, Erik Eynikel has gone far beyond the boundaries that are characteristic of the standard program of teaching biblical exegesis and languages at theological faculties. He is well-versed in oriental languages and taught not only Hebrew, Aramaic and Greek but also Ugaritic and Akkadian. He furthermore has been involved in archaeological excavation campaigns in the Holy Land (e.g., in the Hazor excavation project). Convinced of the importance of understanding the geographical and social backgrounds of the biblical scriptures with their eyes and their hands, he was able to inspire his students to take part in excavations themselves.

The historical books of the Hebrew Bible, namely those attributed traditionally to the so-called Deuteronomistic History, specifically Judges, the Books of Samuel and the Book of the Kings (but also the Book of Jonah), remained a major focus of Erik Eynikel's research for some years. However, he very soon opened up new areas of activity. In a decade when Septuagint studies in biblical exegesis were only pursued by a few outsiders, moreover by scholars interested in biblical textual criticism or even by Classicists (the French "Bible d'Alexandrie"), he prepared the *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, together with his Flemish colleagues Johan Lust and Katrin Hauspie. The first volume of this work was published by the German Bible Society in Stuttgart in 1992. In the meantime, scholars interested in the vocabulary of the Septuagint can consult the third edition, which came out in 2015. Thus, about two centuries after the publication of Johann Friedrich Schleusner's Latin *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*

(1823-1829), Septuagint research has been provided with a new type of tool that offers the most important information in a compact manner: translations of all the words attested in the Septuagint, including the rare ones and *hapax legomena*, statistical information on the distribution of a given word in the main parts of the Septuagint, and finally some essential bibliographical references. Since 2011, Erik Eynikel has also been a member of the advisory board of the *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* of which the first volume was published in 2020 (Tübingen: Mohr Siebeck).

Erik Eynikel is not the biblical scholar for whom solitary work in the study is the only goal in the life of a researcher. Nor does he walk along well-trodden paths. On the contrary, polyglot and sociable, he demonstrated his organizational skills more than once. He also had a good feeling for issues of which the urgency most of his colleagues were unaware of, and which had little resonance in the scientific community at the time. Long before intercultural approaches in theology in general and in biblical exegesis in particular caused attention in European research, he participated in the project of the *International Bible Commentary. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century* (ed. W.R. Farmer et alii; Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1998). Written in a language that is commonly understood by readers not familiar with ancient languages and the results of biblical scholarship, this commentary was groundbreaking insofar as its collaborators had a large scale of national and confessional horizons. Furthermore, the commentary addresses questions that were rarely dealt with in European or North American biblical research at the end of the last millennium, e.g. “Family: An African perspective” and “The Bible and Ecology”. Only three years later, in collaboration with Flemish and Dutch colleagues, Erik Eynikel published the Dutch edition of this commentary (Kampen: Kok, 2001); a completely revised edition is planned. Needless to say these topics are now attracting greater attention, especially where Western scholars are open to the dialogue with colleagues from Africa, Latin America, Asia or Oceania, insisting on the urgency of the said problems. Nevertheless, there is a need for pioneers who break new ground for new issues to enable the biblical message to unfold its impact in new situations and new scenarios.

Another project benefited a great deal from Erik Eynikel’s organizational talent. It touches only slightly on the results of biblical research though the latter does not prove useless for the initial objective that can be outlined as follows: On the one hand, in view of growing conflicts in Europe, there is a consensus that religions have an important part to play in them. On the other hand, the question arises of whether it is possible to recognize the potential that religions can bring to the social debate on the way to conflict resolution. The last question in particular was based on the conviction that public schools play a key role regardless of whether the respective national legislation provides for religious education in state schools or not. In some countries, issues of religion are dealt with in courses of,

e.g., history, literature, ethics. Anyway, the project was named “Teaching Religion in a Multicultural European Society” (TRES). The organizational structure that made this interdenominational, interdisciplinary and transnational research possible was a project funded by the European Commission as part of the Socrates program at the time. Its aim was to produce in particular an English manual providing both university professors and school teachers with the material necessary to better understand the religious, historical, social, political and psychological ingredients in contemporary debate on religion and violence. From 2006 to 2008, around fifty scholars from almost all countries of the European Union met in Uppsala (Sweden), Cluj-Napoca (Romania) and Nijmegen/Kleve (The Netherlands/Germany) to share their experiences and to prepare the volume already mentioned. This manual was eventually published in 2011 (E. Eynikel, A. Ziaka [eds.], *Religion and Conflict. Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*, London: Harptree Publishing, 2011). Unfortunately, the initiative that led to the creation of the TRES project has not been continued on a European level, for whatever reason.

It is difficult to list the diverse activities of a researcher who is at home in many areas of biblical and extra-biblical scholarship, but who at the same time does not fail to recognize the relevance of religion and theology for current debates. The articles collected in this volume are inspired by Erik Eynikel as a researcher and academic teacher insofar as they cover a wide range of topics: from the Hebrew Bible to the Septuagint, from the New Testament to early Christian literature and the Vulgate. Nevertheless, they have in common the interest in philological, historical and exegetical details as well as their importance for biblical research.

In conclusion, looking forward with curiosity to the initiatives, projects and publications with which he will enrich biblical scholarship in the future we wish Erik Eynikel many fruitful years, without academic obligations and university bureaucracy. We would like to express our gratitude to the contributors to this volume who have shared with Erik Eynikel common interests and projects. We are indebted to the editorial board of the journal *Sacra Scripta*, especially Prof. Dr. Stelian Tofană, who accepted to publish this thematic issue.

Finally, thanks are due to Ms. Hilda Marczinkó for her indispensable and tireless help in producing this volume.

Regensburg and Strasbourg, July 2024

Eberhard BONS, Tobias NICKLAS & Thomas TOPS

## EDITORIAL

For the entire team of the Biblical Journal *Sacra Scripta* of the Center for Biblical Studies that belongs to the University "Babeş-Bolyai", for all its collaborators and readers, the publication of a special issue in the honor of the remarkable biblical scholar Erik Eynikel is more than an academic honor: it is a gesture of gratitude for all his professional support granted to our journal in his role as a member of its Editorial Board.

This is the reason why this honoring volume was published in Cluj-Napoca, summing up articles from prestigious biblical scholars, who through their work have written history in the international biblical research.

I must say, however, that the initiative of writing this volume belongs to Professor Tobias Nicklas who wanted to highlight in this way the remarkable personality and theological activity of his colleague and friend, Erik Eynikel.

By means of this Festschrift, the biblical scholar Erik Eynikel has also entered the gallery of great scholars who shape the history of the "Babeş-Bolyai" University in Cluj-Napoca and the theological direction of its professional structure. And this is because the Center for Biblical Studies and its Journal "Sacra Scripta" are important landmarks of the academic research in Cluj-Napoca and of promoting the image of the University in the world as an institution that supports theological research and non-denominational ecumenical activity within it.

We thus recall theologians who were awarded the title of Doctor Honoris Causa at the initiative of the Faculties of Orthodox, Roman-Catholic, Greek-Catholic and Reformed Theology and who together form the "theological academic family" of our University, or to whom honoring volumes were dedicated as a sign of appreciation for their scientific contribution in the field of Theology. Here are some of them: Ulrich Luz, Card. Joseph Ratzinger, Card. Schönborn Christoph, Card. Walter Kasper, Arturo Sosa Abascal SJ, Karl-Wilhelm Niebuhr, and recently Joseph Verheyden and others. Professor Erik Eynikel is now added to all of these.

So, with this honoring volume, the biblical researcher Erik Eynikel also entered the history of the Romanian academic theological family and crowns brilliant the reputation of "Babeş-Bolyai" University!

Cluj-Napoca,  
November 2024

Prof. Stelian TOFANĂ  
Editor-in-Chief of "Sacra Scripta"

## UNGODLY ADDITIONS? AN ANALYSIS OF THE PLUSES OF ἀσεβής IN LXX PROVERBS

BRYAN BEECKMAN

**Abstract.** In recent years, there has been a growing interest in the transformations of the Septuagint (LXX) compared to the Masoretic Text (MT). These transformations often entail shifts of a theological or ethical nature. LXX Proverbs, being a free translation, is a prime example in which such transformations took place. Therefore, in order to contribute to the question of the theology and ethics of LXX Proverbs, this contribution analyses the pluses of ἀσεβής (‘ungodly, impious’) in LXX Proverbs. Since this word can be considered a *locus theologicus et ethicus*, examining its pluses, which are explicit differences between the Hebrew and Greek text, might shed light on the translation technique and the theology and ethics of LXX Proverbs.

**Keywords:** Septuagint, Proverbs, ἀσεβής, Ethics, Translation Technique.

In recent years, there has been a growing interest in the transformations of the Septuagint (LXX) compared to the Masoretic Text (MT). These transformations often entail shifts of a theological or ethical nature. In an attempt to examine whether the LXX of Proverbs attests a different theology than MT, I have recently analysed the pluses in LXX Proverbs containing κύριος and θεός.<sup>1</sup> The results of these studies have indicated that the LXX translation of Proverbs attests a more nuanced theology than its Hebrew counterpart. Next to the study of theological transformations, there is the question whether the LXX text of Proverbs attests a different view on ethics. Several scholars have already indicated, often very briefly, that the LXX translator of Proverbs has tried to moralise his text.<sup>2</sup> However, none

<sup>1</sup> See Bryan BEECKMAN, “De Nomine Dei: Theological Exegesis in Verses of the Septuagint Version of Proverbs Containing ὁ θεός Without Any Counterpart in the Masoretic Text?,” *Louvain Studies* 43.4 (2020): 372–387; Bryan BEECKMAN, “De Nominibus Sacris: Theological Exegesis in Verses of LXX-Proverbs Containing ὁ κύριος Without Any Counterpart in MT?,” *RB* 128.4 (2021): 501–524; Bryan BEECKMAN, *One or Two Translators? Translation Technique and Theology of LXX Proverbs and its Relation to LXX Job*, BZAW 549 (Berlin: De Gruyter, 2024), 262–295.

<sup>2</sup> See Gillis GERLEMAN, *Studies in the Septuagint. III. The Book of Proverbs*, LUA 52/3 (Lund: Gleerup, 1956), esp. 36ff.; Michael B. DICK, “The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs,” in *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism Volume II 1990*, ed. David T. RUNIA,

of these studies has systematically examined the usage of Greek lexemes pertaining to morality.

Therefore, in order to contribute to the question of the theology and ethics of LXX Proverbs, this contribution will analyse the pluses of ἀσεβής ('ungodly, impious') in LXX Proverbs.<sup>3</sup> The adjective ἀσεβής occurs 90 times in the Greek text of Proverbs and can, thus, be regarded as part of the translator's (moral and theological) register.<sup>4</sup> Since this word can be considered a *locus theologicus et ethicus*,<sup>5</sup> examining its pluses, which are explicit differences between the Hebrew and Greek text, might shed light on the translation technique and the theology and ethics of LXX Proverbs. First, all pluses of ἀσεβής in LXX Proverbs will be registered. Afterwards they will be evaluated in order to discern whether they stem from the translator or not. If so, this might give us more information about the translation technique and possibly also about the so-called theology and ethics of the Greek text.

### 1. Registration of the pluses of ἀσεβής in LXX Proverbs

Before we can start evaluating the pluses of ἀσεβής in LXX Proverbs, we need to register all the instances where ἀσεβής records a plus. The Hatch & Redpath Concordance (HR) to the Septuagint gives an overview of these pluses.<sup>6</sup> According to HR, the following verses of LXX Proverbs contain a plus of ἀσεβής: Prov 10:24; 11:3;<sup>7</sup> 12:26; 15:6;<sup>8</sup> 15:18; 16:2; 18:22; 21:22.26.

Brown Judaic Studies 226 (Atlanta: Scholars Press, 1991), 20–50, esp. 21–26; Johann COOK, *The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, SVT 69 (Leiden — New York — Köln: Brill, 1997); Michael V. FOX, *Proverbs An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary*, HBCE 1 (Atlanta: SBL Press, 2015), 43–45.

<sup>3</sup> The English translation of the Greek words used in this article are taken from Johan LUST, Erik EYNIKEL and Katrin HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint. Third Corrected Edition* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015) (= LEH).

<sup>4</sup> See David-Marc D'HAMONVILLE, *Les Proverbes*. BA 17 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2000), 82. In the majority of instances where ἀσεβής is used in LXX Proverbs, it is used as a translation of words stemming from the root  $\text{עשׂר}$ .

<sup>5</sup> The adjective ἀσεβής denotes unethical behaviour which is directed towards God. Therefore, the word has both an ethical and theological meaning. See Sven LESEMANN and Ralph BRUCKER, "ἀσεβεία, ἀσεβής, ἀσεβέω," in *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint. Volume I: Alpha – Gamma*, ed. Eberhard BONS (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 1191–1214, esp. 1202–1207 (ἀσεβής).

<sup>6</sup> See Edwin HATCH and Henry A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint. And the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Second Edition (Grand Rapids: Baker Book House Company, 1998), 170–171 (= HR).

<sup>7</sup> HR has 11:4 instead of 3. See HR, 171.

In this article, only the clear pluses will be examined, the instances where HR records a dagger (†), *i.e.* Prov 21:30; 24:22 and 28:2, will not be discussed since they do not present a clear-cut plus. Moreover, before starting our evaluation, several pluses of ἀσεβής proposed by HR can be eliminated and will not be discussed in this article. It concerns the following instances:

- (1) Some of the pluses registered in HR only occur in Codex Alexandrinus (A). It concerns the pluses in Prov 10:24 (καρδία δὲ ἀσεβοῦς ἐκλείψει) and 12:26 (αἰ δὲ γνῶμαι τῶν ἀσεβῶν ἀνεπιεικεῖς).<sup>9</sup> Since they only occur in this codex, they cannot be considered to be part of the Old Greek (OG) text.<sup>10</sup> Therefore, they will not be evaluated here.
- (2) Next to these instances, the proposed plus in 11:3 is not a plus, since ἀσεβής is used in this verse as a rendering of מִתְּלַחֵץ ('to act faithlessly').<sup>11</sup> Since it cannot be considered a plus *vis-à-vis* the Hebrew text, it falls outside the scope of the present research.

Thus, there are six pluses of ἀσεβής in LXX Proverbs in total: 15:6; 15:18; 16:2; 18:22; 21:22.26. These textual features will be discussed and evaluated in the next section.

## 2. Evaluation of the pluses of ἀσεβής in LXX Proverbs

Having registered all the instances where the LXX text of Proverbs attests a plus of ἀσεβής compared to MT, we will now examine whether they stem from the translator and, if so, whether they reveal a diverging view on ethics and/or theology than the Hebrew text.

<sup>8</sup> HR has 15:5 instead of 6. See HR, 171.

<sup>9</sup> The stich of Prov 10:24 which only occurs in A, is not attested in the main text of Rahlfs. The stich of Prov 12:26, on the other hand, is attested in Rahlfs' text.

<sup>10</sup> Michael V. Fox regards these pluses of A as later additions during the transmission process of the Greek text. See FOX, *Proverbs*, 183 (Prov 10:24) and 204 (Prov 12:26).

<sup>11</sup> The translation of the Hebrew words used in this article are based on the dictionary of David J. A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew Volume I–IX* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993–2016).

2.1 Prov 15:6

MT <sup>12</sup>	LXX <sup>13</sup>
<p>בֵּית צַדִּיק תְּפִיךָ רַב וּבֵית בְּזוּיָאֵת רְשָׁע נִצְרָתָהּ:</p>	<p>(a) ἐν πλεοναζούσῃ δικαιοσύνῃ ἰσχὺς πολλή,                      (b) οἱ δὲ ἀσεβεῖς ὀλόρριζοι ἐκ γῆς ὀλοῦνται.                      (c) οἴκοις δικαίων ἰσχὺς πολλή,                      (d) καρποὶ δὲ <b>ἀσεβῶν</b> ἀπολοῦνται.</p>
<p>In the house of the righteous there is much treasure, but trouble befalls the income of the wicked.<sup>14</sup></p>	<p>(a) In abounding righteousness is great strength,                      (b) but the impious will be removed root and branch from the earth.                      (c) In the homes of the righteous there is much strength,                      (d) but the fruits of the impious will perish.<sup>15</sup></p>

In LXX Prov 15:8, ἀσεβής is attested twice. One of those attestations is a rendering of the Hebrew רְשָׁע ('wicked, criminal').<sup>16</sup> Most scholars argue that stichs c and d of Prov 15:6 do not belong to the OG since the Syro-Hexapla (Syh) considers them hexaplaric and since they can be deemed corrections towards the Hebrew compared to the more free translation attested in stichs a and b.<sup>17</sup> However,

<sup>12</sup> For the Hebrew text of Proverbs, the *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) has been used. See Jan DE WAARD, *Proverbs*, BHQ 17 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008).

<sup>13</sup> For the Greek text of Proverbs, the edition by Rahlfs-Hanhart has been used since the Göttingen edition is not yet available. See Alfred RAHLFS and Robert HANHART, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

<sup>14</sup> The English translation of the Hebrew is taken from the New Revised Standard Version (NRSV).

<sup>15</sup> For the English translation of LXX Proverbs, see Johann COOK, "Proverbs," in *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title*, ed. Albert PIETERSMA and Benjamin G. WRIGHT (New York – Oxford: Oxford University Press, 2007), 621–647.

<sup>16</sup> In LXX Proverbs, ἀσεβής is in the majority of cases used as a rendering of רְשָׁע. See HR, 170–171.

<sup>17</sup> See, *i.a.*, Paul DE LAGARDE, *Anmerkungen zur Griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1863), 49–50; Antoine J. BAUMGARTNER, "Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes" (Ph.D. diss. Faculty of Philosophy, University of Leipzig; Leipzig, imprimerie orientale Wilhelm Eduard Drugulin, 1890), 144; Charles T. FRITSCH, "The Treatment of the Hexaplaric Signs in the Syro-Hexaplar of Proverbs," *JBL* 72.3 (1953): 169–181, 175; D'HAMONVILLE, *Les Proverbes*, 49 and 248; Johann

in his unpublished doctoral dissertation, Lorenzo Cuppi has argued that these stichs might stem from the translator himself.<sup>18</sup> Some of the elements in these verses align with what we know about the translation technique of the LXX translator.<sup>19</sup> He comes to this conclusion on the basis of a fivefold argument:

- (1) The rendering of עכר by ἀπόλλυμι: The translator did not know the meaning of עכר and therefore used a form of ἀπόλλυμι as he did for כרת in 2:22 and 10:31;<sup>20</sup>
- (2) The LXX translator read חסך by חֲסֶךְ ('strength') instead of חֲסָךְ ('wealth, treasure') in 15:6a and 27:24 and consequently rendered it by ισχύς;<sup>21</sup>
- (3) The rendering of the conjunction ׀ with δὲ, instead of καί, which the LXX translator applies elsewhere and which is only shared by Symmachus (σϛ);<sup>22</sup>
- (4) The remarkable translation of תְּבִיחַת ('product, revenue') by καρπός ('fruit') which occurs elsewhere in LXX Proverbs (*i.e.* 3:9; 10:16 and 18:20);<sup>23</sup>
- (5) The usage of the plural form in Greek for lexemes used in the singular in Hebrew, *i.e.* οἴκοις, δικαίων, καρποί and ἀσεβῶν, which can also be observed in other parts of LXX Proverbs.<sup>24</sup>

Consequently, the additional stichs can be regarded as a double translation.<sup>25</sup> According to Cuppi, the translator has chosen to provide a double translation

COOK, "Textual Problems in the Septuagint Version of Proverbs," *JNSL* 26.1 (2000): 171–179, 173–174; FOX, *Proverbs*, 232.

<sup>18</sup> See LORENZO CUPPI, "Long Doublets in the Septuagint of the Book of Proverbs: With a History of the Research on the Greek Translations" (PhD diss. University of Durham, 2012), 198ff.

<sup>19</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 198–200.

<sup>20</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 199.

<sup>21</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 199–200.

<sup>22</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 200.

<sup>23</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 200. See also HR, 723–724.

<sup>24</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 200.

<sup>25</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 200. See also HERMANN VON LIPS, RUTH SCORALICK and HANS-WINFRIED JÜNGLING, "Paroimiai / Proverbia / Sprichwörter / Sprüche Salomos," in *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II: Psalmen bis Daniel*, ed. Martin KARRER and Wolfgang KRAUS (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 1950–2000, 1975 (= LXX.D).

because he struggled to render  $\text{וְעָרָר}$ .<sup>26</sup> Moreover, he was also motivated by the attestation of  $\text{וְסָר}$ , which meaning depends on its vocalisation (see *supra*), in his *Vorlage*.<sup>27</sup> Indeed, based upon arguments regarding the translation technique of the LXX translator of Proverbs, stichs c and d can also be attributed to the work of the translator.

Thus, our plus of  $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$  in Prov 15:6 is a double translation of  $\nu\psi\gamma$ . Although this double translation is based upon the translator’s struggle to render his Hebrew *Vorlage*, it strengthens the imagery of the verse. The double translation repeats the idea that being righteous leads to strength, whereas being impious (as a contrast to being righteous) leads to destruction. By doing so, he makes the text more moralising, which is a trend that can be observed throughout LXX Proverbs.<sup>28</sup>

## 2.2 Prov 15:18

MT	LXX
<p>אִישׁ שֶׁחַמְדוֹ יִגְרָה מְדוֹן וְאָרָר אֲפָיִם וְשִׁקְיֵט רִיב:</p>	<p>(a) ἀνὴρ θυμώδης παρασκευάζει μάχας,                      (b) μακρόθυμος δὲ καὶ τὴν μέλλουσιν καταπραΰνει.                      (c) μακρόθυμος ἀνὴρ κατασβέσει κρίσεις,                      (d) ὁ δὲ <b>ἀσεβής</b> ἐγείρει μᾶλλον.</p>
<p>Those who are hot-tempered stir up strife, but those who are slow to anger calm contention.</p>	<p>(a) A passionate man stirs up fights,                      (b) but he who is slow to anger appeases even an incipient one.                      (c) A man slow to anger will extinguish disputes,                      (d) but an impious person stirs them up exceedingly.</p>

The plus of  $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$  in Prov 15:18 is located in the second distich. Here as well, there is a discussion which part of the verse belongs to the OG and which can be deemed hexaplaric. According to Charles T. Fritsch, Antoine J. Baumgartner and Johann Cook, stich c and d present the OG, whereas a and b are hexaplaric.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> See CUPPI, “Long Doublets,” 200.

<sup>27</sup> See CUPPI, “Long Doublets,” 200.

<sup>28</sup> See footnote 2.

<sup>29</sup> See FRITSCH, “The Treatment of the Hexaplaric Signs,” 175; BAUMGARTNER, “Étude critique,” 147; COOK, “Textual Problems,” 174. Baumgartner elaborates that the structure of c and d is mixed up. They should be structured the other way around (= first d and then c). According to

Michael V. Fox argues that stichs a and b probably attest the OG text,<sup>30</sup> whereas c and d are part of a later addition, inserted during the textual transmission of the Greek text.<sup>31</sup>

However, both distichs might stem from the LXX translator. As Cuppi has indicated, the rendering of י by δέ is common in LXX Proverbs and is only shared by σ'.<sup>32</sup> Also δὲ καί is often employed by the translator to render י.<sup>33</sup> This is not shared by any of the revisors.<sup>34</sup> As such, the stichs a and b, c and d might be a double translation.<sup>35</sup> In stich a and b, the translator translated הַמָּוֹדֵד by θυμώδης ('passionate, furious, angry, hot-tempered'),<sup>36</sup> which he also did in 22:24. For his translation of stich c and d, he read הַמָּוֹדֵד as חַמְדָּוֹדֵד ('violence, wrong') which he, consequently, translated by ἄσεβής since multiple lexemes of ἄσεβ\* often served as a rendering of words stemming from the root חמד.<sup>37</sup>

By providing a double translation of the Hebrew text, the LXX translator has changed the meaning of the text by adding ἄσεβής and, by doing so, moralising the verse.<sup>38</sup> The Greek verse calls people to be patient. If one is patient, he will be able to settle disputes. However, it are the hot-tempered and the impious that provoke fights. One can also conclude that whoever is patient, will receive favour in the eyes of the Lord since they are not considered ungodly.

him, this change is to be attributed to a later scribe who was unable to discern the LXX translator's work in this verse and who has mixed up stichs c and d. See BAUMGARTNER, "Étude critique," 147.

<sup>30</sup> David-Marc d'Hamonville also believes verse 18 (stich a and b) belong to the LXX translator since it attests the vocabulary and style used by the translator elsewhere. See D'HAMONVILLE, *Les Proverbs*, 49 and 251.

<sup>31</sup> See FOX, *Proverbs*, 236.

<sup>32</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 144 and 200. Aquila (א') and θ' would render it by καί.

<sup>33</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 167 and 174.

<sup>34</sup> See CUPPI, "Long Doublets," 168.

<sup>35</sup> See LXX.D, 1975.

<sup>36</sup> LEH attests 'passionate' for Prov 15:18, see LEH, 280. However, 'passionate' can also have a positive meaning. Therefore, the other meanings recorded in LEH, i.e. 'furious, angry,' seem to be more appropriate. Takamitsu Muraoka's lexicon has 'agitated by or given to anger.' See Takamitsu MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), 334.

<sup>37</sup> See DE LAGARDE, *Anmerkungen*, 50. For the rendering of words of the root חמד by ἄσεβ\*, see HR, 169–171.

<sup>38</sup> See COOK, "Textual Problems," 174. Fox, however, does not agree with Cook on this matter since he regards stich c and d, where the plus of ἄσεβής is attested, as a later addition and adds that the ethical shift is too small. See FOX, *Proverbs*, 236–237.

2.3 Prov 16:2

MT	LXX
כל־דרכי־אישׁ נְיָ בְעֵינָיו וְהַן רִתּוֹת יְהוָה׃	πάντα τὰ ἔργα τοῦ ταπεινοῦ φανερά παρὰ τῷ θεῷ, οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται. <sup>39</sup>
All one's ways may be pure in one's own eyes, but the Lord weighs the spirit.	All the works of the humble are manifest with God, but the impious shall perish in an evil day.

LXX Prov 16:2 attests a different translation than MT. The plus of ἀσεβής occurs in the second stich of Prov 16:2. Fox asserts that it cannot be satisfactorily determined whether stich b belongs to the LXX translator or an earlier scribe.<sup>40</sup> Moreover, Fox states that stich b is not found in Codex Vaticanus (B). This is incorrect. B does attest this stich.<sup>41</sup> When we look at Origen's Hexapla, we find the following for 16:2:<sup>42</sup>

Hebrew (MT)	Hexapla
כל־דרכי־אישׁ נְיָ בְעֵינָיו	O': πάντα τὰ ἔργα τοῦ ταπεινοῦ φανερά παρὰ τῷ θεῷ. Ἄλλος: πᾶσαι ὁδοὶ ἀνδρός ... α': ... διαυγεῖς ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ
וְהַן רִתּוֹת יְהוָה	O': Vacat. ※θ': καὶ ἐδραζων πνεύματα κύριος

Interestingly, for stich b, wherein our plus of ἀσεβής is attested, O' has nothing. Theodotion (θ') attests a translation that is faithful to the Hebrew text. The fact that οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται is not attested in Origen's version of the LXX is remarkable. However, in the footnote of 16:4 (LXX 16:9), which reads πάντα τὰ ἔργα τοῦ κυρίου μετὰ δικαιοσύνης φυλάσσεται δὲ ὁ ἀσεβής εἰς

<sup>39</sup> The original scribe of Codex Vaticanus (B) wrote ἀσεβής, but it was later corrected by a later scribe to ἀσεβεῖς. See Al WOLTERS, *Proverbs. A Commentary Based on Paroimiai in Codex Vaticanus*, SCS (Leiden – Boston, MA: Brill, 2020), 198.

<sup>40</sup> See FOX, *Proverbs*, 245.

<sup>41</sup> The text of B has been consulted online. See [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr). See also WOLTERS, *Proverbs*, 66.

<sup>42</sup> See Frederick FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta. Tomus 2 Jobus – Malachias* (Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1875), 343.

ἡμέραν κακὴν and whose second stich closely resembles the stich of our verse in question, Frederick Field mentions that the LXX reads οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται.<sup>43</sup> Thus, only the Greek text of Origen did not attest οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται of Prov 16:2, hence the *vacat* in Fields' edition.

Moreover, nothing indicates that this verse is not the translator's own work. Based on the vocabulary used, οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται might have been the work of the translator. Important to note in this regard is that ὄλλυμι is used ten times by the LXX translator of Proverbs and in the majority of instances it is used in connection with ἀσεβής (see 1:32; 2:22; 10:28; 11:7; 15:6 and 16:2).<sup>44</sup> Next to this, the attestation of δέ instead of καί might also point in the direction of the LXX translator. Thus, we can assume that the verse under discussion is the work of the translator. However, the question is: does the Greek text of 16:2 stich b reflect a diverging *Vorlage* which differed from MT, or is it a new proverb created by the translator? Elsewhere, I have argued that the plus of οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται in 16:2 reflects a diverging Hebrew *Vorlage*.<sup>45</sup>

Thus, the plus of ἀσεβής in 16:2 does not provide us with additional information regarding the theological or ethical worldview of the LXX translator of Proverbs. However, the text itself is more ethical than the verse attested in MT. Those who are humble are held in high regard with God whereas the impious, who are not humble, shall perish.

<sup>43</sup> See FIELD, *Origenis Hexaplorum*, 343, n. 7: “[A]d LXX pertinent versiculus, οἱ δὲ ἀσεβεῖς – ὀλοῦνται, qui quasi posterior pars v. 2 vulgo legitur.”

<sup>44</sup> The verb ὄλλυμι is used only 24 times in the LXX: 10 times in Proverbs, five times in Job and nine times in Jeremiah. See HR, 987.

<sup>45</sup> See Bryan BEECKMAN, “Trails of a Different *Vorlage* and A Free Translator in LXX-Proverbs. A Text-Critical Analysis of Prov 16:1–7,” *OTE* 30.3 (2017): 571–591, 586–588. See *ibid* for a full discussion.

2.4 Prov 18:22

MT	LXX
<p>הַיִּשְׁתָּהּ יִשְׂרָף קִנְיָהּ בִּוֶן אֲשָׁרָהּ הֵשִׁיחַ אֲשָׁרָהּ</p>	<p>ὁς εὗρεν γυναῖκα ἀγαθὴν εὗρεν χάριτας, ἔλαβεν δὲ παρὰ θεοῦ ἰλαρότητα</p> <p>(a) ὁς ἐκβάλλει γυναῖκα ἀγαθὴν ἐκβάλλει τὰ ἀγαθὰ· ὁ δὲ κατέχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἄσεβής.</p>
<p>He who finds a wife finds a good thing and obtains favor from the Lord.</p>	<p>He who has found a good wife has found favors and has received cheerfulness from God.</p> <p>(a) He who rejects a good wife rejects the good, but he who keeps an adulteress is foolish and impious.</p>

The plus of ἄσεβής in Prov 18:22 is located in 22a. As is the case for 15:6.18 (see *supra*), scholars do not agree whether the additional lines belong to the work of the translator or to a later revisor or scribe. However, the majority of scholars tend to regard them as part of the OG text.<sup>46</sup> Elsewhere, I have argued that the translator added 22a in order to transform the ethical meaning of the text:<sup>47</sup>

By adding the additional stichs, the LXX translator makes clear what happens when one rejects a good wife. If one rejects a good wife, he rejects the good and is considered to be impious and foolish. Therefore, he also falls in disgrace in the eyes of the Lord. Whereas if one finds a good wife and keeps her, he receives joy from the Lord (ἔλαβεν δὲ παρὰ θεοῦ ἰλαρότητα). The additional stichs, thus, add an

<sup>46</sup> See DE LAGARDE, *Anmerkungen*, 59; FRITSCH, “The Treatment of the Hexaplaric Signs,” 176; Emanuel TOV, “Recensional Differences Between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs,” in *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, ed. Emanuel TOV, VTS 72 (Leiden: Brill, 1999), 419–431, 423; Gerhard TAUBERSCHMIDT, *Secondary Parallelism. A Study of Translation Technique in LXX Proverbs*, AcBib 15 (Leiden: Brill, 2004), 49. Crawford Howell Toy and Fox regard them as a later addition. See TOY, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Proverbs*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, <sup>2</sup>1904), 366; FOX, *Proverbs*, 270. For a full discussion, see Johann COOK and Bryan BEECKMAN, “A Transformation of the Theme of Women in LXX Proverbs? An Examination of the minuses of הֵשִׁיחַ and the pluses of γυνή in Proverbs,” in *XVIII Congress of the IOSCS, Zürich, 2022*, ed. Joshua ALFARO, Marieke DHONT, Gideon KOTZÉ and Alison SALVESEN, SBLSCS (Atlanta: SBL Press, forthcoming).

<sup>47</sup> Moreover, by adding the additional lines, the LXX translator created an antithesis which is not present in MT. See GERLEMAN, *Proverbs*, 21; TAUBERSCHMIDT, *Secondary Parallelism*, 49–50.

additional ethical layer to the text and spell out what will happen when one rejects a good wife.<sup>48</sup>

The addition of ἀσεβής can, thus, be explained against the translator’s need to provide an explanation to what happens when one rejects a good wife. Only the impious reject a good wife and by doing so reject the good. Therefore, they do not receive the blessings of the Lord.

## 2.5 Prov 21:22

MT	LXX
עֵיר גְּבָרִים עָלָה חֲכָם וְיָרַד עָז מִבְּטָחָהּ:	πόλεις ὀχυράς ἐπέβη σοφός καὶ καθεῖλεν τὸ ὀχύρωμα, ἐφ’ ᾧ ἐπεποιθισαν οἱ ἀσεβεῖς.
One wise person went up against a city of warriors and brought down the stronghold in which they trusted.	A wise person attacked strong cities and demolished the strongholds in which the impious trusted.

Fox has argued that the plus of ἀσεβής in this verse is a deliberate addition by the LXX translator to provide an explanation of why the wise person would attack strong cities and bring down its strongholds.<sup>49</sup> Indeed, the Hebrew seems vague in this regard. It does not provide a motivation why the wise person attacked a city of warriors. The LXX translator has provided the readers with a motivation, *i.e.* because it was inhabited by the impious. By doing so, he, intentionally, moralises the verse under discussion.<sup>50</sup> The σοφός is contrasted with οἱ ἀσεβεῖς, which also happens elsewhere in LXX Proverbs (see 3:35 and 20:26).<sup>51</sup> By making this contrast, the translator emphasises that those who are ungodly are not considered wise.

<sup>48</sup> See COOK and BEECKMAN, “A Transformation of the Theme of Women in LXX Proverbs?”

<sup>49</sup> See Michael V. FOX, *Proverbs*, 294.

<sup>50</sup> See also GERLEMAN, *Proverbs*, 40–41. Baumgartner asserts that the LXX text provides another meaning than the Hebrew text. MT suggests that the wise person can overcome everything, even a fortified city guarded by warriors. The LXX, on the other hand, states that the wise will conquer the cities and strongholds which the impious entrusted. See BAUMGARTNER, “Étude critique,” 195.

<sup>51</sup> In the majority of instances where σοφός is attested in LXX Proverbs, it is contrasted with ἄφρων.

2.6 Prov 21:26

MT	LXX
<p>לֹלְךְ יוֹם יוֹם וְלֹא יִשְׁכַּח וְלֹא יִשְׁכַּח וְלֹא יִשְׁכַּח</p>	<p>ἀσεβής ἐπιθυμεῖ ὅλην τὴν ἡμέραν ἐπιθυμίας κακᾶς, ὁ δὲ δίκαιος ἐλεᾷ καὶ οἰκτίρει ἀφειδῶς.</p>
<p>All day long one covets covetously,<sup>52</sup> but the righteous give and do not hold back.</p>	<p>The impious longs for wicked desires all day long, but the righteous has compassion and pity unsparingly.</p>

In Prov 21:26, the LXX attests a different translation than MT. With regard to the plus of ἀσεβής, it has been noted by scholars that the LXX translator has added this word in order to specify the subject of the first stich of 21:26.<sup>53</sup> Compared to MT, which has no explicit subject but whose subject is explicitated in verse 25 (לַצָּר/ὄκνηρός [sluggard]), the LXX translators shift the subject to ἀσεβής. Moreover, the choice for ἀσεβής is inspired by רַיִתָּז/δίκαιος of the second stich and by doing so the translator created a better contrast and an antithetical parallelism that is absent in MT.<sup>54</sup>

Interestingly, the LXX translator has transformed the meaning of the verse on an ethical level. Not only did he do so by adding ἀσεβής, but he also added κακός to indicate what the impious are longing for.<sup>55</sup> Moreover, he also changed the meaning of the second part of the verse. By reading יהי instead of MT’s יתי, he opted for a double translation,<sup>56</sup> i.e. ἐλεάω and οἰκτίρω, which are common translation equivalents in the LXX for words of the root יתו.<sup>57</sup> By doing so he adds

<sup>52</sup> The NRSV reads “All day long the wicked covet” for the first stich. This is a translation of the Greek text, since the Hebrew text does not make sense in the context of the verse. However, the translation of the Hebrew text is presented. This translation is also supported by Dominique Barthélemy, see Dominique BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, OBO 50.5 (Fribourg – Göttingen: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 677: “Toute la journée il convoite de convoitise.”

<sup>53</sup> See TAUBERSCHMIDT, *Secondary Parallelism*, 208–209; FOX, *Proverbs*, 295; BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, 676. The explicitation of subjects that are lacking in MT is a common technique of the LXX translator of Proverbs. See, e.g., D’HAMONVILLE, *Les Proverbes*, 62ff. (esp. 64–65 for Prov 21:26); TAUBERSCHMIDT, *Secondary Parallelism*, 19; BEECKMAN, *One or Two Translators?*, 283 and 328.

<sup>54</sup> See Johannes G. JÄGER, *Observationes in Proverbiorum Salomonis versionem Alexandrinam* (Meldorpi et Lipsiae: Apud Reinhold Iacob Boie, 1788), 153; TAUBERSCHMIDT, *Secondary Parallelism*, 208–209.

<sup>55</sup> See FOX, *Proverbs*, 295; BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, 677.

<sup>56</sup> See FOX, *Proverbs*, 295.

<sup>57</sup> See, resp., HR, 449 and 982–983.

the theme of compassion which is not present in MT.<sup>58</sup> The focus on compassion is also visible elsewhere in LXX Proverbs. Prov 13:9a reads ψυχαὶ δόλῳιαι πλανῶνται ἐν ἀμαρτίαις δίκαιοι δὲ οἰκτίρουν καὶ ἐλεῶσιν (‘crafty souls go astray in sins, but just people are compassionate and have pity’). These stichs are a plus compared to MT and are, probably, also additions by the LXX translator.<sup>59</sup> Also in Prov 13:11, οἰκτίρω records a plus. These instances indicate that the LXX translator of Proverbs wanted to emphasise that compassion is a trait of righteous people. The ungodly, on the other hand, do not have this particular trait.

### 3. Conclusion

The aim of this article was to examine the pluses of ἀσεβής in the Greek text of Proverbs in order to discern whether the LXX translator has transformed the theological and ethical meaning of the text compared to MT. Based upon our evaluation, we can draw the following conclusions with regard to the translation technique and theology and ethics of LXX Proverbs. With regard to the translation technique, the following observations can be made:

- (1) The additional verses where ἀσεβής is attested and which have no counterpart in MT, are often double translations made by the LXX translator. This is the case in Prov 15:6 and 18;
- (2) In two verses, *i.e.* 18:22 and 21:22, the LXX translator added ἀσεβής in order to provide an explanation or motivation which is lacking in MT;
- (3) Only in one instance, *i.e.* Prov 16:2, the plus ἀσεβής has to be explained due to a different Hebrew *Vorlage* that differed from MT. Nonetheless, the verse of the Greek text is more ethical than the verse attested in MT;
- (4) In multiple instances, ἀσεβής is used as a contrast of δίκαιος (15:6 and 21:26), ταπεινός (16:2), μακρόθυμος ἄνθρωπος (18:22) and σοφός (21:22). The use of contrasts is also a trait of the translation technique of LXX Proverbs.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> See D’HAMONVILLE, *Les Proverbes*, 281; LXX.D, 1981.

<sup>59</sup> See FOX, *Proverbs*, 208.

<sup>60</sup> See Johann COOK, “Contrasting as a Translation Technique in the LXX of Proverbs,” in *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. Craig EVANS and Shemaryahu TALMON (Leiden: Brill, 1997), 403–414, esp. 409.

With regard to the ethics and theology of LXX Proverbs, the following can be concluded: Compared to the righteous, the impious is regarded as unrighteous, arrogant, impatient and foolish. He even rejects the good (18:22) and longs for wicked things and lacks compassion (21:26). This unethical behaviour is not deemed good in the eyes of the Lord (16:2). Furthermore, due to his immoral acts, the impious will never be able to receive the blessings of the Lord but will eventually perish (16:2; 18:6 and 21:22). As such, the ethical and the theological are intertwined.

Although this article has aimed to advance the research regarding the ethics of LXX Proverbs, more research is needed in order to come to a complete picture of the ethical transformations of the Greek text. Other pluses of ethical language in LXX Proverbs, such as κακός, ἄκακος, καλός, δίκαιος, δικαιοσύνη, ἀδικία, ἄδικος and ἀδίκως, need to be examined. Consequently, the results of these studies need to be compared with one another. This will not only shed more light on the ethics of the LXX text of Proverbs, but will also tell us something about the ethical worldview of Hellenistic Judaism wherein the LXX translation of Proverbs was made.

Bryan BEECKMAN  
Faculty of Theology and Religious Studies (KU Leuven)  
Leuven, Belgium

## Bibliography

- BARTHÉLEMY, Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*. OBO 50.5. Fribourg – Göttingen: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- BAUMGARTNER, Antoine J., “Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes.” Ph.D. diss. Faculty of Philosophy, University of Leipzig; Leipzig, imprimerie orientale Wilhelm Eduard Drugulin, 1890.
- BEECKMAN, Bryan, “De Nomine Dei: Theological Exegesis in Verses of the Septuagint Version of Proverbs Containing ὁ θεός Without Any Counterpart in the Masoretic Text?” *Louvain Studies* 43.4 (2020): 372–387.
- BEECKMAN, Bryan, “De Nominibus Sacris: Theological Exegesis in Verses of LXX-Proverbs Containing ὁ κύριος Without Any Counterpart in MT?” *RB* 128.4 (2021): 501–524.
- BEECKMAN, Bryan, *One or Two Translators? Translation Technique and Theology of LXX Proverbs and its Relation to LXX Job*. BZAW 549. Berlin: De Gruyter, 2024.
- BEECKMAN, Bryan, “Righteous Transformations? An Examination of the Pluses of δίκαιος in LXX Proverbs.” *CBQ* (forthcoming).
- BEECKMAN, Bryan, “Trails of a Different Vorlage and A Free Translator in LXX-Proverbs. A Text-Critical Analysis of Prov 16:1–7.” *OTE* 30.3 (2017): 571–591.
- BERTRAM, Georg, “Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments.” *ZAW* 13 (1936): 153–167.
- CLINES, David J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew Volume I–IX*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993–2016.
- COOK, Johann, “Contrasting as a Translation Technique in the LXX of Proverbs.” Pages 403–414 in *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*. Edited by Craig EVANS and Shemaryahu TALMON. Leiden: Brill, 1997.
- COOK, Johann, “Proverbs.” Pages 621–647 in *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title*. Edited by Albert PIETERSMA and Benjamin G. WRIGHT. New York – Oxford: Oxford University Press, 2007.
- COOK, Johann, “Textual Problems in the Septuagint Version of Proverbs.” *JNSL* 26.1 (2000): 171–179.
- COOK, Johann, *The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*. SVT 69. Leiden – New York – Köln: Brill, 1997.
- COOK, Johann and Bryan BEECKMAN, “A Transformation of the Theme of Women in LXX Proverbs? An Examination of the minuses of ἡψῆς and the pluses of γυνή in Proverbs.” Forthcoming in *XVIII Congress of the IOSCS, Zürich, 2022*. Edited by

- Joshua ALFARO, Marieke DHONT, Gideon KOTZÉ and Alison SALVESEN. SBLSCS. Atlanta: SBL Press, forthcoming.
- CUPPI, Lorenzo, “Long Doublets in the Septuagint of the Book of Proverbs: With a History of the Research on the Greek Translations.” PhD diss. University of Durham, 2012.
- DE LAGARDE, Paul, *Anmerkungen zur Griechischen Übersetzung der Proverbien*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1863.
- DE WAARD, Jan, *Proverbs*. BHQ 17. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.
- D’HAMONVILLE, David-Marc, *Les Proverbes*. BA 17. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.
- DICK, Michael B., “The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs.” Pages 20–50 in *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism Volume II 1990*. Edited by David T. RUNIA. Brown Judaic Studies 226. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- FIELD, Frederick, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta. Tomus 2 Jobus – Malachias*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1875.
- FOX, Michael V., *Proverbs An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary*. HBCE 1. Atlanta: SBL Press, 2015.
- FRITSCH, Charles T., “The Treatment of the Hexaplaric Signs in the Syro-Hexaplar of Proverbs.” *JBL* 72.3 (1953): 169–181.
- GERLEMAN, Gillis, *Studies in the Septuagint. III. The Book of Proverbs*. LUA 52/3. Lund: Gleerup, 1956.
- HATCH, Edwin and Henry A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint. And the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). Second Edition*. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1998.
- JÄGER, Johannes G., *Observationes in Proverbiorum Salomonis versionem Alexandrinam*. Meldorpi et Lipsiae: Apud Reinhold Iacob Boie, 1788.
- LESEMANN, Sven and Ralph BRUCKER, “ἀσεβεία, ἀσεβής, ἀσεβέω,” Pages 1191–1214 in *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint. Volume I: Alpha – Gamma*. Edited by Eberhard BONS. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- LUST, Johan, Erik EYNIKEL and Katrin HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint. Third Corrected Edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.
- MURAOKA, Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Peeters: Leuven, 2009.
- RAHLFS, Alfred and Robert HANHART, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- TAUBERSCHMIDT, Gerhard, *Secondary Parallelism. A Study of Translation Technique in LXX Proverbs*. AcBib 15. Leiden: Brill, 2004.
- TOV, Emanuel, “Recensional Differences Between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs.” Pages 419–431 in *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*. Edited by Emanuel Tov. VTS 72. Leiden: Brill, 1999.
- TOY, Crawford Howell, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Proverbs*. ICC. Edinburgh: T&T Clark, <sup>2</sup>1904.

UNGODLY ADDITIONS? AN ANALYSIS OF THE PLUSES OF ἀσεβής IN LXX PROVERBS

- VON LIPS, Hermann, Ruth SCORALICK and Hans-Winfried JÜNGLING, “Paroimiai / Proverbia / Sprichwörter /Sprüche Salomos.” Pages 1950–2000 in *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II: Psalmen bis Daniel*. Edited by Martin KARRER and Wolfgang KRAUS. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- WOLTERS, Al, *Proverbs. A Commentary Based on Paroimiai in Codex Vaticanus*. SCS. Leiden – Boston, MA: Brill, 2020.

# **BOTEN, ENGEL UND WIDERSACHER: ZU IHREN MOTIVKONSTELLATIONEN IN ALTISRAEL UND DEM ANTIKEN JUDENTUM**

**STEFAN BEYERLE**

**Abstract.** Based on texts from the Hebrew Bible and their terminology as well as conceptual and philological considerations, the analysis describes different meanings and functions of intermediators and intermediate beings. The fundamental aim is to understand the transition from “messengers” to “angels” in terms of the expansion of their authority. In addition, the various terminologies and functions indicate the need to consider not only positive but also negative intermediators or “angels” (evil spirits, demons, Satan, etc.). In addition, overarching motif contexts are discussed by referring to “angelologies,” which are characterized by hierarchies, for example. The relationship to “Messianology” and “Monotheism” is also discussed, before questions of a religion-historical classification conclude this study.

**Keywords:** Engel, Angelologie, Dämonen, Wächter, Giganten, Qumran (Handschriften vom Toten Meer), Apokalyptik.

## **1. Bote und Engel: zu den Begriffen**

Das deutsche Wort „Engel“ leitet sich vom griechischen Begriff ἄγγελος *ángelos* (lat. *angelus*) ab. Allerdings sind die Bezeichnungen für Engel oder engelgleiche Wesen in den Texten der Bibel und in Zeugnissen aus der Entstehungszeit der Bibel sehr viel zahlreicher. Geht man davon aus, dass die mit *Engeln* verknüpften Aktivitäten und Botschaften auf Wesen zwischen Himmel und Erde oder zwischen göttlichen und menschlichen Sphären verweisen, Engel also Zwischenwesen darstellen, dann bleibt terminologisch zu beachten, dass in den semitischen Sprachen, wie auch im Griechischen, zwischen menschlichen und engelhaften Wesen nicht unterschieden wird, wohingegen die lateinische Sprache in *nuntius* als menschlichen Boten und *angelus* als Engel und Zwischenwesen differenziert. Die semitischen Sprachen weisen himmlische wie irdische Botschafter mit unterschiedlichen Begriffen

aus: Sumerisch SUKKAL, Akkadisch *mār šipri* und *sukkallu[m]* / *šukkallu[m]*, Ugaritisch *l'k* (*ml'k[t]*), Syrisch *ml'k'*, Äthiopisch *mal[ə]’əkt, qəddusān*.<sup>1</sup>

Die biblischen Originalsprachen, Hebräisch, Aramäisch und Griechisch, beschreiben mit ihren Begriffen Zwischenwesen, die dem Göttlichen nahestehen,<sup>2</sup> ohne in den monolatrischen oder monotheistischen Konzeptionen mit „Gott“ identisch zu werden. Das Neue Testament greift insbesondere auf eine sich erst im antiken Judentum ausbildende Engellehre mit hierarchischen Strukturen zurück. In nachexilischer Zeit, seit dem Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr., werden Engelgestalten mit Zuweisungen von konkreten Funktionen (etwa als „Deuteengel“ oder *angelus interpres*; vgl. Sach 1,7–6,8; Dan 7,16; Dan 8,15–17 u.ö.)<sup>3</sup> ausgestattet und erhalten auch Eigennamen. Besonders prominent sind die Namen Gabriel und Michael. Daneben kennt bereits das Alte Testament die Vorstellung von Engeln, die bestimmten Völkern zugeordnet sind (sog. „Völkerengel“: vgl. Dtn 32,8: 4QDeut<sup>j</sup> [4Q37]; LXX und Targum Pseudo-Jonathan z.St.; Dtn 4,19; Dan 10–12; v.a. Dan 10,13f., dann die „siebzig Hirten“ der Tierapokalypse [äthHen 85–90])<sup>4</sup>, wobei hier motiv- und religionsgeschichtlich eine Abwandlung altorientalisch-polytheistischer Traditionen vorliegen dürfte, wonach einzelne Gebiete oder ihre Ethnien bestimmten Gottheiten zugeordnet wurden (etwa in Ugarit [Syrien]: CAT / KTU 1.4.VI, 44–46 oder bei Philo von Byblos, Phönikische Geschichte, nach Euseb von Caesarea [Praeparatio evangelica I, 10, 31–38; vgl. auch Mi 4,5; Sir 17,17; Jub 15,30–32]).<sup>5</sup> Ein Fragment aus den Handschriften vom Toten Meer bietet zu Dtn 32,8 die Lesart „[da legte er Gebiete von Völkern fest nach der Zahl] der Gottessöhne/Göttersöhne“ (hebr. בני אלוהים *bənē ’lôhîm*; vgl. Dtn 4,19; Gen 6,2.4). Es könnten auch schlicht „Götter“ oder „göttliche Wesen“ angesprochen sein, womit deutlich ist, dass bereits die Hebräische Bibel mit den Nomen El, Elohim oder den Elim engelhaftes Wesen bezeichnen konnte (vgl. Ps 82; Ps 29,1; Ps 89,7; vgl. auch Hos 2,1).

<sup>1</sup> Die Abkürzungen dieses Beitrags orientieren sich an Siegfried M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/Boston <sup>3</sup>2014. Die kurzen bibliographischen Angaben beziehen sich auf die Literaturliste am Ende dieses Beitrags und sind nach den Erscheinungsjahren ausgewiesen. – Zu den sumerischen und akkadischen Begriffen vgl. CAD M/I 260–265; CAD S 354–360; zum Ugaritischen vgl. AISTLEITNER/EIBFELDT 1974, 165f. und AHUVIA 2021, 4f.; zum Syrischen siehe SOKOLOFF 2009, 764a, und für das Äthiopische vgl. TROPPEL 2002, 296.300; s. dazu auch DAVIDSON 1992, 328–331.

<sup>2</sup> Vgl. SCHWINDT 2018, 26–37.

<sup>3</sup> Vgl. RÖSEL 2016, 235; LUX 2002 / 2009, 297–301.

<sup>4</sup> Vgl. dazu MACH 1992, 22–25.

<sup>5</sup> Vgl. zu Text und Übersetzung von Philo von Byblos ATTRIDGE/ODEN 1981, 54–59, sowie *ebd.*, 91f.: Kommentar. Zu Jub 15 vgl. BLOCK, 2013, 17–33.

Darüber hinaus sind folgende Begriffe für engelhafte Wesen im Hebräischen und Aramäischen zu berücksichtigen, die ihre semantische Schnittstelle in der Mittlerschaft zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre besitzen.

### 1.1. Boten

Neben Priestern und Propheten dient innerhalb der prophetischen Literatur insbesondere in den jüngeren Texten der Bote, vor allem der „Bote JHWHs“ (hebr. יהוה מלאך *mal'akh JHWH*) oder „Bote Gottes“ (hebr. מלאך אלהים *mal'akh 'elohîm* oder מלאך האלהים *mal'akh hā 'elohîm*), als ein Mittler und Überbringer göttlicher Botschaften<sup>6</sup> – auch als Prophet (vgl. Ez 30,9; Hag 1,13) oder Priester (vgl. Mal 2,6f.; s. auch Koh 5,3–5). Nur in dieser Mittler-Konstruktion findet sich der „Bote“ auch im Plural in den Verbindungen: מלאכי אלהים *mal'akhê 'elohîm* (Gen 28,12; Gen 32,2) oder מלאכי האלהים *mal'akhê hā 'elohîm* (2Chr 36,16). Letztlich kann der Begriff *mal'akh*, den die Septuaginta konsequent mit ἄγγελος *ángelos* übersetzt, sowohl einen göttlich-himmlichen als auch einen menschlich-irdischen „Boten“ bezeichnen.

Deutlich häufiger als der „Bote Gottes“ findet sich im AT der „Bote JHWHs“. Auch im aramäischen Danielbuch ist diese Vorstellung bezeugt. Der Bezug des jeweils rettenden Boten zum „Gott Schedrachs, Meschachs und Abed-Negos“, den drei Begleitern Daniels im Feuerofen (Dan 3,28) und zum Gott Daniels in der Löwengrube (Dan 6,23) wird durch Personalsuffixe hergestellt. In den aramäischen Handschriften vom Toten Meer begegnen „Boten“ in Visionen der Himmelsphäre (4QTestLevi<sup>b</sup> ar [4Q213a] 1 ii 15–18; 4QWords of Michael ar [4Q529] Frgm. 1 1–4), im Kontext des endzeitlichen Gerichts (4QVisions of Amram<sup>a</sup> ar [4Q543] Frgm. 3 1–6; 4QVisions of Amram<sup>c</sup> ar [4Q545] 1 i 17) oder als „heilige Boten“ bzw. „Engel“ im Zusammenhang des eschatologischen Vierreiche-Schemas (4QFour Kingdoms<sup>a</sup> ar [4Q552] 1 i 1; 4QFour Kingdoms<sup>b</sup> ar [4Q553] Frgm. 1 1).

In den hebräischen Texten des AT, insbesondere im Pentateuch, ist die Botschaft des von Gott gesandten *mal'akh* in seiner bewahrenden und schützenden Funktion konkretisiert. Etwa im Kontext von Exodus und Eisodus zieht der Bote vor Israel her (vgl. Ex 14,19; Ex 23,20.23; Num 20,16; Ri 2,1–5). In der nicht-priesterschriftlichen Version der Berufung Moses (Ex 3,1–6; vgl. V.2) sieht Mose in der Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch zunächst nicht Gott selbst, sondern den „Boten JHWHs“ inmitten des Feuers, was in der Vorwegnahme der

<sup>6</sup> Vgl. GIESCHEN 1998, 57–69; GRÜNINGER 2018, 117f. Man vergleiche auch den „Namen“ des nach dem hebräischen Kanon letzten Prophetenbuches Maleachi von hebräisch מלאכי *mal'akhî* „mein Bote“ (Mal 1,1; vgl. auch Mal 3,1 und 4QVisions of Amram<sup>c</sup> ar [54Q45] 1 i 9).

folgenden Theophanie (V. 4–6\*) zur Korrektur in V.2a führte, die die unmittelbare Erscheinung *Gottes* zunächst meiden wollte.<sup>7</sup> Auch die Erzählung von der Flucht Hagers in Gen 16 (V.7.9–11) und Gen 21 (V.17) deutet mit dem Gebrauch der *mal'ākh*-Terminologie eine Distanzierung von einer unmittelbaren Gottesbegegnung an. Während in Gen 21,8–21 Hagar in der Wüste ihren Sohn Ismael aussetzt, ein „Bote Gottes“ das Weinen des Kindes hört, dann jedoch *Gott* mit Hagar spricht und an Ismael eine Verheißung knüpft, flieht Hagar in Gen 16,1–16 selbst vor Sarai (V.8b), während der „Bote JHWHs“ Hagar findet und sie zur Rückkehr ermahnt und selbst die Verheißung spricht (V.11f.). Allerdings reagiert Hagar, indem sie nicht den „Boten“, sondern den „Namen JHWHs“ adressiert und im Gottesnamen אל ראי *'el rā'î* auf das – unmittelbare – „Schauen *Gottes*“ (V.13) anspielt.

Auch theologisch von Bedeutung ist der Gebrauch von *mal'ākh* in der Akedah-Erzählung (Gen 22). Zunächst ist es *Gott* selbst (V.1: *hā'lohîm*), der Abraham prüft, indem er von ihm das Opfer seines Sohnes Issak einfordert (V.1f.). Nachdem Abraham den Opferaltar errichtet hat, nimmt er das Messer, um seinen Sohn zu „schlachten“ (hebr. שחט *šḥṭ*; V.9f.). In V.11f. interveniert dann der „Bote JHWHs“ und hält Abraham vom Sohnesopfer ab. Schließlich ist es wiederum der „Bote JHWHs“ (V.15–18), der – gekennzeichnet als „JHWH-Rede“ (hebr. נאם יהוה *nā'um JHWH*; V.16a) – „vom Himmel her“ Abraham segnet. Auf diese Weise verdeutlicht die rettende Funktion des „Boten JHWHs“, dass die Bereitschaft zum Opfer über dem Opfervollzug steht und sich im „Boten JHWHs“ und in „Gott“ die „unergründliche Dialektik zwischen Nähe und Ferne Gottes“ kundtut.<sup>8</sup>

Die schon im antiken Judentum breite Rezeption und Fortschreibung<sup>9</sup> der Akedah findet insbesondere in den Überlieferungen zum Jubiläenbuch eine angelologische Reinterpretation des nahen und fernen Gottes aus Gen 22. Neben Jub 17,15–18,19 greift die aus den Handschriften vom Toten Meer bekannte, dem Buch der Jubiläen nahestehende Fortschreibung Gen 22 auf.<sup>10</sup> Beide Traditionen führen, allerdings unabhängig voneinander, die Figur des „(Engels oder Prinzen) Mastema“, des „Anfeinders“, ein, der dem „Satan“ eng verwandt ist. Die bereits in Gen 22 angedeutete Trennung von (fernem) *Gott* und (rettendem) *Boten*, im Gefolge JHWHs, gestalten Jub 17,16; 18,9–13 und 4QpsJub<sup>a</sup> (4Q225) 2 i 8–14 und 2 ii 2–8 dahingehend um, dass *Gott* sich, ähnlich wie in Hi 1–2, durch Mastema<sup>11</sup> und den „Engel“, allerdings bereits in sicherem Wissen um die Treue Abrahams

<sup>7</sup> So BERNER 2010, 68–76, vor allem 71f. mit 72 Anm. 74, mit Literatur.

<sup>8</sup> So HARTENSTEIN 2006, 12.19.

<sup>9</sup> Vgl. KUGEL 1998, 296–326.

<sup>10</sup> Vgl. HAMIDOVIĆ 2007, vor allem 203–225.305–357.

<sup>11</sup> Vgl. dazu ausführlich HAMIDOVIĆ 2021.

(vgl. Jub 17,15), zur Prüfung hinreißen lässt, die der „Engel“ im Auftrag Gottes (vgl. Jub 18,9; 4QpsJub<sup>a</sup> [4Q225] 2 ii 5–8) zum Guten wendet.<sup>12</sup> Damit werden „Nähe“ und „Ferne“ Gottes in der antik-jüdischen Rezeption der Jubiläen-Überlieferung dualistisch auf Engelgestalten hin re-interpretiert.

Schon im AT existiert mit צִיר *šîr* ein Synonym zu *mal'ākh*, das allerdings nur sechsmal belegt ist (Jes 18,2; 57,9; Jer 49,14; Ob 1; Spr 13,17; 25,13). Zumeist sind hier menschliche „Boten“ oder „Botschaften“ angesprochen, wenn etwa in Spr 13,17 der frevlerische Bote (hebr. מַלְאָךְ רִשָּׁע *mal'ākh rāšā'*) Unheil, der wahrhaftige Bote (hebr. צִיר אֲמוּנִים *šîr<sup>ae</sup> mûnîm*) jedoch Heilung bewirkt. Ähnlich identifiziert auch der Kommentar zum Nahumbuch aus den Handschriften vom Toten Meer *mal'ākh* und *šîr*: Zu Beginn von Kolumne 2 in 4QpNah (4Q169; vgl. 3–4 ii 1) interpretiert der Auslegungstext Nah 2,14 ein Gerichtswort gegen die neuassyrische Hauptstadt Ninive und seine „Boten“ (hebr. *mal'ākh*), die mit den „Botschaftern“ (hebr. *šîr*) der Völker identifiziert werden, auf die nicht mehr gehört werde, und fungiert als Unterschrift zum Kommentar von Nah 2 (u.a. von Nah 2,14; vgl. 4QpNah [4Q169] 3–4 i 9–12). Im 1. Jh. v. Chr. finden die Angaben aus dem Nahumbuch Anwendung auf Konflikte, etwa von Alexander Jannai mit den Pharisäern.<sup>13</sup> Lediglich die eng verwandten Prophetentexte in Jer 49,14 und Ob 1 charakterisieren die mit *šîr* bezeichnete und an die Völker adressierte „Botschaft“ als in JHWH wurzelnd. Auch die aramäische Wurzel *šîr* im Genesis-Apokryphon aus Höhle 1 der Handschriften vom Toten Meer assoziiert göttliche Visionen. Innerhalb der Vorgeschichte zur Flut (1QapGen ar [1Q20] 6–9) werden in einem fragmentarischen Abschnitt Visionen Noahs angesprochen, die durch „Boten“ und als „Geheimnis“ (aram. in Determination: רִזָּא *rāzā'*; vgl. auch Dan 2,18f.27–30.47; 4,6) vermittelt sind und die „Taten der Himmelssöhne“ betreffen (1QapGen ar 6,11–16).<sup>14</sup>

Neben *šîr* / *šîr* begegnen zwei weitere aramäische Begriffe für „Boten“: עִיר *ʿjr*, ein Begriff, der auch in den Daniel-Novellen vorkommt (Dan 4,10.14.20), vor allem aber in den aramäischen Fragmenten des „Wächterbuches“ (äthHen 1–36) zu finden ist und in der Bezeichnung „Wächterbuch“ gar namensgebend wirkte.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch DIMANT 2010 / 2014, 147; VANDERKAM 2018, 562–564.571–575.

<sup>13</sup> Vgl. HORGAN 2002, 144; zum Text *ebd.*, 148–151.

<sup>14</sup> In den Zeilen 13–15 heißt es (Text: MACHIELA / VANDERKAM 2018, 52–55): 13 ... für [wörtl. auf] mich, und der große Wächter (aram. ועִירָא רַבָּא *w'ʿjr' rb'*), für mich durch einen Boten (aram. צִיר *šîr*) und durch einen Botschafter (aram. מְשַׁלְחָה *mšlḥt*) des großen Heiligen für mich 14 [...] er offen[bar]te, und er sprach in einer Vision mit mir. Und vor mir stand er feierlich und sprach: „Für dich, oh No[ah]“ 15 [und durch einen Bot]schafter (aram. מְשַׁלְחָה *mšlḥt*) des großen Heiligen vernahm ich eine Stimme: „Sie sprechen zu dir, oh Noah!“ 16 [...] vor mir, und ich kannte alles Nachsinnen der Herzen der Erdensöhne [...].

<sup>15</sup> Vgl. 4QEn<sup>b</sup> ar [4Q202] iv 6; vgl. äthHen 10,9; 4QEn<sup>c</sup> ar [4Q204] v 19; vgl. äthHen 12,4; 4QEn<sup>c</sup> ar vi 8; vgl. äthHen 13,10; 4QEn<sup>e</sup> ar 2 ii 5; vgl. äthHen 22,6; 4QEn<sup>e</sup> ar 4 19; vgl. äthHen 33,3; zu den „Wächtern“ s.u. 1.2.

Außerdem wird der „Botschafter“ (משלחת *mšlḥt*), allerdings nur im Genesis-Apokryphon, zwei Mal erwähnt. In der antik-jüdischen Überlieferung werden somit mit den in 1QapGen erwähnten Begriffen Zwischenwesen bezeichnet, die im Text der Vorgeschichte Noahs, wie auch im „Wächterbuch“, geheime Botschaften offenbaren und schon in der Terminologie (vgl. „[Bot]schafter [aram. משלחת *mšlḥt*] des großen Heiligen“) eine Nähe zur himmlisch-göttlichen Sphäre zeigen. Wahrscheinlich sind auch die Entstehungszusammenhänge von Genesis-Apokryphon (3.–1. Jh. v. Chr.) und „Wächterbuch“ (3.–2. Jh. v. Chr.) vergleichbar.

Ebenfalls zur Bezeichnung einer „boten-“ bzw. „engelhaften“ Gestalt dient der hebräische Begriff בשר *bšr* bzw. das von der Verbalwurzel abgeleitete Nomen בשרה *bəšorāh*, wobei „Bote“ und „Botschaft“, ähnlich wie schon bei *šîr*, konvergieren. Als Person ist der מבושר *məvaššer* bzw. die מבושרת *məvaššæræt*, also die Partizipien *Pi‘el* im Maskulin oder Feminin, angesprochen. Grundsätzlich wird eher die positive, frohe Botschaft bzw. ihr Übermittler adressiert, was auch die Übersetzung der Septuaginta mit εὐαγγελίζω *euangelizō* dokumentiert (vgl. Jes 40,9; Jes 52,7; Ps 68,12 [= 67,12LXX]). Eine eindeutige Konnotation als engelhafte „Zwischenwesen“ fehlt in den Belegen des AT. Etwa in Deuterocesaja (Jes 40–55) markiert *məvaššer* im Kontext des zu Ende gehenden babylonischen Exils die Freudenbotschaft der machtvollen Rückkehr JHWHs und des damit verbundenen Heils (Jes 40,9: zweimal; Jes 41,27; Jes 52,7), kann gar mit Zion oder Jerusalem identifiziert bzw. personifiziert verstanden werden (Jes 40,9).

Hingegen zeigt der Befund von *bšr* in den hebräischen und aramäischen Handschriften vom Toten Meer,<sup>16</sup> dass der „personifizierte“ Gebrauch der Verbalwurzel, nominalisiert als „Bote“, engelhafte Züge trägt. Dies wird direkt deutlich, wenn man die Verarbeitung von Jes 52,7 (*məvaššer*: zweimal) und Jes 61,1f. (*bšr*) im Melchisedek-Kommentar (11QMelch [11Q13]) beachtet. Die hebräische Handschrift aus Höhle 11 vom Toten Meer bietet in einem vorrabbinischen, thematischen „Midrasch“ auf der Basis unterschiedlicher Schriftzitate und – vielleicht – in Anknüpfung an Gen 14 und Ps 110 ein dualistisch-endzeitliches Heilsszenario. Die Rolle des Protagonisten könnte messianische Funktionen antizipiert haben.<sup>17</sup> Eine engelhafte Beschreibung Melchisedeks, die dann auch den *məvaššer* aus Jes 52,7 einschließt, ist jedenfalls naheliegend.<sup>18</sup> Somit: In 11QMelch 2,15–18 dient das Zitat aus Jes 52,7 mit dem Verweis auf den Freudenboten, als „Gesalbter des Geistes“, zur endzeitlichen Befreiung aus dem „Los Belials“ (vgl. Z. 13). Prophetische und engelhaft-endzeitliche Züge verschmelzen an dieser Stelle.

<sup>16</sup> Vgl. COLLINS 1997, 229–238.

<sup>17</sup> Vgl. COLLINS 2010, 133f.

<sup>18</sup> Vgl. BATES 2009, 399–403; ELGVIN 2022, 252–255; anders ZIMMERMANN 1998, 410–412.

Im Kontext dezidiert messianischer Vorstellungen (s.u. 2.4.) begegnet das Verb *bšr* in der sogenannten "Messianischen Apokalypse" (vgl. 4Q521 2 ii+4,12). Insgesamt bietet 4Q521 2 ii+4,1–14 einen vorrabbinischen „Midrasch“ zu Ps 146; 1Sam 2 und Dan 7.<sup>19</sup> Zwar ist es nach Z. 11f. Gott selbst, als der Herr (*'dnj*), der Wunder vollbringt, heilt, die Toten belebt und den Demütigen die Freudenbotschaft bringt, doch werden in Z. 1f. als Protagonisten auch der oder die Gesalbte(n) – singularische und pluralische Auffassung sind bei *mšjḥ* möglich – neben den „Heiligen“ (hebr. קדושים *qdwšjm*; vgl. aram. Dan 4,10.14.20; Dan 7,18.21f.25.27) genannt, die im Zusammenhang der Übermittlung einer Freudenbotschaft denkbar wären. Zudem sind, unter Aufnahme von Jes 61,1, von der Freudenbotschaft explizit die ענוים *"nāwim*, die Demütigen, betroffen. Besonders signifikant ist der Bezug jener Demütigen zur Freudenbotschaft in einem der Loblieder (*Hodayot*) aus Höhle 1 (1QH<sup>a</sup> 23,14–16).<sup>20</sup> Der in diesem Gebet angesprochene Gott wird aufgrund seiner, etwa in seiner Schöpfung bezeugten, Kraft und Macht gelobt. So stehen sich Schöpfermacht und kreatürliche Niedrigkeit gegenüber. Indem Gott den *məvaššer* erstehen lässt, wird den „Demütigen“ schon jetzt realisiertes (eschatologisches) Heil in der Gemeinschaft zuteil. Darauf verweisen in Z. 16 die „Freude der Ewigkeit“ und in Z. 30, leider in einem fragmentarischen Umfeld, die Gemeinschaft von „Göttern“ (hebr. אלים *'ljm*) und „Himmelssöhnen“ (hebr. בני שמים *bnj šmjm*). Auch in diesem Text wird der „(Freuden-)Botschafter“ also im Kontext zeit- und raum-überschreitender Erwartungen bzw. Vorstellungen gebraucht.

Trotz der zuletzt am Genesis-Apokryphon, der Melchisedek-Rolle und den *Hodayot* erläuterten Tendenzen einer antik-jüdischen Entwicklung hin zu eschatologisch konnotierten „Boten“-Vorstellungen bei den Begriffen *šīr* und *bšr* bzw. *məvaššer* bleiben angelogische (Re-)Interpretationen beim Gebrauch von *mal'ākh* doch eindeutiger und auch zahlreicher. So begegnet letzterer Begriff breit gestreut in den Handschriften vom Toten Meer, wo er fast ausnahmslos himmlische Gestalten, also Engel, bezeichnet. Dabei sind vor allem poetische und liturgische Texte aus den Handschriften vom Toten Meer betroffen (s.u. 2.2.). Ein abschließendes Beispiel aus der himmlischen Engelliturgie der Sabbatopferlieder mag dies verdeutlichen (4QShirShabb<sup>f</sup> [4Q405] Frgm. 17 3–6).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Vgl. ELGVIN 2022, 200–202.

<sup>20</sup> Zum Text vgl. STEGEMANN 2009, 276: 14 ... zu öffnen die Qu[ell]e deiner Wahrheit dem Gebildeten / Erschaffenen, den du mit deiner Kraft gestärkt hast, 15 um auf[zurich]ten entsprechend deiner Wahrheit den (Freuden-)Boten (*məvaššer*) und [um zu erzähl]en von deiner Güte, gute Botschaft Demütigen zu bringen entsprechend der Großzahl deiner Gnadenweise 16 [und zu sätti]gen von der Quelle des Wissens alle, die geschlagenen Geistes sind und wehklagen um / nach Freude der Ewigkeit (hebr. לשמחת עולם *lšmḥt 'wlm*).

<sup>21</sup> Zum Text vgl. NEWSOM / CHARLESWORTH 1999, 88.

3 ... Geister des Wissens und der Einsicht, Wahrheit [...], 4 Reinheit, Boten der Herrlichkeit (hebr. מלאכי כבוד *ml'khj kvwd*) [...], 5 [Wun]der (?), Boten der Schönheit (hebr. מלאכי תפארת *ml'khj tph'rt*) und Geister von [...], 6 in den innersten Räumen der Heiligkeit [...].

Die dreizehn Sabbatopferlieder, wahrscheinlich zwischen 150 und 100 v. Chr. abgefasst, beschreiben eine Engelliturgie für die Sabbate im ersten Jahresviertel eines Solarjahres (s.u. 1.4.), wobei der zitierte Abschnitt für das zehnte Lied in der Rekonstruktion veranschlagt wird, in dem das himmlische Heiligtum beschrieben ist. Die, neben vielen anderen Bezeichnungen, als „himmlische Priester“<sup>22</sup> fungierenden „Boten“ sind in diesem Text Teil des *himmlischen* Heiligtums und werden in ihren Spezifizierungen („Herrlichkeit“, „Schönheit“) mit Attributen versehen, die in der Hebräischen Bibel in Verbindung mit dem „Boten“ nicht belegt sind.<sup>23</sup> Schon terminologisch deutet das Textbeispiel also Besonderheiten der Engelvorstellungen in den Handschriften vom Toten Meer an, die im folgenden Abschnitt (s.u. 2.2.) genauer darzulegen sind.

### 1.2. Giganten und Wächter

Die mit „Wächter“ oder „Giganten“ bezeichneten Engelwesen begegnen vor allem in der antik-jüdischen Literatur der Apokalyptik. Ausgangspunkt zur Erörterung ist Gen 6,1–4. Der Textein插 zwischen den „Zeugungen Adams“ (Gen 5,1–32) und der Fluterzählungen (Gen 6,5–9,17) bedient in gedrängter Form ein mythisches Bild, wonach aus der sexuellen Verbindung von Göttersöhnen und Menschentöchtern Riesen bzw. Giganten (hebr. נפילים *naphîlîm*; LXX: γίγαντες *gígantes*) und Helden bzw. Giganten (hebr. גבורים *giborîm*; LXX: γίγαντες *gígantes*) sowie „Menschen von Namen“ (hebr. אנשי השם *'anšê haššem*) hervorgehen (Gen 6,4) – ob bei letzteren in der Tat eine dritte Gruppe angesprochen ist oder die *naphîlîm* und *giborîm* nicht vielmehr positiv charakterisiert werden sollen,<sup>24</sup> ist umstritten. Qua Geburt stehen jene Gruppen jedenfalls zwischen irdischer und göttlicher Sphäre, wenngleich ihre Existenz als irdisch angenommen wird (vgl. auch Bar 3,26–28; Sir 16,7; Weish 14,6) und sie daher auch nicht unsterblich sind, insofern ihre Lebenszeit „auf Erden“ auf 120 Jahre begrenzt wird (vgl. Gen 6,3b.4a).<sup>25</sup> Schon die griechische Übersetzung der beiden erstgenannten Termini mit „Giganten“ deutet darauf hin, dass eine semantische Unterscheidung zwischen

<sup>22</sup> Vgl. dazu WASSEN 2007, 505–508.

<sup>23</sup> Vgl. auch NEWSOM / CHARLESWORTH 1999, 3f.6f.176f.

<sup>24</sup> So GOFF 2015, 82f.; vgl. Num 16,2; 2Sam 14,7.

<sup>25</sup> Vgl. zur Interpretation GERTZ 2021, 204–219.

den *nəphīlīm* und den *giborīm* kaum möglich erscheint. Erstere werden sowohl im Sinne von „Fehlgeburten“ (Ps 58,9; hebr. נפיל אשת *nəphael 'ešəet*) als auch als „gefallene und gebundene Wächter“ verstanden (CD 2,18f.; hebr. נפיל *nphl* mit עיר *'jr*). Hinzu kommt, dass schon die Hebräische Bibel weitere hebräische Begriffe für „Giganten“, „Titanen“ und „Riesen“ kennt: etwa die „Rephaim“ oder „Anakim“. Alle Bezeichnungen können in der Septuaginta mit γίγας *gígas* übersetzt werden: Im Bericht der Kundschafter (Num 13,26–33) ist die Rede von den „Nachkommen Anaks“ (V.22,28; hebr. ילידי הענק *jəlídē ha 'nāq*) als Vorbewohner des erkundeten Landes, da „Milch und Honig fließen“ (V.27). In V.33 heißen diese, in einer rätselhaft überfüllten Terminologie, die „Nephilim, die Kinder Anaks (hebr. בני ענק *bənē 'nāq*), von den Nephilim (abstammend)“, was die Septuaginta zusammenfassend mit „Giganten“ übersetzt. In der mit der Kundschafter-Erzählung in Numeri literarisch eng verzahnten Verarbeitung der Motive in Dtn 1f.<sup>26</sup> werden die pluralisch verwendeten *bənē 'nāqīm* (Dtn 1,28) in der Septuaginta als „Giganten-Kinder“ verstanden. Auch die „Rephaim“ werden in Gen 14 (V.5; vgl. auch 1QapGen ar 21,28) mit „Giganten“ wiedergegeben (vgl. auch Jos 12,4). Aus ihnen sei der König Og von Baschan übriggeblieben (vgl. Dtn 3,11; Jos 12,4; 13,12).

Grundsätzlich zeigt sich in zahlreichen Belegen der Hebräischen Bibel, dass mit den so benannten „Riesen“ die in nichts auf einer historischen Realität fußende, „mythische“ Vorbevölkerung Israels bezeichnet wird, deren Belege in ihrer literarhistorischen Provenienz auf späte Texteschübe hinweisen.<sup>27</sup> Angesichts einer auf den Texten der Hebräischen Bibel basierenden Unmöglichkeit, die „Nephilim“, „Giborim“, „Anakim“ und „Rephaim“ näher zu identifizieren, sollte man auch bei religionsgeschichtlichen Vergleichen mit Blick auf die Bezeichnung „Giganten“ insgesamt Zurückhaltung walten lassen.

Allerdings ändert sich die Befundlage mit den zahlreichen und unterschiedlichen Formen der Rezeption des „Giganten“-Motivs in den antik-jüdischen Texten, die später nicht Teil des „biblischen“ Kanons wurden. Insgesamt herrscht ein Verständnis jener „Riesen“ als „Engel“, im Sinne ihres himmlischen Status, vor. Fast zeitgleich im 2. Jh. v. Chr. identifiziert das Jubiläenbuch (29,9) die „Rephaim“ mit Giganten und der hellenistisch-jüdische Historiker Pseudo-Eupolemos die Erbauer des Turms zu Babel (Gen 11,1–9) ebenfalls mit den *gígantes*, zu denen in der dreizehnten Generation auch Abraham zählte (vgl. Ps-Eup Frgm. 1.2–3)<sup>28</sup>. Darüber hinaus ergeben sich aus Jub 7,22; äthHen 7,2 und 86,4 wenigstens drei unterschiedliche Klassen von „Giganten“, was auf die in Gen 6,4 angedeutete Unterscheidung in

<sup>26</sup> Vgl. SEEBASS 2003, 94f.

<sup>27</sup> Vgl. dazu PERLITT 1990 / 1994, und SEEBASS 2003, 107f.

<sup>28</sup> Text nach Euseb, *Praeparatio evangelica* IX, 26,1; vgl. HOLLADAY 1983, 170f.; STUCKENBRUCK 1997, 33.

*nəp̄hîlîm*, *giborîm* und *'anšê haššem* „Menschen von Namen“ zurückgehen könnte (s.o.).<sup>29</sup>

Neben dem „Buch der Wächter“ (äthHen 1–36; s.u.) greift vor allem das „Gigantenbuch“ auf die Thematik der „Riesen“ in Gen 6,1–4 zurück. Beide Texte, „Wächter-“ und „Gigantenbuch“, stehen in enger Verbindung zueinander, ohne dass sie ein und derselben Textüberlieferung zugehörten. Außerdem zeigt die Nähe des „Gigantenbuches“ zu Dan 7, dass seine Entstehung zwischen dem 3. Jh. v. Chr. („Wächterbuch“) und 164 v. Chr. (Danielbuch) anzusetzen ist. Die maximal zehn aramäischen Handschriften des „Gigantenbuches“ aus den Höhlen vom Toten Meer schildern in ein oder zwei Traumsequenzen (je nach Rekonstruktion der Fragmente), wie die durch Vereinigung der „Wächter“ mit den irdischen Frauen<sup>30</sup> geborenen und namentlich genannten „Giganten“, wie 'Ohjah, Hahjah, Mahawaj, Gilgamesch oder Hobabisch,<sup>31</sup> ihres eigenen Gerichtes gewahr werden, das Henoch übermittelt.<sup>32</sup> Teilweise bestehen erhebliche Übereinstimmungen mit einer sehr viel später zu datierenden manichäischen „Giganten“-Überlieferung (8. / 9. Jh. n. Chr.), die, vor allem in iranischen Sprachen und Dialekten abgefasst, im Gebiet der Stadt Turfan (heute China) aufgefunden wurde.<sup>33</sup>

Eine exaktere Vorstellung von der „Giganten“-Überlieferung liefert die Erwähnung der aus Gen 6,4 bekannten „Riesen“, aramäisch *gbrjn* und *nphljn*, die in 4QEnGiants<sup>b-d</sup> ar (4Q530–532) vorkommen. Interessant ist in 4QEnGiants<sup>b</sup> ar (4Q530) die Reaktion der „Giganten“ auf eine zweite Traumoffenbarung, in der das endzeitliche Gericht in teilweise wörtlicher Entsprechung zu Dan 7,9f. (vgl. 4QEnGiants<sup>b</sup> ar 2 ii 16–20) geschildert wird,<sup>34</sup> wenn es heißt (4QEnGiants<sup>b</sup> ar 2 ii 20–22):<sup>35</sup>

20 Und darauf] fürchteten sich alle Riesen (aram. *gbrj'*) 21 [und Giganten (aram. *wnphljj'*) und] sie riefen Mahawaj. Und er kam zur Ver[sammlu]ng [seiner Brüder], den Riesen, und sie schickten ihn zu Henoch, 22 [dem Schreiber der Interpretati]on[ ...]

Der Textausschnitt sieht in einem der „Giganten“, Mahawaj, den Boten eines Auftrags zur Traumdeutung an Henoch. Da der Traum eine Gerichtsepiphanie beschreibt,

<sup>29</sup> So GÖFF 2015, 94.

<sup>30</sup> Vgl. Gen 6,1–4; 4QEnGiants<sup>a</sup> ar [4Q203] Frgm. 7b i+ii 2–4: STUCKENBRUCK 2016, 131; 4QEnGiants<sup>c</sup> ar [4Q531] Frgm. 5 1–3.

<sup>31</sup> Vgl. STUCKENBRUCK 2003, 321–334.

<sup>32</sup> Vgl. STUCKENBRUCK 1997, 1–42; XERAVITS / PORZIG 2015, 57–59.

<sup>33</sup> Vgl. dazu REEVES 1992, 9–50.

<sup>34</sup> Zum inhaltlichen Aufriss vgl. STUCKENBRUCK 2016, 136.

<sup>35</sup> Text nach STUCKENBRUCK 1997, 124.

sind die „Giganten“ Teil dieses Geschehens. Daneben ist auch Henoch involviert, dem im „Buch der Wächter“ (äthHen 1–36) eine zentrale Rolle zukommt. Allerdings fehlt die Henoch-Gestalt in den mutmaßlich ältesten Bestandteilen der „Wächter“-Überlieferung (äthHen 6–11). Auch dort begegnen „Giganten“ als Kinder der „Wächter“, wie im „Gigantenbuch“, in einem radikal negativen Licht.<sup>36</sup> Sowohl die Macht über die Menschen, die mediatorische Funktion als auch mythische Zeitkonzepte (Goff 2021), auch im Kontext epiphaner Ereignisse, weisen die „Giganten“ in den älteren Überlieferungen als engelhaftes Wesen aus.

In ähnlicher Weise werden die „Wächter“ in der antik-jüdischen Literatur thematisiert. Allerdings begegnen sie, im Unterschied zu den „Giganten“, auch in positivem Licht. Etwa in Dan 4, der Traumerzählung Nebukadnezars II. (ca. 640–562 v. Chr.), sind die „Wächter“ (aram. עִרְיָן *’irîn*) in epiphanen Ereignissen (Dan 4,10.20) in die Gerichtsmetaphorik des Traumbildes, das Abschlagen des Baums bis auf den Wurzelstumpf, eingebunden (V.10.14.20). Die Erzählung aus Dan 4 gehört in den Traditionskontext weiterer Überlieferungen, die mit dem letzten neubabylonischen Herrscher Nabonid (ca. 609–539 v. Chr.) verbunden sind: Haran-Inschriften, 4QPrNab ar (4Q242).<sup>37</sup> Zudem können die Motive aus Dan 4 mit jenen in der „Giganten“-Überlieferung (hier: 4QEnGiants<sup>b</sup> ar [4Q530]) verglichen werden, die ja ihrerseits schon durch die Eigennamen Gilgamesch und Hobabisch (= Huwawa) in das Zweistromland verweisen,<sup>38</sup> womit in Dan 4 und dem „Gigantenbuch“ eine gemeinsame, Mesopotamien-kritische Haltung aus hellenistischer Zeit deutlich werden dürfte.<sup>39</sup>

Die positive Funktionalisierung der „Wächter“ in Dan 4 greift nicht auf die Motive der Engelen aus Gen 6,1–4 zurück. Dies unterscheidet die Charakterisierung der *’irîn* vom negativen, nahezu dämonischen<sup>40</sup> Bild ihrer Beschreibung aus dem „Wächterbuch“ (äthHen 1–36: v.a. Kap. 6–11). Die Vergehen der Wächter werden bereits in äthHen 6–11 unterschiedlich begründet und verweisen auf illegitime Offenbarungshandlungen durch die „Engel“ bzw. „Wächter“ als ihrem gemeinsamen Nenner, womit, nicht zuletzt unter Verweis auf die Folgen der Vergehen – wie Gewalt –, eine Ätiologie des „Bösen“ in der Welt vorgelegt wird.<sup>41</sup> Es sind

<sup>36</sup> Vgl. etwa äthHen 7,3–5; Übersetzung nach UHLIG 1984, 520 (vgl. auch GOFF 2016b, 117–119): „3 Diese [i.e.: die Giganten; SB] verzehrten den ganzen Ertrag der Menschen, bis die Menschen sie nicht mehr zu ernähren vermochten. 4 Da wandten sich die Riesen gegen sie, um die Menschen zu fressen. 5 Und sie begannen, sich an den Vögeln und den Tieren und den Reptilien (= was kriecht) und den Fischen zu versündigen, und sie fraßen untereinander ihr (eigenes?) Fleisch und tranken das Blut davon.“

<sup>37</sup> Vgl. dazu ausführlich KOCH 1993 / 1995; HENZE 1999.

<sup>38</sup> Vgl. STUCKENBRUCK 2003, 325–332.

<sup>39</sup> Vgl. ANGEL 2016.

<sup>40</sup> Vgl. zur dämonischen Deutung etwa: FRÖHLICH 2016.

<sup>41</sup> Vgl. dazu BEYERLE 2007, 210–218.

wenigstens zwei Motive, die durch jene Illegitimität charakterisiert sind: die an Gen 6,1–4 unmittelbar anknüpfende Herabkunft der Wächter und Himmelsöhne – in 4QEn<sup>b</sup> ar (4Q202) 1 ii 3 wird der Text entsprechend ergänzt: עיריָא בני שמיא *ʿjryʿ bnj šmjʿ* –, um mit den irdischen Frauen Nachkommen zu zeugen, verknüpft mit Schemihaza (äthHen 6,1–3), und die Wissensvermittlung mit Blick auf Kriegsgerät, Schmuck, Schminke und Astrologie, insbesondere mit Azaʿel verbunden (äthHen 8,1–4). Sowohl die Frage nach den zeitgeschichtlichen Anspielungen und ihrem kultur-religiösen Umfeld als auch die Abgrenzung samt der literarhistorischen Einordnung jener Motive ist umstritten. Die unmittelbare Verbindung zu Gen 6,1–4, die Liste der Engelnamen und der Verweis auf die „Engel-Fürsten“ (vgl. äthHen 6,7f.) liefern eine erste Orientierung. In diesen Motivzusammenhang gehören auch Michael als „großer (Engel-)Fürst“ (הַשֵּׁר הַגְּדוֹל *hasśar haggādól*) in Dan 12,1 oder „Prinz Mastema“ in der hebräischen Überlieferung zum Jubiläenbuch: שֵׁר הַמְּשַׁטְמָה *śr hmmśṭmh* (vgl. 4Q225 2 i 9; 2 ii 7 13–14bis; 11Q11 ii 4). Weiterhin spricht dann auch der betonte Verweis auf die „Engelehen“ am Ende der Nachinterpretation (äthHen 15,1–16,1; vgl. aber auch 13,1f.; 16,3) für ein höheres Alter des Schemihaza-Motivs. In der älteren „Wächter-Überlieferung“ des äthiopischen Henochbuches, die wohl noch in das späte 3. Jh. v. Chr. datiert, sind die Wächter- und Giganten-Vorstellungen eng miteinander verzahnt. Sie konturieren engelhafte Gestalten, die insbesondere das Kommen des Bösen in die Welt tragen und erläutern sollen und stellen damit eine „Gigantologie“ der „Anthropologie“ gegenüber.<sup>42</sup>

### 1.3. Widersacher, Dämonen und böse Geister

Bereits in der Hebräischen Bibel begegnen zahlreiche Vorstellungen von und Begriffe für böse Geister und Dämonen. Dabei werden die bösen Geister unter anderem mit Hilfe des als gerichtliche Strafe verstandenen Absterbens irdisch-körperlicher Anteile bei Zwischenwesen wie „Wächtern“ und „Giganten“ vorgestellt (vgl. etwa Jub 5,8f.; äthHen 15,8f.). Zumeist werden auch Widersacher, Dämonen und böse Geister personifiziert konkret beschrieben und sind sowohl dem himmlischen wie irdischen Bereich zugeordnet. Die gerade dargestellte „Gigantologie“ ist eng mit den Ansätzen einer „Dämonologie“ verquickt.<sup>43</sup> So können etwa die „Wächter“ in der späteren Teilkomposition der „Gleichnisreden“ (äthHen 37–71) als „Diener Satans“ (äthHen 54,6) adressiert werden.

Die Figur des Satan (hebr. שָׂטָן *śātān*) kommt in der Hebräischen Bibel<sup>44</sup> im Sinne des „Anklägers“ und „Widersachers“ vor, ähnlich wie später Mastema im

<sup>42</sup> Vgl. WRIGHT 2013, vor allem 141–168.

<sup>43</sup> Vgl. STUCKENBRUCK 2003, 335f.; GOFF 2016, 48–54.

<sup>44</sup> Vgl. FORSYTH 1987, 107–123; DÖRFEL 1998, 257–262.

Jubiläenbuch. In der Erzählung von Bileam und der Eselin (Num 22–24) sendet Balak zunächst Menschen als Boten (hebr. *mal'ākh*) zu Bileam (Num 22,5), und im weiteren Verlauf der Erzählung greift dann der „Bote JHWHs“ (hebr. *mal'ākh JHWH*) in das Geschehen ein (V.22–27.31f.34f). Erst auf die Reaktion seiner Eselin und nachdem JHWH Bileam die Augen geöffnet hat, nimmt er den „Boten JHWHs“ wahr, der sich als „Widersacher“ oder „Hinderer“ (hebr. *šāṭān*) zu erkennen gibt (V.32; vgl. V.22). Da der engelhafte Bote und der *šāṭān* identisch sind, zumal zum Wohle „Israels“, wird im „Widersacher“ wohl eine himmlische und Gott-nahe Gestalt eingeführt, die allerdings nicht, wie im Hiob-Prolog oder in einer der Sacharja-Visionen, als Gegenüber zu Gott konzipiert ist. Die als *šāṭān* bezeichnete Figur ist in Num 22 dezidiert als Zwischenwesen aufgefasst, weil sie als „Bote JHWHs“ gegenüber dem Moabiter-König Balak eine „Widersacher-“ oder „Hinderer-“Rolle einnimmt und so zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre Botschaften übermittelt.

Demgegenüber bleibt „Satan“ im Hiob-Prolog der göttlich-himmlischen Sphäre (Hi 1,6; 2,1: „Gottessöhne“) zugeordnet und tritt, scheinbar, Gott gegenüber – auch wenn der „Satan“ sich auf die Frage Gottes nach seiner (aktuellen) Herkunft als „Umherwandernder auf Erden“ (Hi 1,7b; 2,2b) identifiziert. Zudem ist „Satan“ nicht personifiziert, sondern als „himmlisches Wesen, das Jhwhs Wort und Werk kritisch hinterfragt und kritisch spiegelt, als eine dichterisch personifizierte Selbstreflexion und Funktion Jhwhs“<sup>45</sup> zu verstehen. Es wechseln sich Himmels- (Hi 1,6–12; 2,1–6) mit irdischen (Hi 1,13–19.20–22; 2,7.8–10) Szenerien in Hi 1–2 ab. Die Funktionalisierung des Satan in den Himmelszenen von Hi 2–3 zeigt Parallelen zur Nachinterpretation der Akedah-Erzählung aus Gen 22 in der Jubiläen-Überlieferung (Jub 17,16; 18,9–13 u. 4QpsJub<sup>a</sup> [4Q225] 2 i 8–14) und der Rolle des „Anfeinders“ (Mastema: s.o. 1.1.).

Auch in Sach 3,1–5(7) verrät der Artikel in *haššāṭān*, dass kein Eigename vorliegt (anders wohl in 1Chr 21,1, wobei die Determination kein hinreichendes Argument *gegen* den Gebrauch als Eigename darstellt). In der vierten der insgesamt acht Visionen Sacharjas (Sach 1–6), die allerdings literarisch nachgetragen wurde, treten der „Bote JHWHs“, der Hohepriester Jeschua und der „Ankläger“ (*haššāṭān*) zusammen (Sach 3,1f.; vgl. Ps 109,6b).<sup>46</sup> Ähnlich wie im Hiob-Prolog ist der „Ankläger“ in Sach 3 Teil einer Himmelszene. Im Unterschied zu Hiob erscheint Jeschua allerdings als Akteur des visionären Himmelsgeschehens, wenn der „Ankläger ihn anklagt“ (Sach 3,1b, hebr. לשטן ... להשטן *wəhaššāṭān ... lašitnō*). Nachdem JHWH selbst den „Ankläger“ in seine Schranken gewiesen hat (V.2), folgt eine Reinigungsszene, die den Hohepriester Jeschua entsündigt (V.3–5).

Die weibliche Fassung eines Dämons, Lilit, die in rabbinischen Texten stark ausgeschmückt, insbesondere als Verführerin, begegnet, hat keinen bzw. lediglich

<sup>45</sup> So WITTE 2021, 90. Zum Aufbau vgl. ebd., 78f., zum „Anfeinder“: ebd., 81f.

<sup>46</sup> Vgl. RUDNIG-ZELT 2016, 8.

einen geringen Anhalt an ihren antik-jüdischen Namensnennungen in Jes 34,14 und 4QSongs of the Sage / Maškil (4QShir<sup>a</sup> [4Q510] 1 4–6; par. 4QShir<sup>b</sup> [4Q511] 10 1–3) und deren Kontexten: Edom-Spruch bzw. Dämonen-Liste.<sup>47</sup> Ihr Ursprung dürfte in der weiblichen Fassung eines Wind-Dämons (akkad. *lilitu*) liegen, der schon sumerisch, später akkadisch, in Mesopotamien bezeugt ist.<sup>48</sup>

Konkreteres Wissen zur antik-jüdischen Epoche besitzt man bei einem weiteren, namentlich bekannten Dämon: Aschmodai. Der wohl aus dem Persischen *aēšma-daēva* abzuleitende Name steht für den „Zornesdämon“ und kann auch mit hebräisch מַשְׁמַד *šmd* „ausrotten“ in Verbindung gebracht und dann als „Schadensdämon“ verstanden werden. Im Tobitbuch dient er der magischen Unterminierung eines Endogamie-Gebotes bei der Verheiratung von Sara mit Tobit (vgl. Tob 3,8.17), indem er, als „Schadens-“ und „Incubus-Dämon“ die Tora-gemäße Verheiratung Saras zu verhindern sucht.<sup>49</sup> Die Tobit-Überlieferung stützt sich im Wesentlichen auf griechische und aramäische (4QpapTob<sup>a</sup> ar [4Q196]; 4QTob<sup>b-d</sup> ar [4Q197–199]) Quellen sowie einen hebräischen Text (4QTob<sup>c</sup> [4Q200]), letzterer aus den Handschriften vom Toten Meer. Der Name Aschmodai kommt nur in den griechischen Handschriften vor, während die semitischen Textformen aus den Höhlen vom Toten Meer nur noch dort bezeugt sind, wo von einem „Dämon“ (Sing., aram. מַשְׁמַד *šd*) und einem „bösen Geist“ die Rede ist, der bzw. die auf Geheiß des Engels Rafael durch ein Rauchopfer von Fischherz und -leber auszutreiben sind (Tob 6,8.15f.18: vgl. 4QTob<sup>b</sup> ar [4Q197] 4 i 13 und 4 ii 9).

In dem bereits erwähnten „Lied des Weisen“ (4QShir<sup>a</sup> [510] 1 4–5) wird auch Lilit zusammen mit den Dämonen (hebr. מַשְׁמַדִּים *šd'jm*) unter den lebensfeindlichen Kräften aufgezählt. Zusammen mit den Tobit-Belegen kann gefolgert werden, dass die namentlich genannten, negativen Zwischenwesen unter die „Dämonen“ (griech. δαιμόνια *daimónia* [LXX, nur in Jes 65,11: δαίμων *daimōn*)<sup>50</sup> zu subsumieren sind (vgl. auch Dtn 32,17; Ps 106,37). Schließlich könnte die neben dem hebräischen Begriff der *šedim* gebräuchliche Bezeichnung רוּחַ *rūaḥ* für „Dämonen“, insbesondere im Sinne der „bösen Geister“ (hebr. רוּחַ רָשָׁע *rwh rš'*; vgl. 1QS [1Q28] 5,26; 4QShir<sup>b</sup> [4Q511] 1 6), darauf hindeuten, dass die „Dämonen“ insgesamt nicht-körperlich und damit auch nicht als Engel, sondern rein körperlose Geister, aufgefasst wurden.<sup>51</sup> In diesen Kontext gehören auch die Nephilim, die „(unsterblichen) bösen Geister“ der „Giganten“, in der Nachinterpretation des Wächter-Mythos (äthHen 15,1–16,1; vgl.

<sup>47</sup> Vgl. dazu GOFF 2016a, 71–75.

<sup>48</sup> So HUTTER 2007, 29.

<sup>49</sup> So EGO 2021, 27.

<sup>50</sup> Vgl. dann auch Sib 3,330–332 und vor allem das Testament Salomos. Zur griech. Terminologie vgl. ANGELINI 2021, 51–78.184–224.

<sup>51</sup> Vgl. ALEXANDER 1999, aber auch STEUDEL 2007.

Jub 7,25–27), die sich von den (sterblichen) Körpern gelöst haben, um Chaos und Gewalt bis zum „großen Endgericht“ zu bringen.<sup>52</sup> Zudem ist das Jubiläenbuch zu beachten, dessen hebräische Fragmente allerdings für die „Dämonen“-Passagen nicht erhalten sind. Möglicherweise zeigen jedoch Textvergleiche, sowohl mit Übersetzungen des Jubiläenbuches als auch mit dem Wächterbuch, dass das „Dämonen“-Konzept im Jubiläenbuch eher „Geister“ (hebr. רוחות *rwḥwt*; äth. *manfas / manāfast*) im Blick hatte.<sup>53</sup>

In den außerkanonischen, antik-jüdischen Texten verhilft dann der Einfluss eines dualistischen Weltbildes einer weiteren Ausgestaltung negativ wirkender Engelmächte zum Durchbruch. Neben dem bereits erwähnten Mastema ist zunächst Belial bzw. Beliar zu beachten. Zwar ist das Wort auch in der Hebräischen Bibel belegt, beschreibt dort allerdings im Gebrauch eines Abstraktums, quasi „adjektivisch“, negativ charakterisierte Menschen.<sup>54</sup> In den Handschriften vom Toten Meer begegnet Belial, neben Beelzebub, Melchirescha, Satan oder Abaddon, vor allem in den gruppenspezifischen Texten. In Kompositionen wie der „Kriegsrolle“ (1QM [1Q22] 1,5.13 u.ö.) oder der „Zwei-Geister-Lehre“ (1QS [1Q28] 3,20–24, als „Finsternis-Bote“ [3,20–21; hebr. מלאך חושך *ml'kh ḥwškh*) fungiert Belial als Personifizierung des „Bösen“,<sup>55</sup> wobei die dualistische Weltansicht der „Zwei-Geister-Lehre“ in ihrer Zugehörigkeit zu den gruppenspezifischen Texten durchaus umstritten ist.<sup>56</sup> Dennoch wird man festhalten dürfen, dass Belial in den Handschriften vom Toten Meer in zwei Grundbedeutungen begegnet: als Appellativum für den bösen Erz-Dämon und zugleich als qualitative Beschreibung des mit Belial verbundenen bösen Prinzips und seiner Anhänger.<sup>57</sup>

In besonderer Dichte begegnen Begriffe für Dämonen und Belial in der Komposition apokrypher Psalmen aus Höhle 11 am Toten Meer.<sup>58</sup> Nach der Rekonstruktion der – vielleicht – vier Psalmen und den textlichen Überschneidungen des letzten Psalms mit Ps 91 (MT) gehören die Dämonen in den Kontext von Krankheit. In 11QPsAp<sup>a</sup> (11Q11) Kol. v, Z. 5–8 heißt es:<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Vgl. dazu ALEXANDER 1999, 337–341.

<sup>53</sup> Vgl. Jub 10,1–3.5, und dazu PATMORE 2023.

<sup>54</sup> Vgl. etwa Nabal in 1Sam 25,3; vgl. auch Spr 16,27–30; Sir 11,31–34. Siehe dazu DIMANT 2010 / 2014, 137f.

<sup>55</sup> Vgl. dazu ALEXANDER 1999, 341–344; STEUDEL 2007, 195f.

<sup>56</sup> Zum Dualismus in der „Zwei-Geister-Lehre“ vgl. auch BEYERLE 2014.

<sup>57</sup> Vgl. DIMANT 2010 / 2014, 139.

<sup>58</sup> Vgl. 11QPsAp<sup>a</sup> [11Q11] ii 1 3–5: „Geister, Dämonen, Prinz Mastema und Belial, der über die Tiefen der Dunkelheit herrscht“; dann auch Kol. v, Z. 5 u. 12: Belial, Satan.

<sup>59</sup> Text nach SANDERS 2017, 226, mit leicht abweichender Zählung.

5 [...] es kommt zu dir Beli[al, und du wirst] zu ihm sagen 6 „Wer (bist) du? [ ]Mensch und von der Nachkommenschaft der Heil[i]ge[n] (hebr. ם[וישי] הקד h-*qd[wsj]m*)?“ Dein(e) Erscheinung / Angesicht (ist) ein(e) Erscheinung / Angesicht 7 der Leere / Nichtigkeit / Trug und deine Hörner (sind) Hörner eines Tra[u]ms. Dunkelheit (bist) du und kein Licht, 8 [Falsch]heit und keine Gerechtigkeitstat[. ]Fürst der Heerschar [...].

Obwohl „Belial“ im späteren Text des Psalms als Bezeichnung der „Söhne Belials“ noch einmal genannt wird (vgl. 11QPsAp<sup>a</sup> [11] Kol. vi, Z. 3), sehen einige Rekonstruktionen alternative Möglichkeiten vor.<sup>60</sup> Jedenfalls handelt es sich bei diesem Textausschnitt wie bei der gesamten Komposition um eine exorzistische Sprachhandlung.<sup>61</sup> Belial, m. E. in Z. 5 eindeutig zu lesen, wird die Progenität aus den Heiligen (hebr. h-*qd[wsj]m*), also der Versammlung der Engel (s.u. 1.4.), abgesprochen, womit Belial seiner Macht entkleidet erscheint. Mit den Hörnern (Z. 7) werden Machtinsignien genannt, die in der Ikonographie insbesondere Göttern zukommen. Sie sind ebenso träumerisch, also dem visionären Schein entnommen, wie die Erscheinung Belials insgesamt trügerisch, nichtig bleibt. Eingebettet ist diese Depotenzierung in den Dualismus von Licht und Finsternis bzw. Falschheit und Gerechtigkeit.

Unter den zahlreichen Mischwesen, die bereits den Alten Orient bevölkern, sind zumindest dämonische Konnotationen auch im AT in einigen Fällen naheliegend. Die Liste möglicher Dämonen ist schon in der Hebräischen Bibel lang, wobei nicht in jedem Fall deutlich wird, inwiefern bei den hebräischen Termini wirklich personalisierte Verständnisse naheliegen: neben Krankheitsdämonen wie Pest (hebr. דבר *dævær*)<sup>62</sup>, Seuche (hebr. קטב *qætäv*)<sup>63</sup> auch depotenzierte Götter der Umwelt wie Reschef<sup>64</sup>, dann (Ziegen-)Bocks- oder Feldgeister (hebr. שַׁעֲרִים *šə'irîm*: Lev 17,7; Jes 13,21; 34,11; 2Chr 11,15), Wüstendämonen wie die צִיִּים *šijjîm*<sup>65</sup> oder אֵיִם *'ijjîm*<sup>66</sup>. Eine besondere Rolle hat im Kontext der Exoduserzählung der „Verderber“ inne (hebr. מַשְׁחִית *mašhîit*), der das Unheil in der Passanacht bringt und durch einen apotropäischen Ritus, dem Besprengen der Türschwellen mit Blut, abgewehrt wird (Ex 12,23; vgl. V.13). Insgesamt geht die Forschung mehrheitlich davon aus, dass insbesondere die altorientalischen, polytheistischen Konzepte der „Dämonologie“ durch Depotenzierungen und

<sup>60</sup> Wie etwa etwa PAJUNEN 2015, 145f.

<sup>61</sup> Vgl. BOHAK 2008, 108–111.

<sup>62</sup> Vgl. nur Am 4,10; Hab 3,5; Ps 78,50.

<sup>63</sup> Vgl. Dtn 32,24; Jes 28,2; Hos 13,14; Ps 91,6.

<sup>64</sup> Vgl. Dtn 32,24; Hab 3,5; Ps 76,4; 78,48; Hi 5,7; Hhld 8,6.

<sup>65</sup> Vgl. Jes 13,21; 23,13; 34,14; Jer 50,39; Ps 72,9; 74,14.

<sup>66</sup> Vgl. Jes 13,22; 34,14; Jer 50,39.

Reinterpretationen der genannten Begriffe, Motive und Vorstellungen in der Hebräischen Bibel quasi „monotheistisch“ eingebunden wurden. Bisweilen wird ihr dämonologischer Charakter allerdings auch völlig in Abrede gestellt.<sup>67</sup>

Sind die negativ konnotierten Zwischenwesen wie Widersacher oder Dämonen hinsichtlich ihrer Zu- und Anordnungen meist Produkte der modernen Forschung, findet man in den Quellen des antiken Judentums auch zahlreiche Begriffe und Motive, die Engelkollektive bezeichnen.

#### 1.4. Heilige und Heerscharen: Engelkollektive

Im Mittelpunkt kollektiver Engelvorstellungen stehen das Nomen צבא *šāḇā'* bzw. das substantivierte Adjektiv קדוֹשׁ *qādōš*, auch wenn das antike Judentum weitere Kollektivbezeichnungen für Engel bereithält.<sup>68</sup> Bereits früh wurden auch für den alttestamentlichen Befund die Handschriften vom Toten Meer vergleichend herangezogen: etwa zur Begründung einer Interpretation der „Heiligen des Höchsten“ (Dan 7,18.22.25.27) als Himmelswesen.<sup>69</sup> Während die Pluralbildung von *qādōš* Menschen und Himmelswesen bzw. Engel bezeichnen kann, wird der Plural von *šāḇā'* häufig zur Gottesbezeichnung genutzt.<sup>70</sup> Das Nomen צבא *šāḇā'*, das im gesamten Pentateuch und in den Büchern Josua und Richter fehlt, kann je nach Ableitung unterschiedlich übersetzt werden. Wenn die Herkunft aus dem Altägyptischen *ḏb3.tj* „Thronender“ korrekt ist, dann verbinden sich mit dem Begriff Konnotationen von Macht, Stärke und Herrschaft. Aus den Textzusammenhängen, etwa in Ps 89,7–9 und Jes 45,12f., wird deutlich, dass יהוה צבאות *JHWH šāḇā'ōt* auch im Kontext himmlischer Heerscharen zu verorten ist, das Nomen צבא *šāḇā'* also im himmlischen Bereich die Gestirne bezeichnen kann. Entsprechend verweist

<sup>67</sup> Vgl. zur Forschung BLAIR 2009, 2–13 u. 213–217.

<sup>68</sup> Allein in den Handschriften vom Toten Meer begegnen etwa noch: „Götter“ / „Göttliche“ (hebr. אלוהים *lwhjm*; 4QShirShabb<sup>a</sup> [4Q400] 1 i 5: s.u.; 11QMelch [11Q13] ii 10 [vgl. Ps 82,1]), „Himmelssöhne“ (hebr. בני שמים *bnj šmj*; 1QS [1Q28] 4,22; 1,8.23; 1QH<sup>a</sup> 11,22f.; 23,29f.; 4QInstruction<sup>b</sup> [4Q416] Frgm. 1, Z. 12), „Oberste“ (hebr. ראשית *r šym*; 4QShirShabb<sup>d</sup> [4Q403] 1 i 31f.), „Diener“ (hebr. משרתים *mšrtjm*; 1QSb [1Q28b] 4,25; 1QH<sup>a</sup> 25,26–31; 4QBer<sup>b</sup> [4Q287] Frgm. 2, Z. 12f.), „Fürsten“ (hebr. נשיאים *nšj'jm*; 4QShirShabb<sup>d</sup> [403] 1 i 10) oder „Prinz“ / „Vorsteher“ (hebr. שרים *šrjm*; 1QM 4,1–4; 4QShirShabb<sup>a</sup> [4Q400] 1 i 12). Darüber hinaus konzipiert auch das Jubiläenbuch schon im Kontext der Schöpfung eine ausgefeilte Angelologie, in der die Engelwesen einer Hierarchie (s.u. 2.1.) einverleibt werden (Jub 1–2; vgl. VANDERKAM 2018, 47–49; vgl. zu den „Angesichts-Engeln“ äthHen 40,2f. u. DÖRFEL 1998, 224–227). Auch die „Heiligen“ werden als Engelwesen im Himmel verortet (vgl. auch äthHen 47,2). Schließlich werden in den Apokryphen und Pseudepigraphen auch die „(himmlischen) Heerscharen“ im Plural adressiert (vgl. nur 4Makk 4,11; äthHen 18,14; 47,3; 82,8; syrBar 39,7).

<sup>69</sup> Vgl. NOTH 1955 / 1960; vgl. dazu KOCH 1995, 141–155.

<sup>70</sup> Etwa als יהוה צבאות *JHWH šāḇā'ōt*, dann als אלהים צבאות *lohim šāḇā'ōt* (Ps 80,8.15), als אדני יהוה צבאות *donāj JHWH šāḇā'ōt* (Jer 49,5) und als יהוה אלהי [ה] צבאות *JHWH lohē [ha-]šāḇā'ōt*; auch יהוה אלהים צבאות *JHWH lohim šāḇā'ōt* (Ps 59,6), und dazu BERGES / SPANS 2012.

jenes Nomen auch in den himmlischen Bereich, die engelhafte Sphäre, insbesondere in den Handschriften vom Toten Meer. Terminologisch kann *šāvā'* mit *mal'ākḥ* „Bote“ (1QM 12,1), *rūaḥ* „Geist“ (1QM 12,9), *'elīm* „Götter“ (4Q503 Frgm. 65 2), *giborīm* „Giganten, Helden“ (1QH<sup>a</sup> 8,15–16), sogar mit *da'at* „Erkenntnis“ (1QH<sup>a</sup> 21,9), dann – naheliegend – mit *šāmajim* „Himmel“ (1QH<sup>a</sup> 11,36), *'ad / 'ōlām* „Ewigkeit“ (1QH<sup>a</sup> 19,16; 1QH<sup>a</sup> 7 i 15) und eben auch mit dem Plural des substantivierten Adjektivs *qādōš* „heilig“ (1QH<sup>a</sup> 11,23) gebraucht werden.

Darüber hinaus verbindet sich mit den „Heerscharen“ eine die gesamte antik-jüdische Literatur betreffende Vorstellung von „himmlischen Kriegseln“, die zumal in eine endzeitliche Auseinandersetzung involviert sind.<sup>71</sup> In der Kriegerrolle werden die kämpfenden Heerscharen der Engel eng auf die irdischen Kämpfer bezogen. In 1QM 12 werden zunächst die „zahlreichen Heiligen im Himmel“ als Heerschar von Boten, als Engel (Z. 1, hebr. וַעֲבָדוֹת מִלְאֲכִים *wt ml'khjm*), angesprochen, die, auch als „ihre Tausendschaften“ (Z. 4, hebr. לְאַלְפֵיהֶם *l'lpḥjm*), mit Macht in den Kampf ziehen. Z. 8–9 betont dann, dass im endzeitlichen Kampf himmlische und irdische Geschwader gemeinsam agieren.<sup>72</sup>

Insgesamt verknüpft 1QM nicht nur Himmels- und irdische Sphären (vgl. auch 1QM 7,6), sondern liest sich auch wie ein begriffliches Kompendium wichtiger Engelvorstellungen. Die zahlreichen Bezeichnungen für Engel in der Kriegerrolle zeigen eine dualistische Gegenüberstellung zu den „Finsternis-Söhnen“ und dem „Los Belials“, wobei insbesondere die „Heiligen“ stets für die *guten* Engel stehen.<sup>73</sup>

Neben den kriegerischen (s.u. 2.3.) tragen Engelkollektive im antiken Judentum häufig auch priesterliche Assoziationen.<sup>74</sup> Insbesondere in der sogenannten Sabbatopferliturgie aus den Handschriften vom Toten Meer sind Verknüpfungen der Engel mit Priester- und Tempel-Motiven evident (vgl. schon Mal 2,5–7; äthHen 14). Manuskripte der Sabbatopferliturgie wurden in den Höhlen 4, 11 und in Masada gefunden. Die Abschriften datieren zwischen dem ersten Drittel des 2. Jh.s v. Chr. und der ersten Hälfte des 1. Jh.s n. Chr. Die Tatsache, dass ein Teil der Abschriften der Sabbatopferlieder in Masada (1. Jh. n. Chr.) gefunden wurde, lässt in der aktuellen Forschung Zweifel an der gruppenspezifischen Herkunft des Zyklus

<sup>71</sup> Vgl. 1QH<sup>a</sup> 18,36–37; 25,13; zur Herkunft der Vorstellung vgl. OLYAN 1993, 31–69.

<sup>72</sup> Text nach DUHAIME 1995, 120: 8 [...] Ja, heilig (ist) der Herr, und (als) gerühmter König (ist er) mit uns, zusammen mit den Heiligen (hebr. קְדוֹשִׁים *qdwšjm*) *gbw*[ ] Heerschar an Engeln (hebr. מִלְאֲכִים *wt ml'khjm*) unter unseren Gemusterten. 9 Der Kri[eg]sheld (ist) in unserer Gemeinschaft und die Heerschar seiner Geister mit unseren Fußsoldaten und unseren Reitern[ ].

<sup>73</sup> Vgl. dazu MICHALAK 2012, 149–181.

<sup>74</sup> S.o. 1.1.; zur neueren Forschung vgl. FREY / JOST 2017, 8–19.

aufkommen. Dagegen ist unstrittig, dass die dreizehn, teilweise stark rekonstruierten Lieder in der liturgischen Abfolge eines Jahresquartals im Sonnenjahr den himmlischen Kult, vielleicht gar orientiert an einer priesterlichen Tempelliturgie, abbilden. Im Fokus dürften das siebte und die beiden letzten Lieder stehen, die eine priesterliche Angelologie abbilden, die im himmlischen Heiligtum verortet wird. Inwieweit dabei die Beter der Liturgie selbst in den engelhaften Zustand versetzt werden, sich damit Parallelen zur spätantiken jüdischen Mystik (Hekhalot-Literatur) ergeben, muss angesichts der fragmentarischen Befunde offenbleiben.<sup>75</sup>

Ein Textbeispiel mag die Auffassung von kollektiver Engelhermeneutik in den Sabbatopferliedern verdeutlichen. Es stammt aus dem ersten Lied 4QShirShabb<sup>a</sup> (4Q400) 1 i 5–10 (vgl. 4QShirShabb<sup>b</sup> [4Q401] Frgm. 15 1–4):<sup>76</sup>

5 [...]Götterwesen. Er hat auf- / eingeschrieben seine Satzungen hinsichtlich aller Taten des Geistes und Rechtsbestimmungen von [ 6 ]Wissen, ein Volk von Einsichten, verherrlicht von Gott. *vacat* hinsichtlich jener, die sich Kenntnis annähern [ 7 ]Ewigkeiten, und aus der Quelle der Heiligkeit der heiligen Heiligtümer [8von Heiligkeit ] Priest[er] (hebr. כוהני *kwhnj*) [des] Inneren, die dienen dem König der heiligen [9Heiligkeit ], seiner Herrlichkeit. Und Satzung um Satzung bestärken sie für sieben [ 10 ]Er setzte sie für sich ein als die Heili[gsten der Heiligen] im Heiligen der Heiligen.

Der Textausschnitt beschreibt die Einsetzung der Priesterengel durch Gott. Sie werden als „Priester des Inneren“ (Z. 8) und als „Heiligste der Heiligen“ (Z. 10) adressiert. Die eine Steigerung anzeigenden Genitivverbindungen des hebräischen Wortes שדק *qwdš* „Heiligkeit“ treffen als Bezeichnung sowohl auf das Engelkollektiv als auch auf den Ort ihres „Dienstes“ (Z. 8), das „Heilige der Heiligen“ (Z. 10), nämlich das himmlische Heiligtum, zu. Insgesamt zeigen die Sabbatopferlieder also eine enge Bezogenheit von engelhafter und irdischer Gemeinschaft in einem im weiteren Sinne liturgischen *Setting*.<sup>77</sup>

Zwar wird man hinsichtlich einer Identifizierung von himmlischer Engelwelt und irdischer Gemeinschaft in den Sabbatopferliedern, schon wegen der kommunikativen Struktur einiger Passagen als Antiphon bzw. „Dialog“<sup>78</sup>, zurückhaltend sein müssen, doch finden sich in der antik-jüdischen Überlieferung, insbesondere in den Texten vom Toten Meer, durchaus Hinweise auf eine engelhafte Daseinsweise auch irdischer Gemeinschaften.<sup>79</sup> In der Komposition der bisweilen liturgisch, bisweilen

<sup>75</sup> Vgl. die Diskussion bei FLETCHER-LOUIS 2017, dann: JOST 2019, 179–181; STÖKL BEN EZRA 2016, 362.370–375; optimistischer DIMANT 1996 / 2014, 467–471; vgl. auch die Positionen in der Forschung bei JOST 2019, 165–168.

<sup>76</sup> Text: NEWSOM / CHARLESWORTH 1999, 16.36.138.

<sup>77</sup> Vgl. OSTEN-SACKEN 2023, 332–345.

<sup>78</sup> So MIZRAHI 2017, 131–139.

<sup>79</sup> Vgl. dazu COLLINS 2000, 22–26.

eschatologisch verstandenen Segenssprüche (1QSb [1Q28b]), die nach Ausweis der Schreiberhand in den Kontext von Gemeinschafts- und Gemeinderegel gehören, werden die irdische und die Engelgemeinschaft miteinander engstens verflochten. In den Segenssprüchen für die „Söhne Zadoks“ (1QSb 3,22–5,19) begegnet ein *locus classicus* für diese Vorstellung. In 1QSb 4,24–26 wird in einem „Du“ ein „Engel des Angesichts“ (Z. 25, hebr. כמלאך פנים *kml'kh pnjm*; vgl. Jub 1,29 u.ö.) angesprochen, der sich in der „heiligen Wohnung“ zu Ehren des Gottes der Heerscharen aufhält. Schließlich geht es um das Werfen des Loses, was zur Aufnahme in oder den Ausschluss aus der Gemeinschaft bzw. „Einung“ dient (vgl. 1QS 5,3; 9,7), und zwar unter den „Engeln des Angesichts“, die mit dem „Rat der Einung“ (Z. 26, hebr. ועצת יחד *ʿst jhd*) in Parallele genannt werden (vgl. 1QH<sup>a</sup> 14,16).<sup>80</sup>

Zuletzt ist noch ein weiterer Beleg aus den Handschriften vom Toten Meer zu beachten, der in signifikanter Weise das Nomen צבא *šāvā'* und das substantivierte Adjektiv קדוש *qādōš* verbindet. Es handelt sich hierbei um den allerdings in seinem Verständnis hoch umstrittenen „*Self-Glorification Hymn*“ oder Selbstverherrlichungshymnus (vgl. 4Q427 Frgm. 7 1+9; 4Q431 Frgm. 1; 4Q471b Frgm. 1–3), der gerne im Kontext der Loblieder bzw. *Hodayot* interpretiert wird, zumal der Text explizite Bezüge zu 1QH<sup>a</sup> 25,34–27,3 ausweist. Darüber hinaus nimmt man neben den an den *Hodayot* orientierten Fragmenten eine weitere „Rezension“ des Hymnus an, die Bezüge zur Kriegsrolle herstellt (vgl. 4Q491c Frgm. 1–2).<sup>81</sup> Im Text erhebt sich ein „Ich“ in die himmlische Welt, gar über die Engel. In Unvergleichlichkeitsaussagen („Wer ist wie ich unter den Göttlichen [hebr. *'elīm* = Engel]?“: 4Q427 7 i 8; 4Q471b 1–3, Z. 5), die an entsprechende rhetorische Fragen der Hebräischen Bibel erinnern (vgl. Ex 15,11; Jes 44,7; Mi 7,18), setzt sich das betende „Ich“ mit Gott gleich und erhält nahezu messianische Bedeutung.<sup>82</sup> Entsprechend vielfältig sind dann auch die Vorschläge zur Identifizierung jenes „Ichs“, vom Erzengel Michael, über den „Lehrer der Gerechtigkeit“ bis hin zu messianischen Vorläufern Jesu Christi. In 4Q427 7 i 10; 4Q471b 1–3, Z. 7 bezeichnet sich das „Ich“ als „Freund des Königs“ und als „Begleiter der Heiligen“ (hebr. רע לקדושים *r' lqdwsj'm*). Schließlich werden in imperativer Aufforderung (4Q427 7 i 13–15) „Freunde“ bzw. „Geliebte“ (hebr. ידידים *jdjdjm*) ermahnt, dem „König der Ehre“ in der „Gemeinschaft Gottes“ (hebr. בעדת אל *b'dt 'l*) im „Zelt der Rettung“ und, ähnlich wie schon in den Sabbatopferliedern, in der „heiligen Wohnung“, also dem Heiligtum (hebr. במעון קודש *bm'wn qwdš*), lobzusingen, gemeinsam in der „ewigen Heerschare“ (hebr. בצבא עולם *bšv' 'wlm*).

<sup>80</sup> Vgl. dazu JOST 2019, 127–129.

<sup>81</sup> Vgl. WALSH 2019, 262–273.

<sup>82</sup> Vgl. SCHÄFER 2017, 40–44.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass insbesondere in den Handschriften vom Toten Meer Engelkollektive, mehrheitlich in Orientierung an den Begriffen צבא *šāvā'* und קדוֹשׁ *qādōš*, unter drei Hauptaspekten begegnen: in endzeitlich-kriegerischen Auseinandersetzungen, als priesterliche Figuren, etwa im „himmlischen“ Heiligtum, und immer wieder zur mystisch anmutenden Durchbrechung der Trennung von Himmel und Erde.

### 1.5. Kerubim, Serafim und Ofanim

Die in diesem Abschnitt zu behandelnden Zwischenwesen gehören zu den Hybriden oder Mischwesen – aus tierischen und menschlichen Bestandteilen –, die bereits in der Umwelt Altisraels (s.u. 3.) textlich und ikonographisch belegt sind. Während die Kerubim sowohl in ihrer Funktion als Gottesthron im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels (1Kön 6,23–29) als auch in der Gottesbezeichnung „Kerubenthroner“ (hebr. יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים *jošev hakkərûvîm*)<sup>83</sup> eine besondere Nähe zu JHWH auszeichnet, sind die in der Hebräischen Bibel deutlich weniger häufig bezeugten Serafim noch viel stärker durch die Ambivalenz ihrer Macht, als Beschützer, aber auch als (giftige) Bedrohung und Dämonen (s.o. 1.3.), charakterisiert.<sup>84</sup> Dieser Befund spiegelt sich auch in den Etymologien für Keruben und Serafim wider: Während erstere wohl von Akkadisch *kārību* bzw. *kārībtu*, „einer, der bittet / betet“, einem Präsens Partizip von *karābu*, oder von *kurību*, „Schutzmacht“, herzuleiten sind,<sup>85</sup> spielen die Serafim mit dem Verweis auf Hebräisch שָׂרָפָה *šāraph* auf die aus der altägyptischen Mythologie bekannte Uräus-Kobra an.

Sowohl die Keruben als auch die Serafim eint in der Textüberlieferung und Ikonographie ihre Ausstattung mit Flügeln. Etwas anders gestaltet sich die Form der Ofanim. Ursprünglich handelt es sich dabei um Räder, die in den Ezechiel-Visionen bei den Keruben stehen (Ez 10,9; vgl. V.16.19.22) und je über vier „Augen“ verfügen (Ez 10,12). In der antik-jüdischen Literatur werden die Ofanim, neben den Keruben und Serafim, als engelhafte Wesen verstanden. Die zwischen 70 und 100 n. Chr. entstandene, nur noch in einer slawischen Übersetzung erhaltene Apokalypse Abrahams nimmt Motive aus Ez 1 und Kap. 10 auf, wenn Abraham in einer Vision neben den vier Lebewesen „Räder mit vielen Augen“ (ApkAbr 18,3.12) und „Keruben“ (V.12) zusammen mit einem Thron sieht, der von „Feuer“ umgeben ist (V.13).

Im etwa zeitgleichen sHn wird Henoch in 20,1 (Langtext) in den siebten Himmel entrückt, wo er „Keruben, Serafim und die viel-äugigen Throne“ sieht. In einer weiteren Passage, einer Rede Henochs, heißt es, dass der Himmelfahrer aus

<sup>83</sup> Vgl. Ps 80,2; 99,1, dann 1Sam 4,4; 2Sam 6,2 par. 1Chr 13,6; 2Kön 19,15 par. Jes 37,16.

<sup>84</sup> Vgl. Num 21,4–9; Dtn 8,15; Jes 6,1–4; 14,29; 30,6: dazu HARTENSTEIN 2007.

<sup>85</sup> Vgl. die Diskussion in WOOD 2008, 3.141–155.

einem Felsen ein großes Feuer abschnitt, aus dem er die „Körperlosen“, wohl eine Sammelbezeichnung für Engel, aussonderte. Dazu gehören auch die „Keruben, Serafim und Ofanim“ (slHen 29,3: Kurztext).

Schließlich sind die „Bilderreden“ in äthHen 37–71 zu beachten, die wohl noch in das 1. Jh. v. Chr. datieren: In äthHen 61 (V.10) und Kap. 71 (V.7) wird die Trias von Keruben, Serafim und Ofanim im Kontext des göttlichen Throns thematisiert. In äthHen 61,10–12 sind es unter anderem jene Engelgestalten, die als „Wächter“ den Thron bewachen und Gott lobpreisen. Auch in äthHen 71, wonach Henoch selbst zum „Menschensohn“ entrückt wird, dienen die Keruben, Serafim und Ofanim als Bewachung einer Feuererscheinung, die für den göttlichen Thron steht.<sup>86</sup>

Ebenso finden sich in den Handschriften vom Toten Meer, wenn auch nur einzelne Belege für eine Interpretation als Engelwesen,<sup>87</sup> allerdings mit einer Ausnahme: Die Serafim sind in den „nicht-biblischen“ Handschriften vom Toten Meer ohne Bezeugung. Das Nomen begegnet zwar fünf Mal, jedoch ausschließlich im Singular und im Sinne einer giftigen Schlangenart. In 4QBer<sup>a</sup> (4Q286) 1 ii 2, einem Segenstext, stehen in einem Gottes (?) Glanz und Macht überbordend lobpreisenden Zusammenhang die „Keruben, Ofanim und ihr ganzer Rat“. In zwei Belegen aus den Sabbatopferliedern bezeugen die (heiligen) Keruben und (aufscheinenden) Ofanim ihre Gottesnähe, wenn sie als Teil des innersten Heiligtums und im Kontext der Thronwagen-Vorstellung genannt werden.<sup>88</sup>

Die behandelten Begriffe für Boten und Engel spiegeln bereits gewisse Tendenzen einer Angelologie wider, die im folgenden Abschnitt knapp skizziert wird. Schon nach der an den Begriffen orientierten Darlegung sind drei strukturelle Beobachtungen möglich. Zum einen zeigt sich, dass eine Entwicklung hin zu engelhaften Verstehensweisen, frühestens beginnend mit der Perserzeit (5. / 4. Jh. v. Chr.) und deutlicher sichtbar in der hellenistisch-römischen Epoche (3. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.), in zahlreichen Termini festzustellen ist. Dabei ergeben sich regelrecht Verschiebungen und Veränderungen in der Begriffssemantik. Zum zweiten ist deutlich, dass eine Unterscheidung in „gute“ und „böse Engelgestalten“, oder in Engel und gefallene Engel, zum Verstehen einer Angelologie grundlegend ist. Schließlich gehört zum Wortfeld Engel die Vorstellung einer gewissen Durchlässigkeit irdischer und himmlischer Sphären, die in den kollektiven Engelkonzepten nahezu zu einer „Angelisierung“ der Frommen und Gottesfürchtigen führt.

<sup>86</sup> Vgl. DÖRFEL 1998, 227–230 u. insg. SCHWINDT 2018, 37–54.101–125.

<sup>87</sup> Vgl. STUCKENBRUCK 1995, 57–59.150–166.

<sup>88</sup> Vgl. 4QShirShabb<sup>d</sup> (4Q403) 1 ii 15; 4QShirShabb<sup>f</sup> (4Q405) 20 ii–22 3 par. 11QShirShabb (11Q17) 7,5.

## 2. Angelologien

Unter dem Begriff Angelologie kann man eine strukturierte Funktionalisierung, Hierarchisierung und Dynamisierung, letzteres vor allem im Kontext einer Durchlässigkeit von himmlischer und irdischer Sphäre, im Kontext der Zwischenwesen, ob positiv oder negativ konnotiert, verstehen. Die Engelhierarchien sind zwar eng mit den Eigennamen der Engel verbunden (vgl. etwa Michael in Dan 12,1), die sich auch auf die Funktionen der Zwischenwesen (vgl. nur Rafael im Tobitbuch) beziehen lassen.<sup>89</sup> Allerdings können Hierarchien auch ohne Eigennamen gebildet werden, wie es die Handschriften vom Toten Meer zeigen, in denen sich eine vielgestaltige Angelologie widerspiegelt. Eine besondere Funktion übernimmt die Angelologie im Zusammenhang der makkabäischen Konflikte (v.a. in 2Makk). Schließlich sind flankierende theologische Themen zu beachten: Messianismus und Monotheismus. Nicht zuletzt ergeben sich Veränderungen in jenen Textüberlieferungen, die in unterschiedlichen Sprachen vorliegen. Etwa im Danielbuch zeigen sich im griechischen Text andere angelologische Konzepte als in den semitischen, hebräischen und aramäischen, Referenztexten des Buches.<sup>90</sup>

### 2.1. Engelhierarchien

Engelhierarchien sind, nicht nur – aber insbesondere, mit den Namen von Engeln verknüpft, die in einigen Fällen auch etwas über die Funktionen der Wesen verraten. In der Hebräischen Bibel sind solche Engelnamen äußerst spärlich bezeugt. So begegnen lediglich Gabriel (Dan 8,16; Dan 9,21) und Michael (Dan 10,13.21; Dan 12,1), und zwar ausschließlich in den apokalyptischen Visionen von Dan 7–12. Im Tobitbuch findet sich noch prominent der Engel Rafael.

Sicherlich älter als die biblische Überlieferung zu den Engelnamen ist die Liste der sieben Erzengel in äthHen 20,1–8, die zugleich die letzte kosmische Reise Henochs nach Osten (äthHen 20–33) eröffnet. Allerdings werden am Ende von äthHen 20,8 nur nach der griechischen Überlieferung (Codex Panopolitanus) die zuvor namentlich gelisteten sieben Engel als „Erzengel“ bezeichnet (ἀρχαγγέλων ὀνόματα ἑπτὰ *archangélōn onómata heptá* „die Namen der sieben Erzengel“), da in den äthiopischen Handschriften die zusammenfassende Charakterisierung fehlt. Offenbar bilden die ersten sechs Namen und Funktionen der Engel in äthHen 20,2–8a Uriel, Rafael, Reuel, Michael, Sariel, Gabriel (Remiel)<sup>91</sup> ihre Aufgaben bei der anschließenden kosmischen Reise des Henoch ab. Zur Siebenzahl wären noch äthHen 81,5; 87,2; Tob 12,15; TestLev 8,2 zu beachten (vgl. auch Offb 1,4.20). Diesem Konzept, das wohl noch aus dem Ende des 3. Jh.s v. Chr. datiert, steht die

<sup>89</sup> Vgl. auch GIESCHEN 1998, 124–151.

<sup>90</sup> Vgl. RÖSEL 2016, 235–243.

<sup>91</sup> Vgl. DÖRFEL 1998, 212–214.

etwas früher zu datierende Idee der vier Erzengel (äthHen 9,1) Michael, Sariel, Rafael und Gabriel gegenüber (äthHen 9–10),<sup>92</sup> die im Kontext der Vergehen der Wächter intervenieren und wohl auf die vier Lebewesen aus Ez 1–2 zurückgehen.<sup>93</sup> Während die sieben Erzengel unter Bezug auf die Orte der kosmischen Reise Henochs vor allem leitende und beschützende Funktion haben und in den Kontext einer Thronszene gehören, ähnlich wie Rafael im Tobitbuch<sup>94</sup>, ist die Viererkonstellation in fürbittender Funktion, zum Wohle der Menschen, vorgestellt und bietet so ein Gegenüber zu den „gefallenen“ Engeln bzw. den „Wächtern“ (vgl. äthHen 9,1–11; s.o. 1.3.).

Der schon in äthHen 9–10 und 20 prominent begegnende Michael (vgl. Dan 12,1) spielt auch in anderen apokalyptischen Traditionen eine hervorgehobene Rolle. Jeweils um die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. begegnet er – verschlüsselt – im Traumbuch (äthHen 83–90) und im Danielbuch. Im endzeitlichen Gericht erscheinen in einer Thron-Theophanie die „ersten sieben weißen Männer“, unter denen der „erste Stern“, nämlich Michael, das Gericht über die gefallenen Engel vollzieht (äthHen 90,21f.).<sup>95</sup> Im Danielbuch begegnet Michael im Kontext des eschatologischen Völkerkampfes (Dan 10,13.21) und schließlich in der letzten Vision, die den „Einsichtigen“ ein sternengleiches, ewiges Dasein verheißt (Dan 12,1.3). Das erzählerische *Setting* thematisiert also jeweils das endzeitliche Gericht. Auch slHen 22,6–9 erwähnt Michael als Engel, der Henoch installiert und im Kontext seiner Himmelsreisen erhöht.

Eine besondere Rolle spielt Michael in der griechischen Baruch-Apokalypse. Es handelt sich um einen Text, der in griechischer und kirchenslawischer Sprache vorliegt und nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.) datiert. Michael wird in grBar 11,4.6–8; 13,3 (vgl. 12,4: fehlt in der slawischen Version) mit seiner Bezeichnung ἀρχιστράτηγος *archistrátegos* unter den Engelwesen herausgehoben. Der Titel ist auffällig, weil Michael im Kontext von grBar keine militärische Funktion innehat. Deshalb wird vielfach vermutet, dass sich mit der Bezeichnung *archistrátegos* eine christliche Interpolation verbindet,<sup>96</sup> allerdings wird man die Funktion der Anleitung Baruchs auf seiner Reise durch fünf Himmel einbeziehen müssen. Auch als „Erzengel“ (griech. ἀρχάγγελος *archángelos*) steht Michael über der Engelgemeinschaft (vgl. Mss. zu grBar 11,8; 12,4; vgl. 10,1 und Jub 10,7; VitAd 37,4–6; 43,1–4; Jud 9; 1QM 17,6–8). In grBar 11,1–9 fungiert er als

<sup>92</sup> Vgl. auch 1QM 9,15–16; Offb 4,6–8; äthHen 71,8f.13: Michael, Rafael, Gabriel, Phanuel.

<sup>93</sup> Vgl. NICKELSBURG 2001, 207–210.293–296.

<sup>94</sup> Vgl. auch die rabbin. Quellen, etwa PesR § 44: nach ULMER 1999, 984–1013.

<sup>95</sup> Vgl. dazu DÖRFEL 1998, 215–218.

<sup>96</sup> So BÖTTRICH 1992, 115f.; anders zuletzt die Interpretation in der Kommentierung von KULIK 2010, 331f.

Überbringer von (menschlichen) Gebeten und (göttlichen) Reaktionen im fünften Himmel sowie, dann auch im Folgenden, als „Hüter der himmlischen Tore“ und „Hoherpriester“.<sup>97</sup> Ausschließlich in der slawischen Version in 4,7 bemühen sich Michael, Gabriel, Uriel und Rafael, die 200.000 andere Engel befehligen, neben Satanael, den Garten Eden zu pflanzen. Zwar werden Dämonen nicht explizit genannt, doch erscheint Sammael-Satanael als gefallener Engel, der im Garten den Baum der Erkenntnis pflanzt (grBar 4,8), wie man insgesamt an einigen Stellen die „Wächter“-Episode (äthHen 6–11) im Hintergrund mithören kann.

## 2.2. Angelologie in den Handschriften vom Toten Meer

Andeutungen einer Engelhierarchie findet man auch in den Handschriften vom Toten Meer. Neben den die kriegerische Funktion der Engel betonenden Überlieferungen (1QM) sind es darüber hinaus die priesterlichen Kontexte (Sabbatopferlieder), welche in den unterschiedlichen Gruppenbezeichnungen hierarchische Strukturen anzeigen (s.o. 1.4.). Allerdings bleiben diese Strukturen aufgrund des fragmentarischen Zustands der Handschriften teilweise unklar, zumindest jedoch unsicher. Außerdem bilden die Hierarchien keine klaren und unterscheidbaren Engelklassen ab, etwa im Sinne von „Erzengel – Engel – Boten – Dämonen“. Solcherart unterschiedene Engelwelten bleiben den späteren christlichen und jüdischen Darstellungen, etwa seit dem Mittelalter, vorbehalten.

Neben Michael, Sariel und Rafael kommt in der Kriegerolle (1QM) auch Gabriel vor (1QM 9,15–16). Sie alle unterstützen die „Söhne des Lichts“ beim Kampf gegen Belial und seine Kriegselengel (1QM 1,14–15) und werden unter die „heiligen Engel“ gerechnet (1QM 7,6; 10,11; vgl. 12,1.4.8). Unter diesen wird die besondere Macht und Autorität des Engels Michael hervorgehoben (1QM 17,6). Der von Gott eingesetzte „Fürst des Lichts“ (1QM 13,10) dürfte mit Michael identifiziert werden, der dann in der Hierarchie eine besondere Position zugewiesen bekommt.<sup>98</sup>

Noch etwas komplexer stellt sich die Befundlage in den Sabbatopferliedern dar, was zum einen an der geradezu inflationären Terminologie für Engel und Zwischenwesen und zum anderen am nicht selten höchst fragmentarischen Zustand der Texte liegen dürfte. Die Bezeichnungen für Engel in den Liedern sind zu zahlreich, um sie hier alle aufzuführen.<sup>99</sup> Einige Begriffe sind jedoch auffällig, weil sie nur in den Sabbatopferliedern zur Bezeichnung von Engeln bezeugt sind: die Kombinationen mit „Priester“ (hebr. כוהן *kwhn*; vgl. 4QShirShabb<sup>a</sup> [4Q400] 1 i 20; 4QShirShabb<sup>b</sup> [4Q401] 13 3 u.ö.), mit den „Oberen“ (hebr. ראשי *r’šym*; vgl. 4QShirShabb<sup>d</sup> [4Q403] 1 i 34; 1 ii 11; 1 ii 20 u.ö.) oder mit den „Fürsten / Prinzen“

<sup>97</sup> Vgl. dazu grBar 12–16 und KULIK 2010, 52–54.332f.

<sup>98</sup> Vgl. die Diskussion bei GRÜNINGER 2018, 102–106.

<sup>99</sup> Vgl. dazu NEWSOM 1985, 23–29; DAVIDSON 1992, 338–342.

(hebr. נְשִׂיָּיִם *nsj'jm*; vgl. 4QShirShabb<sup>a</sup> 1 ii 14; 4QShirShabb<sup>b</sup> 23 1 u.ö.). Letztere Bezeichnung zeigt eine Hierarchisierung zwischen den „oberen“ oder „Haupt-Fürsten“ (hebr. נְשִׂיָּי רִישׁ *nsj'j rws*; 4QShirShabb<sup>d</sup> 1 i 1, 10, 21 u.ö.) und den „Hilfsfürsten“ (wörtl. „zweite Fürsten“; hebr. u.a. נְשִׂיָּי מְשֻׁנָּה *nsj'j mshh*; vgl. 4QShirShabb<sup>a</sup> 1 ii 14; 4QShirShabb<sup>f</sup> [4Q405] 13 2–7) an. Wichtig ist die priesterliche Funktion der Engel, die als Träger von „Wissen“ fungieren, was strukturell durchaus mit der Funktion des Aza'el im „Wächterbuch“ vergleichbar ist (vgl. äthHen 8,1–4; 9,6; s.o. 1.2.). Grundsätzlich zeigt sich, entsprechend der noch erkennbaren Gesamtkonzeption der Sabbatopferlieder, auch bei den priesterlichen Engeln eine Aufgliederung in eine Siebenerstruktur (vgl. 4QShirShabb<sup>d</sup> 1 ii 11–27; 4QShirShabb<sup>f</sup> 7 7). So dürften die Engelpriester in sieben Verbände unterteilt und in den sieben Räumen des Heiligsten Tempels anwesend sein. Entsprechend sind auch je sieben „obere“ oder „Haupt-“ und „Hilfsfürsten“ belegt.<sup>100</sup>

Schaut man von hier aus auf die allgemeinen Engelkonzepte in den Handschriften vom Toten Meer, dann legen die Interpretationen gern die Differenzierung von gruppenspezifischen und nicht-gruppenspezifischen, also in Qumran nicht abgefassten, sondern nur abgeschriebenen Texten, zugrunde. Problematisch dabei ist bereits die schwierige Benennung von Kriterien für eine gruppenspezifische Provenienz der Fragmente. So werden etwa die Sabbatopferlieder mit Blick auf diese Frage unterschiedlich eingeordnet. Daher bleibt es hypothetisch, wenn die gruppenspezifischen Texte (CD, 1QS, 1QSb, 1QM oder *Hodayot*) im Vergleich mit den Engeldarstellungen aus dem äthiopischen Henochbuch als weniger moralisierend und stärker die Engelwelt in Trennung von der irdischen Welt beurteilt werden, mit Folgen für die Rolle von Engeln in dualistischen Konzepten und beim endzeitlichen Gericht.<sup>101</sup>

Wichtig ist auch die Beobachtung, dass die Engel in den Handschriften vom Toten Meer nicht geschlechtslos, sondern samt und sonders männlich vorgestellt werden, was etwa mit Jub 15,27f. in Einklang steht, wonach die Engel bereits beschnitten erschaffen wurden. Weiblich erscheinen lediglich dämonische Figuren wie in 4QWiles of the Wicked Woman (4Q560) oder Lilit in 4QSongs of the Sage / Maškil (4QShir<sup>a</sup> [4Q510] 1 5).<sup>102</sup>

Ein weiteres Merkmal der Angelologie in den Handschriften vom Toten Meer besteht in ihrem unmittelbaren Bezug zu dualistischem Denken, das vor allem in 1QS 3,13–4,26, der „Lehre von den zwei Geistern“, begegnet.<sup>103</sup> Auch dieser Text ist, was seinen gruppenspezifischen Charakter angeht, zumindest

<sup>100</sup> Vgl. dazu NEWSOM 1985, 31–36; JOST 2019, 169–181.

<sup>101</sup> So DAVIDSON 1992, 288–323.

<sup>102</sup> S.o. 1.3.; vgl. auch 4QExorcism ar [4Q560] 1 i 2–6 u. dazu WASSEN 2007, 502f.

<sup>103</sup> Vgl. dazu BEYERLE 2014.

umstritten. Zugleich verdeutlicht der Abschnitt, in welchen „Graubereichen“ sich die Verweise auf Engelhaftes in den Handschriften bewegen. So redet die „Lehre von den zwei Geistern“ zunächst nicht explizit von Engeln, sondern entwirft letztlich eine Anthropologie, bei der der Mensch als Gottes Geschöpf zur Beherrschung der Welt ausersehen und mit einem Geist der Wahrheit und der Falschheit ausgestattet wurde (1QS 13,17–19). Wenn es dann um die Herrschaftsbereiche des Dualismus von „Licht“ und „Finsternis“ geht, spricht 1QS 3,19–23 von einem „Licht-Fürsten“, später auch vom „Wahrheits-Boten“ (1QS 3,25), dem der „Dunkelheits-Bote“ gegenübergestellt wird. In 1QS 4 kommt die Rede dann wieder auf die Geister, wobei der Geist der Falschheit im endzeitlichen Gericht durch Gott ausgelöscht wird (1QS 4,20–21). Bereits an den unterschiedlichen Ebenen, auf denen die Dualismen zum Tragen kommen, wird deutlich, dass die „Zwei-Geister-Lehre“ zwischen anthropologisch-schöpfungsspezifischen, aus der israelitischen Literatur wesentlich zu erheben,<sup>104</sup> und kosmologischen Ansätzen changiert.<sup>105</sup>

Zuletzt ist für die Engelkonzepte in den Handschriften vom Toten Meer noch festzuhalten, dass die primären Funktionen der Zwischen- oder Mittlerwesen zum einen im priesterlichen (vgl. v.a. die Sabbatopferlieder) und zum anderen im kriegerischen Bereich (vgl. v.a. die Kriegerrolle) anzusiedeln sind. Darin überschneiden sich sowohl gruppen- als auch nicht-gruppenspezifische Texte. Zugleich zeigt sich in der kriegerischen Funktion der Engel eine Gemeinsamkeit mit weiteren antik-jüdischen Überlieferungen, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Hebräischen Bibel.

### *2.3. Völker- und kriegerische Engel im Danielbuch und in den Makkabäerbüchern*

Die Idee der Völkerengel kann auf altorientalische Vorstellungen verweisen und besitzt in Dtn 32,8f. (nach 4QDeut<sup>j</sup> [4Q37] und LXX; vgl. auch Dtn 4,19; Sir 17,17: s.o. 1.) einen biblischen Haftpunkt. Zugrunde liegt die im Polytheismus verankerte Verknüpfung eines Landes, Landstrichs oder einer Kultur mit einer Gottheit. Im antiken Judentum begegnet diese Vorstellung, nunmehr durch Engel und nicht Götter repräsentiert, prominent im Danielbuch (Dan 10–12). Hier schaut Daniel in einer Vision am Ufer des Tigris eine Engelperscheinung (Angelophanie). In Dan 10,13f. sieht Daniel den „Fürsten (hebr. שַׂר *śar*) des Königums Persien“, dem der Engel Michael, ebenfalls ein „Fürst“, allerdings als „einer der Obersten“, gegenübergestellt wird. Auch der „Fürst“ Persiens repräsentiert also eine Engelsgestalt, einen „Völkerengel“ (vgl. auch äthHen 89,59f.; Jub 15,31f.)<sup>106</sup>. Insgesamt führen

<sup>104</sup> Vgl. dazu BEYERLE 2018.

<sup>105</sup> Zur Taxonomie der Dualismen vgl. FREY 1997; zum Verhältnis von Anthropologie und Kosmologie vgl. SCHWARTZ 2020.

<sup>106</sup> Vgl. zu den Belegen NEWSOM 2014, 332f.

Engelgestalten (vgl. Dan 10,9f.15f.) in Dan 10–11 in der himmlischen Sphäre einen Krieg gegen die persischen und hellenistischen Feinde zugunsten Israels. Das Kriegsgeschehen wurde also, nicht zuletzt mit Hilfe der Platzierung von Engeln, transzendiert, wobei man fragen kann, ob das Völkerengel-Motiv samt der Verortung des Kriegsgeschehens im Himmel nicht nachträglich in Dan 10–12 eingearbeitet wurde.<sup>107</sup> Den Engeln in Dan 10–11 sind zwei Traditionskreise zugeordnet, nämlich die Repräsentanz eines Volkes bzw. einer Kultur und ihre Funktion, für ihr jeweiliges Volk kriegerisch einzustehen. Die Kombination dieser Traditionen im Danielbuch ist recht einmalig, auch wenn es in Altisrael wie im Alten Orient vereinzelt Vorformen des einen oder anderen Motivs gibt.

Wenigstens vier Kombattanten prägen das visionär-himmlische Kriegsgeschehen. Michael (Dan 10,13.21; vgl. Dan 12,1) und ein himmlisches Wesen mit menschlichem Aussehen (Dan 10,5f.; vgl. V.16), das vielleicht für Gabriel steht (vgl. Dan 8,15f.; Dan 9,21),<sup>108</sup> auf der Seite Israels. Sodann ihre Gegner, die engelhaften „Fürsten“ Persiens und Griechenlands (Dan 10,13.20). Michael fungiert auch in der älteren und der Daniel zeitgenössischen Apokalyptik als kriegerischer Engel. In äthHen 20,5 wird Michael als Heerführer angesprochen und als solcher wohl auch über die übrigen Engel gestellt (äthHen 24,6; vgl. auch 60,4). In der gegenüber dem Danielbuch wohl etwas später zu datierenden Kriegsrolle (1QM) wirkt unter anderem Michael konkret als Kriegsel (1QM 9,14–15; 17,6–8).<sup>109</sup> Dass diese Texte auch die Zuordnung zu „Israel“ implizieren, bedarf keiner Begründung. Allerdings wird man in äthHen und 1QM die Rolle Michaels nicht im Sinne eines Völkerengels verstehen dürfen. Sehr wohl verdeutlicht in allen Texten, in äthHen, Dan und der Kriegsrolle, die Beschreibung Michaels seine Funktion als *kriegerischer* Engel, der zumal mit unterschiedlichen himmlischen Gegnern (Wächtern, Giganten, himmlischen Fürsten und Belial) konfrontiert wird.<sup>110</sup> Die Konflikte haben zudem die Gemeinsamkeit, dass sie ein endzeitliches Szenario abbilden.

Einen zweiten Überlieferungskontext, in dem das Motiv kriegerische Engel prominent begegnet, stellt das 2. Makkabäerbuch dar. Das ursprünglich in griechischer Sprache verfasste 2Makk behandelt die Geschichte der Religionskrise unter Antiochus IV. Epiphanes samt seiner unmittelbaren Vorgeschichte bis zum Sieg des Judas Makkabäus gegen Nikanor, deckt damit die Zeit zwischen 187 und 161 v. Chr. ab und stellt die Makkabäeraufstände gegenüber 1Makk im Sinne einer stark religiös geleiteten Handlungsabfolge (vgl. 2Makk 2,21) dar.

<sup>107</sup> So EDE 2021, 4–7.19–21; ähnlich SEGAL 2010, 411–413.

<sup>108</sup> So NEWSOM 2014, 330.334.

<sup>109</sup> S.o. 2.2; vgl. dazu GRÜNINGER 2018, 98–105.

<sup>110</sup> S.o. 1.2. u. 1.3.; VON DER OSTEN-SACKEN 1969.

Zahlreiche Belege im 2Makk bieten Engel bzw. Engelepiphanien,<sup>111</sup> wobei ein konkretes Eingreifen von Engelgestalten in kriegerische Handlungen lediglich in 2Makk 10,29f.; 2Makk 11,8 beschrieben wird:<sup>112</sup> mit fünf himmlischen Gestalten auf Pferden und einem weiteren Reiter in weißen Kleidern. Es ist erst die zweite Epiphanie nach der Heliodor-Szene, in der vor allem hellenistische Motive verarbeitet werden.<sup>113</sup> Nur in 2Makk 11,6 und 15,22f. kommt der Terminus „Engel“ (griech. ἄγγελος *ángelos*) explizit vor (vgl. auch 3Makk 6,18). In 2Makk 15,23 ist etwa davon die Rede, dass der „Herrscher des Himmels“ (griech. δυνάστης τῶν οὐρανῶν *dynástēs tōn ouranōn*) einen „guten Engel“ (griech. ἄγγελος ἀγαθός *ángelos agathós*; vgl. 2Makk 11,6) schicken möge, um zugunsten der Makkabäer Furcht und Zittern zu bewirken. Explizit greift dabei 2Makk 15,22 auf die Belagerung Jerusalems (701 v. Chr.) durch den Assyrer Sanherib in der Zeit des judäischen Königs Hiskia zurück, wonach der „Engel des Herrn“ (2Kön 19,35 LXX: griech. ἄγγελος κυρίου *ángelos kyriou*) 185.000 im Lager der Assyrer schlug. Demgegenüber ist im 2Makk zur Bezeichnung himmlischer Mächte sonst von „Reitern“ (griech. ἐπιβάτης *epibátēs*; 2Makk 3,25) oder „Jünglingen“ (griech. νεανίαί *neaníai*; vgl. 2Makk 3,26; vgl. 3,33; 10,35 u.ö.) die Rede, wobei die Identifizierung mit Engeln in ersterem Fall umstritten ist.

Allerdings sieht in 2Makk 5,2–4, nach den Querelen um das Hohepriesteramt (Jason, Menelaos: vgl. 2Makk 4) und dem Aufbruch Antiochus IV. nach Ägypten, die Stadt Jerusalem eine Himmelserscheinung über 40 Tage, die Reiter (griech. ἵππεῖς *hippeîs*) mit einem ganzen Waffenarsenal und Truppen von Pferden (griech. ἵλας ἵππων *ilas híppōn*) zeigt. Da die Szenerie in den Himmel verlegt ist, insofern die Reiter „durch die Lüfte“ (griech. διὰ τῶν ἀέρων *diá tōn aérōn*) streichen, werden also im weiteren Sinne himmlische Gestalten in den Pferden und Reitern angesprochen. Die Motivkonstellatation ruft wohl Vorstellungen aus dem astralen Bereich auf.<sup>114</sup>

#### 2.4. Angelologie und Messianismus

Die frühchristliche Überlieferung verbindet in mannigfacher Weise Engel- und Messiasvorstellungen, die bereits in der Hebräischen Bibel angelegt sind. Die frühchristliche Messianologie arbeitet allerdings insbesondere mit „Hoheitstiteln“ wie Menschensohn, Messias / Christus oder Kyrios. Spätestens unter dieser Thematik gelangt man jedoch in ein Motivfeld, in dem sich Engel, Geister, Messiasse und

<sup>111</sup> Vgl. v.a. 2Makk 12,22; MICHALAK 2012, 192–210, und ausführlicher GRÜNINGER 2018, 164–257.

<sup>112</sup> Vgl. SCHWARTZ 2008, 31.

<sup>113</sup> Vgl. 2Makk 3,24–26; vgl. 4Makk 4,1–12 und zu den Belegen DORAN 2012, 210f.217f.

<sup>114</sup> Vgl. auch Num 24,17; Ri 5,20; Ps 103,20f.; 148,2; Dan 12,3; äthHen 103f.; 72–82 [„Astronomisches Buch“]; s.o. 1.4.

weitere Hypostasierungen, wie die Weisheit, im Sinne gottnaher bzw. himmlischer Wesen oder Mächte kaum noch voneinander trennen lassen.<sup>115</sup> Hinzu kommt eine auf funktionaler Ebene deutliche Schnittmenge zwischen Engeln und Messiasen: So wirken beide im Kontext von Kriegs- und Rettungsgeschehnissen.<sup>116</sup> Zudem sind späterhin „messianisch“ verstandene Figuren, wie etwa der „Menschensohn“ (so in den „Bilderreden“ äthHen 37–71 und im NT) in älteren Überlieferungen einmal als Engel oder engelartige Wesen aufgefasst worden (so in Dan 7,13f.)<sup>117</sup>. Eine ähnliche Problematik betrifft die Figur des Melchisedek in der antik-jüdischen Literatur. Dazu kommt die häufig den Messias adressierende Bezeichnung „Sohn Gottes“, die schon durch ihre Semantik und religionsgeschichtliche Einbettung („Söhne Els“, etwa in Ugarit) sowohl eine angelologische als auch messianische Lesart in dem „Son of God“-Text (4Q246) zulässt.<sup>118</sup> Man wird also im Einzelfall davon ausgehen können, dass mit Blick auf die Figuren und ihre Funktionen Engel und Messiasse eine hohe Schnittmenge ausweisen. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Engel positive oder, sehr im Unterschied zu den „messianischen“ Figuren, negative Konnotationen evozieren.

Die messianischen Konzepte der Zeit des Zweiten Tempels speisen sich aus unterschiedlichen Traditionen Altisraels: Insbesondere sind hier „davidische“ bzw. königlich-judäische Motivkonstellationen zu nennen, die sowohl die Tora (vgl. Gen 49,10; Num 24,17) als auch die Geschichtsliteratur (vgl. 2Sam 7,11–15), die Prophetie (vgl. Jes 9,1–6; 11,1–5; Mi 5,1–5; Sach 9,9f.) und insbesondere die Königspsalmen (vgl. Ps 2; 18; 89; 110) bereitstellten und damit prägend wirkten. Die Engelkonzepte und ihre Nähe zum Messianismus greifen hier nicht, sehr wohl jedoch in solchen Zusammenhängen, in denen nicht der königliche, sondern der priesterliche bzw. prophetische Messianismus zum Tragen kommt – ohne dass diese Akzente immer klar voneinander zu trennen wären. Im Menschensohn kann man gar eine königskritische Entwicklung hin zum Messias beobachten, die für das endzeitliche Heil eben keinen *David redivivus* erwartet (vgl. auch 4Esr; syrBar)<sup>119</sup>. Im Kontext solcher und ähnlicher Erwartungen sind es dann nicht selten Offenbarungsel, die jene Hoffnung vermitteln.

Schließlich ist noch auf eine Inschrift hinzuweisen, die vor einigen Jahren im Antikenhandel entdeckt wurde.<sup>120</sup> Eine – allerdings kritisierte und schon wegen des

<sup>115</sup> Vgl. dazu auch SCHÄFER 2017.

<sup>116</sup> Vgl. ELGVIN 2022, v.a. 181–227.

<sup>117</sup> Vgl. BEYERLE 2005.

<sup>118</sup> Vgl. COLLINS 2010, 181–185.

<sup>119</sup> Vgl. dazu KOCH 1993 / 1996.

<sup>120</sup> Vgl. zum Text, einem Übersetzungsvorschlag und philologischen Anmerkungen BEYERLE 2011, 217–223.

fragmentarischen Textes kaum erweisbare – Lesart sieht im Text den Erzengel Gabriel zusammen mit dem leidenden Messias auftreten. Vor allem letzterer wäre signifikant, da bislang in der antik-jüdischen Literatur vom leidenden Messias ben Ephraim bzw. ben Josef nur in sehr späten Texten die Rede ist.

### 2.5. *Angelologie und Monotheismus*

Das Verhältnis von Engellehre und Monotheismus kann man „inklusive“ oder „exklusive“ beschreiben: Der Monotheismus ist dann die Voraussetzung einer ausgestalteten Angelologie und trägt dazu bei, dass aus den Göttern der Umwelt dem einen Gott untergebene Engel werden (inklusive)<sup>121</sup>. Oder aber man sieht im Aufkommen weiterer Himmelsmächte eine mehr oder weniger starke Anfechtung des Monotheismus (exklusive)<sup>122</sup>. Auch hier gilt natürlich, dass neben die guten Engel auch die Widersacher, wie Satan oder Belial, treten – inklusive wie exklusiv. In der Forschung wurden und werden beide Positionen vertreten, wobei in der neueren Zeit eher die exklusive Lesart vorherrscht, also die Frage diskutiert wird, ob und in welcher Weise die ab der Perserzeit stärker in den Fokus tretenden Zwischenwesen das Machtgefüge des einen Gottes berühren oder gar in Frage stellen.

Das Danielbuch der Hebräischen Bibel ist ein interessanter Beispielfall für das Verhältnis von Monotheismus und Angelologie. Insbesondere in den hymnischen Passagen von Dan 2 (V.47; vgl. auch V.20–23) wird Gott als politisch-religiöse Größe allein für die Einsetzung von Herrschern und die Ordnung der Zeiten verantwortlich gemacht. In den apokalyptischen Passagen, insbesondere in Dan 10–12, kommen verstärkt Engelwesen zum Einsatz, vor allem in Funktionen, die die Offenbarung und den kriegerischen Einsatz betreffen (s.o. 2.3.). Kommt noch die Gestalt des „Menschensohns“ (Dan 7,9f.13f.) hinzu, die unter anderem als Engel gedeutet wird (s.o. 2.4.). Schließlich wären die „Wächter“ und ihre Epiphanien in Dan 4 zu beachten (s.o. 1.1. u. 1.2.). Während die „Wächter“- und „Menschensohn“-Episoden ganz eigene Traditionen verarbeiten und dabei keinerlei Zweifel an einer Unterordnung zu Gott bzw. dem „Alten an Tagen“ lassen, übernehmen die Völkerengel in Dan 10–12 mehr Macht und handeln eigenständiger. Sie kennzeichnen eine apokalyptische Weltsicht, in der Zwischenwesen eine prominente Rolle spielen.<sup>123</sup>

Wesentlich für eine klare Einhaltung monotheistischer Positionen wäre eine ebenso klare Hierarchisierung der Engelwelt, eine Klarheit, die allerdings weder im Fall eines „Monotheismus“ noch im Fall von Engelhierarchien (s.o. 2.1.) gegeben ist. Entsprechende Hierarchien der himmlischen Sphäre(n) finden sich erst in der

<sup>121</sup> So etwa – vorsichtig – KOCH 1994 / 1996.

<sup>122</sup> So etwa SCHÄFER 2017.

<sup>123</sup> Vgl. SEGAL 2010.

Kirchenväter-Zeit, unter philosophischen Einflüssen, etwa bei (Pseudo-)Dionysius Areopagita in seinem Werk über die himmlische Hierarchie (Anfang des 6. Jh.s).

Allerdings sind, zeitlich gesprochen, zwischen der jüdischen Antike und der christlichen Spätantike durchaus Fortentwicklungen der Angelologie bezeugt, die *nota bene* ein eigenes himmlisches Machtpotential der Wesen neben und „unter“ dem einen Gott entfalten. Etwa die „Zwei-Geister-Lehre“ in 1QS (1Q28) 3,14–4,26 (s.o. 1.3. u. 2.2.) bietet nicht nur einen ausgearbeiteten Dualismus von „Licht-Fürst“ bzw. „Wahrheitsbote“ auf der einen und „Dunkelheitsbote“ bzw. Belial, den Gestalten wird auch übernatürliche Macht zugesprochen, auch wenn sie letztlich dem einen Gott unterstellt bleiben.<sup>124</sup>

Schließlich noch ein Wort zu den – teilweise – älteren Boten-Vorstellungen in der Hebräischen Bibel (s.o. 1.1.).<sup>125</sup> Das (vorläufig) kanonische Verständnis Gottes als dem einzigen Gott in der Hebräischen Bibel, das bereits in den „Tiefenschichten“ der Texte keineswegs monotheistisch daherkommt, lässt in manchen Überlieferungen klare Abgrenzungen zu den Machtsphären engelhafter Wesen erkennen. So erscheint Gott beim Auszug aus Ägypten dem Volk Israel als Wolkensäule bei Tag und als Feuersäule in der Nacht (hebr. עמוד [ה] ענן *‘ammūd [hæ] ‘ānān* und עמוד [ה] אש *‘ammūd [hā] ‘eš*; vgl. Ex 13,21f.; Num 14,14; Neh 9,12,19). Zwar kündigt Ex 14,14 (vgl. V.25b,27b) an, dass es JHWH selbst sein wird, der für Israel Krieg führt, doch tritt im folgenden Exodus-Geschehen neben die göttlichen Erscheinungen der Bote Gottes (hebr. מלאך האלהים *mal’akh hā<sup>ae</sup>lohîm*; vgl. Ex 23,20–23),<sup>126</sup> der „vor dem Heerlager Israels herging“ (Ex 14,19), worauf die Wolkensäule zunächst zurücktritt, um sich zwischen die Heere Israels und Ägyptens zu stellen. Zuletzt schaut JHWH aus Feuer- und Wolkensäule auf das Ägypter-Heer, um es zu schrecken (Ex 14,24). Trotz unterschiedlicher Emanationen Gottes in diesem Geschehen („Bote“, „Säule“) bleibt letztlich doch Gott selbst der Handelnde (Ex 14,14.25b,27b).

Ähnliche Konstellationen begegnen an anderen Stellen, die etwa den JHWH-Krieg thematisieren (vgl. Ri 5,20) oder in denen die Herrlichkeit als „Verherrlichung“ Gottes (vgl. Jes 40,5; Jes 60,1f.) eine gewisse Verselbstständigung erlangt (hebr. כבוד *kābōd*). Ein weiteres Beispiel liefert die Gideon-Erzählung in Ri 6,11–24, in der drei unterschiedliche „Boten“-Konzeptionen ineinander gearbeitet sind:<sup>127</sup> Der Bote als Gast (V.11a,17a,18), als Überbringer einer guten Botschaft, mit JHWH als eigentlichem Entscheider (V.11b,12,14b–16), und als Gegner (V.13–14a,22b–23). Entsprechende Tendenzen einer „inkluisiven“ Konzeption göttlich-himmlischer Kräfte (vgl. Ps 91,11), in Orientierung am Monotheismus und natürlich Ergebnis redaktioneller

<sup>124</sup> Vgl. COLLINS 2000, 17.

<sup>125</sup> Vgl. GERSTENBERGER 2004, 140–144.

<sup>126</sup> Vgl. GEIGER 2020a.

<sup>127</sup> Vgl. GEIGER 2013.

Texterweiterungen, können in den jüdischen wie christlichen Traditionen auf eine lange Wirkungsgeschichte verweisen.

### 3. Religionsgeschichtliche Hintergründe

Die Frage nach dem Vorkommen von Engelphänomenen in der Umwelt Altisraels und des antiken Judentums hat zwei generelle Einsichten zu gewärtigen: Zum einen sind in polytheistischen Religionen die Anlässe zur Ausgestaltung des Phänomens nicht gleichermaßen dringlich wie in monotheistischen Religionen (s.o. 2.5.). Zum anderen zeigen die sich erst im antiken Judentum der hellenistisch-römischen Zeit entwickelnden, ausgeprägten Engelkonzepte, dass mögliche Einflussnahmen vor allem in den persischen und griechischen Quellen aufzusuchen sind. Dies gilt auch für Dämonen u.ä. und vor allem das dualistische Denken, das man gerne im persischen Zoroaster / Zarathustra-Glauben verankert sieht.

Dennoch lassen sich Spuren eines Engelphänomens schon in den älteren Texten des Zweistromlandes, Ägyptens und aus Nordsyrien (Ugarit) erkennen.<sup>128</sup> Sprachliche und etymologische Verweise ins Zweistromland sind etwa bei den möglichen Bedeutungen der Keruben und des Dämons Lilit erkennbar (s.o. 1.3. u. 1.5.). Später kehren die Engel in der jüdischen Tradition wieder zurück nach Babylonien, nämlich textlich auf den babylonischen Gebetsschalen der Spätantike.<sup>129</sup> In den älteren mesopotamischen Überlieferungen herrscht die Vorstellung von Dämonen als untergebenen Göttern vor (vgl. auch Ugarit: CAT / KTU 1.102), die sich auch in Konflikte mit den über ihnen angesiedelten Gottheiten begeben. Im Gegensatz zu den antik-jüdischen Engeln werden sie auch als geschlechtslos beschrieben (vgl. Jub 15,27f.; s.o. 2.2.). Schließlich ist die Gestalt der Dämonen hybrid, aus theriomorphen und anthropomorphen Bestandteilen zusammengesetzt.

Mit Zoroaster / Zarathustra setzte sich dann in der persischen Religion, schon in den älteren Bestandteilen des religiösen Hauptwerks, des *Avesta*, eine streng dualistische Weltansicht durch. Darin wird das Böse und Dämonische durch *Angra Mainyu* repräsentiert, dem als „heiliger“ und guter Geist *Spenta Mainyu* gegenübersteht. Später, wohl seit der Mitte des 1. Jtsd.s v. Chr., wird schließlich der gute Geist mit dem persischen Hochgott *Ahura Mazda* identifiziert.

<sup>128</sup> Vgl. GERSTENBERGER 2004, 150f.; HUTTER 2007.

<sup>129</sup> Vgl. AHUVIA 2021, 18–49.

STEFAN BEYERLE

In der persischen Religion kristallisieren sich sieben Hauptdämonen heraus, die den sieben „*Amescha Spentas*“ um *Ahura Mazda* entsprechen bzw. ihnen gegenüberstehen.<sup>130</sup>

Stefan BEYERLE  
Faculty of Theology  
University of Greifswald  
Greifswald, Germany

<sup>130</sup> Vgl. die Zusammenfassung bei HUTTER 2007, 23–28.

**Bibliographie***1. Quellen und Hilfsmittel*

- AISTLEITNER, J. / EIBFELDT, O., 1974, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (BVSAWL 106/3), 4. Aufl., Berlin.
- ANDERSON G. A. / STONE, M. E. (Hgg.), 1994, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (EJIL 5), Atlanta, GA.
- ATTRIDGE, H. W. / ODEN, R. A. Jr., 1981, *Philo of Byblos: The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes* (CBQMS 9), Washington, DC.
- BAILLET, M., 1982, *Qumrân Grotte 4. III (4Q482–4Q520)*, DJD 7, Oxford.
- BECKER, J., 1974, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ III/1), Gütersloh.
- BERGER, K., 1981, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3), Gütersloh.
- BÖTTRICH, C., 1996, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ V/7), Gütersloh.
- CLARKE, E. G., 1998, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy. Translated, with Notes* (ArBib 5B), Colledgeville, MI.
- CUNCHILLOS, Jesús-Luis *et al.*, 2013, *Ugaritic Data Bank: The Texts* (Laboratorio de Hermeneumática), Madrid.
- DRAWNEL, H., 2019, *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch: 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212*, Oxford.
- DUHAIME, J., 1995, “War Scroll (1QM; 1Q33; 4Q491–496 = 4QM1–6; 4Q497)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 2: *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents* (PTSDSSP 2), Tübingen / Louisville, KY, 80–203.
- DULING, D. C., 1983, “Testament of Solomon (First to Third Century A.D.): A New Translation and Introduction”, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Bd. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments* (ABRL), New York *et al.*, 935–987.
- EGO, B., 1999, *Buch Tobit* (JSHRZ II/6), Gütersloh.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. / TIGCHELAAR, E. J. C., 1999, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 Bde., Leiden *et al.*
- GAUGER, J.-D., 1998, *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch – Deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von Alfons Kurfeß neu übers. und hg.* (Sammlung Tusculum), Düsseldorf / Zürich.
- HAGE, V., 1974, *Die griechische Baruch-Apokalypse* (JSHRZ V/1), Gütersloh, 15–44.
- HEIL, G., 1986, *Pseudo-Dionysios Areopagita. Über die himmlische Hierarchie / Über die kirchliche Hierarchie. Eingel., übers. und mit Anm. versehen* (BGrL 22), Stuttgart, 28–95.
- HOLLADAY, C. R., 1983, *Fragments from the Hellenistic Jewish Authors*. Bd. I: *Historians* (SBLTT 20), Chico, CA.
- HORGAN, M. P., 2002, “Nahum Peshet (4Q169 = 4QpNah)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with*

- English Translations*, Bd. 6B: *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents* (PTSDSSP 6B), Tübingen / Louisville, KY, 144–155.
- KLIJN, A. F. J., 1976, *Die syrische Baruch-Apokalyptik* (JSHRZ V/2), Gütersloh.
- KOCH, K. / RÖSEL, M., 2000, *Polyglottensynopse zum Buch Daniel*, Neukirchen-Vluyn.
- MACHIELA, D. A. (mit J. C. VANDERKAM), 2018, “Genesis Apocryphon (1Q20 = 1QapGen)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 8A: *Genesis Apocryphon and Related Documents* (PTSDSSP 8A), Tübingen / Louisville, KY, 1–147.
- METSO, S., 2019, *The Community Rule: A Critical Edition with Translation* (EJIL 51), Atlanta, GA.
- NEWSOM, C., 1985, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27), Atlanta, GA.
- NEWSOM, C. / CHARLESWORTH, J. H. (mit B. A. STRAWN and H. W. L. RIETZ), 1999, “Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice (4Q400–407, 11Q17, Mas1k)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 4B: *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (PTSDSSP 4B), Tübingen / Louisville, KY, 1–189.
- PHILONENKO-SAYAR, B. / PHILONENKO, M., 1982, *Die Apokalypse Abrahams* (JSHRZ V/5), Gütersloh, 413–460.
- SANDERS, J. A., 1997, “A Liturgy for Healing the Stricken (11QP<sub>s</sub>Ap<sup>a</sup> = 11Q11)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 4B: *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (PTSDSSP 4A), Tübingen / Louisville, KY, 216–233.
- SCHULLER, E. / NEWSOM, C. A., 2012, *The Hodayot (Thanksgiving Psalms)*, (EJIL 36), Atlanta, GA.
- SOKOLOFF, M., 2009, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum*, Winona Lake, IN / Picataway, NJ.
- STEGEMANN, H. (mit E. SCHULLER und C. NEWSOM), 2009, *1QHodayot<sup>a</sup>, with Incorporation of 1QHodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>a-f</sup>* (DJD 40), Oxford.
- STUCKENBRUCK, L. T., 1997, *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ 63), Tübingen.
- TROPPEL, J., 2002, *Altäthiopisch. Grammatik des Ge‘ez mit Übungstexten und Glossar* (ELO 2), Münster.
- UHLIG, S., 1984, *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh.
- ULMER, R. (Hg.), 1999, *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*. Bd. II (SFSHJ 200), Atlanta, GA.
- WEEKS, S. *et al.* (Hgg.), 2004, *The Book of Tobit: Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Greek, Hebrew, Latin, and Syriac* (FoSub 3), Berlin / New York.

## 2. Sekundärliteratur

- AHUVIA, M., 2021, *On My Right Michael, On My Left Gabriel: Angels in Ancient Jewish Culture*, Berkeley, CA.
- ALEXANDER, P. S., 1999, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", in: P. W. FLINT / J. C. VANDERKAM (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Bd. 2, Leiden et al., 331–353.
- ANGEL, J. L., 2010, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls* (StTDJ 86), Leiden / Boston.
- ANGEL, J. L., 2016, "The Humbling of the Arrogant and the 'Wild Man' and 'Tree Stump' Traditions in the *Book of Giants* and Daniel 4", in: M. GOFF et al. (Hgg.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen, 61–80.
- ANGELINI, A., 2021, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante: Une analyse comparée de la notion de « démon » dans la Septante et dans la Bible hébraïque* (JSJ.S 197), Leiden / Boston.
- BATES, M. W., 2009, "Beyond *Stichwort*: A Narrative Approach to Isa 52,7 in Romans 10,15 and 11Q Melchizedek (11Q13)", *RB* 116, 387–414.
- BERGES, U. / SPANS, A., 2012, „Jhwh Zebaot in Prophetie und Psalmen: Theologiegeschichtliche Überlegungen zur (Nicht-)Verwendung eines Gottesnamens“, in: I. MÜLLNER et al. (Hgg.), *Gottes Name(n): Zum Gedenken an Erich Zenger* (HBS 71), Freiburg i.Br. et al., 169–193.
- BERNER, C., 2010, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungserzählung Israels* (FAT 73), Tübingen.
- BEYERLE, S., 2005, "“One like a Son of Man”: Innuendoes of a Heavenly Individual", in: G. BOCCACCINI (Hg.), *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, MI / Cambridge, 54–58.
- BEYERLE, S., 2007, "Angelic Revelation in Jewish Apocalyptic Literature", in: F. V. REITERER et al. (Hgg.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin / New York, 205–223.
- BEYERLE, S., 2011, „Qumran und die Apokalyptik“, in: DERS. / J. FREY (Hgg.), *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer* (BThSt 120), Neukirchen-Vluyn, 159–223.
- BEYERLE, S., 2014, "Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings", in: N. MACDONALD / K. BROWN (Hgg.), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature: Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism*. Bd. III (FAT II/72), Tübingen, 219–246.
- BEYERLE, S., 2018, „Dualismen und der Schöpfergott im antiken Judentum“, in: J. FREY et al. (Hgg.), *Dualismus, Dämonologie und diabolische Figuren. Religionshistorische Beobachtungen und theologische Reflexionen* (WUNT II/484), Tübingen, 63–123.
- BLAIR, J. M., 2009, *De-Demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT II/37), Tübingen.

- BLOCK, D. I., 2013, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*. Second Edition, Eugene, OR.
- BÖTTRICH, C., 1992, *Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT II/50), Tübingen.
- BOHAK, G., 2008, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge *et al.*
- COLLINS, J. J., 1997, “A Herald of Good Tidings: Isaiah 61:1–3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls”, in: C. A. EVANS / Sh. TALMON (Hgg.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J. A. Sanders* (BiInS 28), Leiden *et al.*, 225–240.
- COLLINS, J. J., 2000, “Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls”, in: DERS. / R. A. KUGLER (Hgg.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids, MI / Cambridge, 9–28.
- COLLINS, J. J., 2010, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. Second Edition, Grand Rapids, MI / Cambridge.
- DAVIDSON, M. J., 1992, *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and Sectarian Writings from Qumran* (JSPEs 11), Sheffield.
- DIMANT, D., 1996 / 2014, “Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community”, in: DIES., *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls: Collected Studies* (FAT 90), Tübingen, 465–472.
- DIMANT, D., 2010 / 2014, “Between Qumran Sectarian and Qumran Nonsectarian Texts: The Case of Belial and Mastema”, in: DIES., *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls: Collected Studies* (FAT 90), Tübingen, 135–151.
- DÖRFEL, D., 1998, *Engel in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz am Beispiel von Ezechiel, Sacharja, Daniel und Erstem Henoch* (Theologische Studien), Aachen.
- DORAN, R., 2012, *2 Maccabees: A Critical Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN.
- EDE, F., 2021, „Der Gott des Himmels und seine Mittler: Überlegungen zur Funktion der Völkerengel in Dan 10–12“, *ZThK* 118, 3–22.
- EGO, B., 2008, „Die dem Menschen zugewandte Seite Gottes: Vorstellungen zu Engeln in der hebräischen Bibel und im frühen Judentum“, *WUB* 50/4, 11–17.
- EGO, B., 2021, *Tobit* (IEKAT), Stuttgart.
- ELGVIN, T., 2022, *Warriors, King, Servant, Savior: Messianism in the Hebrew Bible and Early Jewish Texts*, Grand Rapids, MI.
- FLETCHER-LOUIS, C., 2017, “On Angels, Men and Priests (Ben Sira, the Qumran Sabbath Songs and the Yom Kippur Avodah)”, in: J. FREY / M. R. JOST (Hgg.), *Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT II/446), Tübingen, 141–166.
- FORSYTH, N., 1987, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, NJ.
- FOSSUM, J. E., 1985, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36), Tübingen.

- FREY, J., 1997, "Different Patterns of Dualism in the Qumran Library", in: M. J. BERNSTEIN *et al.* (Hgg.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization of Qumran Studies*, Cambridge 1995, (FS J. M. Baumgarten; StTDJ 25), Leiden, 275–336.
- FREY, J. / JOST, M. R., 2017, „Gottesdienst und Engel: Eine thematische und forschungsgeschichtliche Einleitung“, in: DIES. (Hgg.), *Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT II/446), Tübingen, 1–21.
- FREY-ANTHES, H., 2007, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel* (OBO 227), Göttingen / Fribourg.
- FRÖHLICH, I., 2016, "Giants and Demons", in: M. GOFF *et al.* (Hgg.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen, 97–114.
- GEIGER, M., 2013, „Fremde unter Lichtgestalten: Engelvorstellungen aus alttestamentlicher Perspektive“, *PTh* 102, 486–506.
- GEIGER, M., 2020a, „Der Bote des Exodus: Ex 23,20–23<sup>MT+LXX</sup> als zweifacher Schlüsseltext der Angelologie“, in: E. BONS *et al.* (Hgg.), *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen: 7. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2018* (WUNT 444), Tübingen, 328–349.
- GEIGER, M., 2020b, „Diesseitig bin ich gar nicht fassbar ...‘ (Paul Klee): Engel als Verkörperung des Bilderverbots“, in: DIES. *et al.* (Hgg.), *Lieblingsbilder ... und das Bilderverbot?*, Stuttgart, 59–88.
- GERSTENBERGER, E. S., 2004, „Boten, Engel, Hypostasen: Die Kommunikation Gottes mit den Menschen“, in: M. WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (FS O. Kaiser; BZAW 345/1), Berlin / New York, 139–154.
- GERTZ, J. C. 2021, *Das erste Buch Mose. Genesis. Die Urgeschichte: Gen 1–11* (ATD 1), 2. Aufl., Göttingen.
- GIESCHEN, C. A., 1998, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGJU 42), Leiden *et al.*
- GOFF, M., 2015, "Warriors, Cannibals and Teachers of Evil: The Sons of the Angels in Genesis 6, the Book of the Watchers and the Book of Jubilees", *SEÅ* 80, 79–97.
- GOFF, M., 2016, "Enoch Literature and the Persistence of Evil: Giants and Demons, Satan and Azazel", in: J. DOCHHORN *et al.* (Hgg.), *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons* (WUNT II/412), Tübingen, 43–57.
- GOFF, M., 2016a, "A Seductive Demoness at Qumran? Lilith, Female Demons and 4Q184", in: J. DOCHHORN *et al.* (Hgg.), *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons* (WUNT II/412), Tübingen, 59–76.
- GOFF, M., 2016b, "The Sons of the Watchers in the *Book of Watchers* and the Qumran *Book of Giants*: Contexts and Prospects", in: DERS. *et al.* (Hgg.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen, 115–127.

- GOFF, M., 2021, “Deep Time, the Monstrous, and the *Book of the Watchers* in the Hellenistic Age”, in: S. BEYERLE / DERS. (Hgg.), *Notions of Time in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2020 / 2021), Berlin / New York, 429–452.
- GRÜNINGER, A.-C., 2018, *Die Engel und der Krieg. Ein angelologisches Motiv bei Daniel und im 2. Makkabäerbuch und seine traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen* (ABG 60), Leipzig.
- HAMIDOVIĆ, D., 2007, *Les traditions du Jubilé à Qumrân* (Orientis Sémitiques), Paris.
- HAMIDOVIĆ, D., 2021, «L'utilité divine du démon. Mastéma, le „démon de main“ de YHWH dans le livre des Jubilés», in: DERS., *Dans l'antichambre. Pour un dialogue entre la pensée juive et la connaissance renouvelée du Judaïsme ancien*, Paris, 201–213.
- HARTENSTEIN, F., 2006, „Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22“, in: J. A. STEIGER / U. HEINEN (Hgg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit* (AKG 101), Berlin / New York, 1–22.
- HARTENSTEIN, F., 2007, “Cherubim and Seraphim in the Bible and in the Light of Ancient Near Eastern Sources”, in: F. V. REITERER *et al.* (Hgg.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin / New York, 155–188.
- HENZE, M., 1999, *The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4* (JSJ.S 61), Leiden *et al.*
- HIRTH, V., 1975, *Gottes Boten im Alten Testament. Die alttestamentliche Mal'ak-Vorstellung unter besonderer Berücksichtigung des Mal'ak-JHWH-Problems* (ThA 32), Berlin.
- HUTTER, M., 2007, “Demons and Benevolent Spirits in the Ancient Near East: A Phenomenological Overview”, in: F. V. REITERER *et al.* (Hgg.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin / New York, 21–34.
- JOST, M. R., 2019, *Engelgemeinschaft im irdischen Gottesdienst: Studien zu den Texten aus Qumran und dem Neuen Testament* (WUNT II/505), Tübingen.
- KOCH, K., 1993 / 1995, „Gottes Herrschaft über das Reich des Menschen. Dan 4 im Licht neuer Funde“, in: DERS., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze 2*, hg. v. M. RÖSEL, Neukirchen-Vluyn, 83–124.
- KOCH, K., 1993 / 1996, „Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik“, in: DERS., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze 3*, hg. v. U. GLESSMER und M. KRAUSE, Neukirchen-Vluyn, 235–266.
- KOCH, K., 1994 / 1996, „Monotheismus und Angelologie“, in: DERS., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze 3*, hg. v. U. GLESSMER und M. KRAUSE, Neukirchen-Vluyn, 219–234.
- KOCH, K., 1995, „Das Reich der Heiligen und des Menschensohns. Ein Kapitel politischer Theologie“, in: DERS., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien*

- zum *Danielbuch*. *Gesammelte Aufsätze* 2, hg. v. M. RÖSEL, Neukirchen-Vluyn, 140–172.
- KUGEL, J. L., 1998, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, MA / London.
- KULIK, A., 2010, *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch* (CEJL), Berlin / New York.
- LOSEKAM, C., 2010, *Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten* (TANZ 41), Tübingen.
- LUX, R., 2002 / 2009, „Der Deuteengel und der Prophet. Biblisch-hermeneutische Aspekte der Angelologie“, in: DERS., *Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja* (FAT 65), Tübingen, 293–301.
- MACH, M., 1992, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34), Tübingen.
- MICHALAK, A. R., 2012, *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature* (WUNT II/330), Tübingen.
- MIZRAHI, N., 2017, „Earthly Liturgy and Celestial Music: The Poetics of the *Cycle of Praises* of the Sixth Sabbath Song“, in: J. FREY / M. R. JOST (Hgg.), *Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT II/446), Tübingen, 119–139.
- NEWSOM, C. A. (mit B. W. BREED), 2014, *Daniel: A Commentary* (OTL), Louisville, KY.
- NICKELSBURG, G. W. E., 2001, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia), Minneapolis, MN.
- NOTH, M., 1955 / 1960, „Die Heiligen des Höchsten“, in: DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Zweite, um einen Anhang erweiterte Auflage (TB 6), 274–290.
- OLYAN, S. M., 1993, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Meaning of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ 36), Tübingen.
- OSTEN-SACKEN, P. von der, 1969, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (SUNT 6), Göttingen.
- OSTEN-SACKEN, P. von der, 2023, *Christlicher Baum und jüdische Wurzel. Zusammenhänge, Analogien und Konturen jüdischen und christlichen Gottesdienstes* (PThGG 41), Tübingen.
- PAGELS, E., 1998, *Satans Ursprung* (Suhrkamp Taschenbuch 2868), Frankfurt a.M.
- PAJUNEN, M., 2015, „How to Expel a Demon: Form- and Tradition-Critical Assessment of the Ritual of Exorcism in 11Qapocryphal Psalms“, in: DERS. / H. TERVANOTKO (Hgg.), *Crossing Imaginary Boundaries: The Dead Sea Scrolls in the Context of Second Temple Judaism* (PFES 108), Helsinki, 128–161.
- PATMORE, H. M., 2023, „Demonology and Terminology in Jubilees: Spirits or Demons?“, *JSJ* 54, 173–186.
- PERLITT, L., 1990 / 1994, „Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomismus“, in: DERS., *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen, 205–246.

- QUINE, C., 2020, *Casting Down the Host of Heaven: The Rhetoric of Ritual Failure in the Polemic against the Host of Heaven* (OTS 78), Leiden / Boston.
- REED, A. Y., 2020, *Demons, Angels, and Writing in Ancient Judaism*, Cambridge et al.
- REEVES, J. C., 1992, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions* (MHUC 14), Cincinnati, OH.
- RÖSEL, M., 2016, „Die himmlische Welt der Septuaginta. Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches“, in: S. KREUZER et al. (Hgg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen: Fünfte internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.–27. Juli 2014*, Tübingen, 232–243.
- RÖTTGER, H., 1978, *Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament* (RSTh 13), Frankfurt a.M. et al.
- RUDNIG-ZELT, S., 2016, „Der Teufel und der alttestamentliche Monotheismus“, in: J. DOCHHORN et al. (Hgg.), *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons* (WUNT II/412), Tübingen, 1–20.
- SCHÄFER, P., 1975, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (JS 8), Berlin / New York.
- SCHÄFER, P., 2017, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München.
- SCHWARTZ, D., *2 Maccabees* (CEJL), Berlin / New York 2008.
- SCHWARTZ, E., 2020, „The Exegetical Character of 1QS 3,13–4,26“, *DSD* 27, 31–65.
- SCHWINDT, R., 2018, *Der Gesang der Engel. Theologie und Kulturgeschichte des himmlischen Gottesdienstes*, Freiburg i.Br. et al.
- SEEBASS, H., 2003, *Numeri*. 2. Teilband: *Numeri 10,11–22,1* (BKAT IV/2), Neukirchen-Vluyn.
- SEGAL, M., 2010, „Monotheism and Angelology in Daniel“, in: R. G. KRATZ / H. SPIECKERMANN (Hgg.), *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin / New York, 405–420.
- STEUDEL, A., 2007, „Der Teufel in den Texten aus Qumran“, in: J. FREY / M. BECKER (Hgg.), *Apokalyptik und Qumran* (Einblicke 10), Paderborn, 191–200.
- STÖKL BEN EZRA, D., 2016, *Qumran. Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum* (Jüdische Studien 3 / UTB 4681), Tübingen.
- STUCKENBRUCK, L. T., 1995, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT II/70), Tübingen.
- STUCKENBRUCK, L. T., 2003, „Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls“, in: A. LANGE et al. (Hgg.), *Die Dämonen – Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, Tübingen, 318–338.
- STUCKENBRUCK, L. T., 2014, *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* (WUNT 335), Tübingen.
- STUCKENBRUCK, L. T., 2016, „The Book of Giants among the Dead Sea Scrolls: Considerations of Method and a New Proposal on the Reconstruction of 4Q530“, in: M. GOFF et al. (Hgg.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen, 129–141.

- TUSCHLING, R. M. M., 2007, *Angels and Orthodoxy: A Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian* (STAC 40), Tübingen.
- VANDERKAM, J. C., 2018, *Jubilees 1: A Commentary on the Book of Jubilees Chapters 1–21* (Hermeneia), Minneapolis, MN.
- WALSH, M. L., 2019, *Angels Associated with Israel in the Dead Sea Scrolls: Angelology and Sectarian Identity at Qumran* (WUNT II/509), Tübingen.
- WASSEN, C., 2007, “Angels in the Dead Sea Scrolls”, in: F. V. REITERER *et al.* (Hgg.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin / New York, 499–523.
- WESTERMANN, C., 1993, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, 6. Aufl., Stuttgart.
- WITTE, M., 2021, *Das Buch Hiob* (ATD 13), Göttingen.
- WOOD, A., 2008, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (BZAW 385), Berlin / New York.
- WRIGHT, A. T., 2013, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1–4 in Early Jewish Literature*, 2. Aufl. (WUNT II/198), Tübingen.
- XERAVITS, G. G. / PORZIG, P., 2015, *Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer*, Berlin / Boston.
- ZIMMERMANN, J., 1998, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, Priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT II/104), Tübingen.

## ***factor, creator, conditor* — OBSERVATIONS ON THE IMPACT OF THE SEPTUAGINT ON THE VOCABULARY OF CREATION IN THE LATIN BIBLE**

**EBERHARD BONS**

**Abstract.** The aim of this article is to study the Latin terminology of creation used in the Vulgate and in Jerome’s commentary on the biblical writings. The following questions will be addressed: 1° Which words or word groups are Jerome’s favourite terms when it comes to speaking of God as the creator and the creation? 2° To what extent can we explain these terminological choices against the background of the Greek Bible or an already-existing Latin theological terminology attested in the *Vetus Latina* or in other Latin speaking authors? To what degree is Jerome influenced by the Hebrew biblical text? 3° Is Jerome aware of the specific connotations of the various terms referring to the creator and the creation and, if yes, does he make any observations in this regard?

**Keywords:** Septuagint, *Vetus Latina*, Vulgate, Jerome, Creation, Latin biblical terminology.

### **1. Introduction: How to Speak of “Creation” in Latin?**

In English and the Romance languages, the nouns meaning “creation”, in its theological meaning, are derived from the Latin term *creatio*: “creation” in English, “création” in French, “creación” in Spanish, “creazione” in Italian, and “criação” in Portuguese. Classical Latin, however, was not familiar with this specific use of the term. In Cicero, e.g., *creatio* refers to the appointment of public officials (*De legibus* 3.10) while *procreatio liberorum* means the procreation of children (*Tusc.* 1.14). It is true that the *Vetus latina*, at least in some manuscripts, translates the Greek noun κτίσις in Heb 9:11 with *creatio*.<sup>1</sup> However, this is apparently an exception. In Jdt 9:17[12]; 16:14, e.g., the same Greek word, κτίσις is rendered with *creatura*.<sup>2</sup> Perhaps the use of *creatio* for “creation” as a whole, or at least for the process of creation, was not at all self-evident in Latin-speaking

<sup>1</sup> See FREDE (1990) 1393.

<sup>2</sup> Thus the so-called text C of the *Vetus Latina*, see BOGAERT/HAELEWYCK (2001-2020) 345, 518.

ancient Christianity. Therefore, the problem remains of how to find a terminology that was considered suitable for rendering in Latin the idea of creation, an idea that ultimately originates in the Hebrew Bible.

To shed more light on this question, it is necessary to investigate the works of Jerome († 420 C.E.), translator and commentator of the Bible. What kind of terminology did he use when rendering biblical texts dealing with creation into Latin and when explaining their message to his Latin-speaking audience? To what extent is he influenced, on the one hand, by the principle of translating the *hebraica veritas*?<sup>3</sup> And where can we detect some traces of *graeca veritas*, i.e., the influence of the Septuagint, on the other?

The purpose of this brief article is to gain more insight into Jerome's use of the Latin vocabulary of creation. Admittedly, recent research has claimed the importance of an in-depth investigation of the Septuagint, in comparing meticulously the Hebrew and the Greek biblical texts with the aim of describing how the latter transformed the "heritage" of the first. In other words, the question arises of how translators proceeded, to use an expression that goes back to Emmanuel Lévinas, when it comes to "dire les choses juives en grec".<sup>4</sup> There is no doubt that in the last three decades, biblical research has made great progress in recognising the countless innovations to be found in the Septuagint, both on the level of terminology and of contents.<sup>5</sup> But it is just as worthwhile to describe how the heritage of the Greek Bible has often been indirectly preserved in the Latin Bible, not only in the *Veteres latinae* but also in the Vulgate.<sup>6</sup> However, research in this area is still in its infancy.<sup>7</sup>

Within the scope of the present article, it will suffice to quote some selected passages of Jerome's works without claiming to be exhaustive. Bearing in mind that, as a *vir trilinguis*<sup>8</sup>, Jerome was familiar with Greek and Hebrew, let alone Latin, a threefold question arises:

<sup>3</sup> For this principle, see Jerome, *Epistula* 106.2 (ed. I. HILBERG [= CSEL 55, 249]): *Sicut autem in novo testamento, si quando recurrimus ad fontem Graeci sermonis [...], ita in veteri testamento, si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus veritatem, ut, quicquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in rivulis.*

<sup>4</sup> See DORIVAL (1996) 527–528.

<sup>5</sup> For the state of the art, see e.g. SALVESEN/LAW (2021).

<sup>6</sup> The fact that Jerome's translation depends sometimes on the Greek text of the Bible and not on the Hebrew text is illustrated by WEIGERT (2016) 223–239.

<sup>7</sup> See LANG (2023) 5: "Although the Vulgate – the Latin Bible of Western Christianity from antiquity to the twentieth century – has for so long been present in culture, church, research, and teaching, it has been, and still is, neglected in research."

<sup>8</sup> Jerome, *Adversus Rufinum*, 3, 6 (CCL 53, p. 463): *ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis.*

a) Which words or word groups are Jerome's favourite terms when it comes to speaking of God as the creator and the creation?

b) Can we explain these terminological choices against the background of the Greek Bible or an already-existing Latin theological terminology attested in the *Vetus Latina* or in other Latin speaking authors? To what degree is Jerome influenced by the Hebrew biblical text?

c) Is Jerome aware of the specific connotations of the various terms referring to the creator and the creation and, if yes, does he make any observations in this regard?

Before answering the above questions in sections 3–4 of this article, it is useful to give a brief overview of some specific features of the Hebrew and Greek terminologies of creation that was available to Jerome in principle at the end of the 4<sup>th</sup> and the beginning of the 5<sup>th</sup> century C.E., *i.e.*, when he commented on the Bible and translated it into Latin.<sup>9</sup>

## 2. The Linguistic Background of the Latin Bible: Hebrew and Greek Terminologies of Creation

Regarding the Hebrew Bible, we can easily distinguish between the specific verb *bārā'*, “to create” (e.g. Gen 1:1; Isa 54:16; Amos 4:13), on the one hand, and a few very common verbs borrowed from everyday life, on the other, namely *'āsāh*, “to make” (Ps 33:6), or *yāšar*, “to form, to shape [*i.e.* like the potter]” (e.g. Isa 45:7; Amos 4:13), furthermore verbs like *kūn*, “to establish” (Deut 32:6; Ps 119:73), *qānāh*, “to form” (e.g. Ps 139:13), and, finally, a series of less frequent words.<sup>10</sup> Surprisingly, terms that could denote God himself as the creator are completely lacking from the Hebrew Bible, except from some participles of the verbs already quoted, e.g. *bōrē'*, “creator” (of heaven in Isa 45:18), *bōrē' æykā*, literally “the one who has created you [*i.e.* the young man]” in Eccl 12:1, *'osæh*, literally “maker” (of heaven and earth) in Ps 146:6, *'osēnî*, literally “the one who created me [= Elihu]” in Job 32:22, and similar forms of the participle of the verb *'āsāh* with enclitic pronouns in Ps 149:2; Isa 17:7; 51:13; 54:5; Prov 14:31; 17:5; and Sir<sup>B</sup> 32:13; 47:8. Likewise, concerning the idea of creation, understood either as an action performed by God or as the result of the latter, the Hebrew Bible has no specific word, e.g. a cognate noun of *bārā'*. In the few texts that mention

<sup>9</sup> For the chronology of Jerome's writings, including his biblical commentaries, see LEANZA (1988) 267–268; FÜRST (2016) 122–125.

<sup>10</sup> For a more exhaustive list of the Hebrew verbs denoting creation, see e.g. ANGERSTORFER (1979) 12; for more detailed observations on the use and the specific meaning of the Hebrew verbs quoted, see e.g. SCHREINER (1995) 133–139.

creation as a whole or single creatures, the various writers speak more generally of God's work, *ma'asæh* (e.g. Eccl 7:13; 8:17; Sir<sup>BM</sup> 42:15), the work of his hands (e.g. Isa 19:25), "heaven and earth" (e.g. Ps 115:15; 134:3; 146:6), even of "everything", *hakkol*, as in Ps 119:91.

Unlike the authors of the numerous texts of the Hebrew Bible, the Greek-speaking Jewish communities of the Hellenistic era created a specific vocabulary when dealing with the theological issue of creation. To be sure, in the first verse of the Bible, Genesis 1:1, the Septuagint translates the Hebrew verb *bārā'* by the "catch-all verb" ποιέω: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Nevertheless, in the course of the last two centuries B.C.E., the translators and/or authors of the Septuagint books shaped a new vocabulary when dealing with the topic of creation. Among these terms, the most conspicuous is the verb κτίζω, which in non-biblical Greek in general means "to found", namely a city or an important building, as well as the cognate nouns κτίσις/κτίσμα and κτίστης that denote, respectively, the creation and God as the creator.<sup>11</sup> Concerning these terms, two ideas deserve attention<sup>12</sup>:

a) The choice of the verb κτίζω, rather than ποιέω, can probably be explained by the translators recognizing in the current use of κτίζω – perhaps intuitively – several connotations that at least did not prevent a certain semantical shift. Thus, the connotations of κτίζω present in non-biblical Greek usage do not recede in favour of a new, specifically biblical meaning of the verb as soon as God becomes its grammatical or logical subject. Rather, both "ingredients" – the biblical and the Greek – form a synthesis insofar as the biblical notions of creation undergo a certain *interpretatio graeca* once they are translated into Greek. Concerning the specific connotations of κτίζω<sup>13</sup>, it should be highlighted that the verb occurs in more or less legendary foundation narratives dealing with the origin of cities in a remote past (e.g. Herodotus, *Hist.* 1.170; 2.99). Leaving aside the question of the historicity of these texts, they have in common the idea that the founding of a city requires a carefully structured procedure. What proves to be essential is a systematic planning and detailed organization of various administrative, financial and technical measures. The founding of a city thus aims at the production of a reality that possesses the characteristics not only of the new but also of the permanent. Moreover, it serves a collective, not just the interests of a

<sup>11</sup> For more details with regard to this terminology, see ZIMMERMANN (2007) 348–355; BONS (2022) 78–86.

<sup>12</sup> For the following two paragraphs, see BONS (2011) 207–213.

<sup>13</sup> For the use of the verb in Greek texts from archaic times until the classical era, see e.g. CASEVITZ (1985) chapters 2–3.

single individual.<sup>14</sup> Hence, the verb κτίζω denotes an activity of which the material, conceptual and organizational dimensions exceed by far those of the everyday work of the craftsman. This may be the reason why the Jewish Hellenistic translators did not choose the verb δημιουργέω, “(to create) by hand, to manufacture”, but κτίζω.<sup>15</sup>

b) With the founders of cities mentioned in Greek texts God would have in common that he not only gives the initial impulse for the emergence of his works but also that he carries out his plan with care and authority. Moreover, he assigns to each of his works its specific place and function in the whole of creation. It is precisely the latter idea that is evident from Gen 1:31 where God concludes that everything he had made was very good. This idea is developed elsewhere in the Septuagint, albeit in different contexts and writings. Compared with their Hebrew *Vorlage*, some texts undergo a certain reinterpretation that emphasizes an idea totally absent from the Hebrew biblical text.<sup>16</sup> Thus, the rhetorical question in Ps 88:48b<sup>LXX</sup> (μη γὰρ ματαίως ἔκτισας πάντας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων;) suggests that God did *not* create all humans at random. In fact, the negation μή, added by the translator, requires such a negative answer.<sup>17</sup> In a more systematic way, the idea of meaningfulness of the creation is the topic of chapters 38–40 of the book of Sirach whose Greek translation dates from the second half of the 2<sup>nd</sup> century B.C.E. Without going into too much detail, just one verse should be emphasized. In Sirach 39:21, the teacher of wisdom admonishes his disciple not to call into question the *raison d'être* of an individual element of the creation. Rather, he invites him to acknowledge that everything has been created for a particular purpose (οὐκ ἔστιν εἰπεῖν· τί τοῦτο; εἰς τί τοῦτο; πάντα γὰρ εἰς χρείας αὐτῶν ἔκτισται).

As regards Jerome, who translated the Hebrew scriptures into Latin some centuries later, we can take for granted that he was not only familiar with the different Hebrew, Greek and Latin versions of the Bible but also open to a wide

<sup>14</sup> Albeit of a more recent date, the biography of Alexander the Great by Plutarch can illustrate the problem insofar as it reflects the information contained in many texts prior to the Septuagint dealing with the issue of the foundation of a city. In his biography of the king of Macedonia, Plutarch explains (*Alex.* 26.4–10) that, after conquering Egypt, Alexander intended to found a large city for a Greek population that was to bear his name. Its exact location – the island of Pharos – was not yet known to the king but was revealed to him in a vision. For the implementation of the plan, the expertise of specialists of various professions was required. They considered the location of the future city on the sea to be suitable as it enabled the construction of a harbour, a prerequisite for flourishing trade. In addition, its hinterland offered the inhabitants enough food, another important criterion for the foundation.

<sup>15</sup> For the question of vocabulary see already Philo, *Somn.* 1.76, who claims that in the case of God, who has created what before had no existence, the noun κτίστης is more fitting than δημιουργός: ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοῦφανές ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν. .

<sup>16</sup> For the following biblical texts, see BONS (2022) 80–82.

<sup>17</sup> See BDF, § 427.

range of their linguistic subtleties<sup>18</sup>, especially the shifts of meaning between words of various languages, their specific connotations and the textual variants between the biblical texts available to him.

In the following two sections, some selected examples of Jerome's terminology of creation and the corresponding biblical texts will be presented. To describe his approach more precisely it is necessary to take into consideration the following problems: the difficulties of translating an unvocalized Hebrew or Aramaic text; Jerome's own understanding of the Hebrew and Greek biblical texts in the wake of earlier Christian traditions; the explanation of the biblical texts against the background of his own principles of interpretation; and, last but not least, his specific theological convictions.

### 3. Terms Denoting the Creator and the Creation in Jerome's Writings

#### 3.1 *The Explanation of Ecclesiastes 2:12*

To begin with, it is noticeable that Jerome does not use a uniform vocabulary when speaking of the creator or the act of creation. This can be illustrated by an example taken from one of his first commentaries on an entire biblical book, the *Commentarius in Ecclesiasten* that was completed in 389.<sup>19</sup> The passage at issue is the commentary on Eccl 2:12. In Jerome's translation, the Latin text of the verse reads as follows: *Et respexi ego, ut viderem sapientiam et errores et stultitiam, quia quis est hominum, qui possit ire post regem ante factorem suum?* Obviously, in this quotation, the noun *factor* denotes God as the creator of humans. This rendering is not at all surprising because the relative clause of the underlying Hebrew text has the verb *'āsāh*, "to make". Thus the Masoretic text reads: *'ēt 'šær k'bār 'āsūhū*, perhaps with the meaning "whom they [i.e. anonymous persons] have already made king [i.e. appointed as king]".<sup>20</sup> Admittedly, the Masoretic text is anything but clear. Moreover, we cannot take for granted that Jerome had access to the same text. Nevertheless, while Jerome argues that, in this case, the text of the Septuagint diverges considerably from the *hebraica veritas* (CCL 72, 268: *Multum enim a Septuaginta interpretatione in hoc loco diversus est sensus, i.e.*, the mean-

<sup>18</sup> For more information on this topic, see various recent publications dealing with the philological and linguistical problems Jerome encountered when translating from Hebrew or Greek to Latin, e.g. GRAVES (2007); RICO (2016); FÜRST (2016) 79–83; WEIGERT (2016); GAMBERALE (2021).

<sup>19</sup> For the chronology of Jerome's writings, see note 9.

<sup>20</sup> For this interpretation, see e.g. the comments by VÍLCHEZ LÍNDEZ (1994) 203, 206, and SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (2004) 218, 220; for a different interpretation that is based on an emendation of the Hebrew text as it stands, see WEEKS (2020) 428–432.

ing of the Hebrew biblical text)<sup>21</sup>, his own translation of the Hebrew text is not at all far-fetched or completely impossible as has been suggested.<sup>22</sup> In fact, the following detail seems not to have been taken into account in the more recent annotated translations of the *Commentarius in Ecclesiasten*<sup>23</sup>: while the Masoretic text reads *‘āsūhū*, literally “they have made”, Jerome is likely to have translated another form of the same Hebrew root, vocalizing it differently, i.e. the participle *‘ōšēhū*, “who has made him [*i.e.* man]”. In so doing, Jerome implicitly identifies the *factor*, “creator”, not only with the *rex*, “king”, but with God himself. This becomes clear from the following explanation (CCL 72, p. 268): *non enim posse hominem tam liquido et pure scire sapientiam creatoris et regis sui, quam scit ille, qui conditor est*. Whoever the king might be in this interpretation – God himself or, what seems more unlikely, Jesus Christ<sup>24</sup> – Jerome draws on the principle that human knowledge and wisdom are limited due to *errores*<sup>25</sup>, humans beings unable to separate folly (*stultitia*) from wisdom (*sapientia*) correctly. God, however, insofar as he is the creator of Wisdom, as appears from Sirach 24:3, is able to have a sort of “full access” to wisdom as a whole.<sup>26</sup>

As an intermediate conclusion, we can say that Jerome’s explanation of Eccl 2:12 consists in a sort of literal interpretation of the Hebrew text that supposes a vocalization different from that of the future Masoretic text. However, it is difficult to clarify with certainty whether Jerome was aware of the vocalization underlying his own translation. In fact, in this case, he does not quote the Hebrew text in Latin transcription as he does quite frequently in his various biblical commentaries. Likewise, the question remains open as to whether he relied, at least implicitly, on a different interpretation of the Hebrew consonantal text he would have come

<sup>21</sup> When explaining Eccl 2:12, Jerome does not dwell any more on the Septuagint text of the verse and its possible meanings but only emphasizes the difference between the Hebrew and Greek texts of the Bible. The Septuagint (τίς ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐπελεύσεται ὀπίσω τῆς βουλῆς τὰ ὅσα ἐποίησεν αὐτήν;) does not render the Hebrew word *malək*, “king” but an almost homonymous Aramaic noun, *melkā*, that means “counsel”; see BHQ 18, p. 72\*–73\*. For the meaning of the Septuagint text of the verse, see the translation by VINEL (2002) 114 (“quel est l’homme qui, après la délibération, l’appliquera en tout ce qu’il a fait?”) as well as her explanations, *ibid.*, 115.

<sup>22</sup> Therefore, the following conclusion does not take into consideration the translation technique that Jerome follows here: “D’un texte hébreu et presque aussi obscur [*i.e.* as the Septuagint] ... Jérôme fait ce qu’il peut pour obtenir un sens ...” Ainsi FRY (2001) 109 note 51.

<sup>23</sup> See BIRNBAUM (2014a) 296; BOIRA SALES (2004) 76–77.

<sup>24</sup> For this latter interpretation, see BIRNBAUM (2014a) 296 who translates as follows: “Denn der Mensch könne die Weisheit seines Schöpfers und des Königs nicht so zuverlässig und klar kennen, wie sie jener kennt, der ihr Urheber ist.” More likely is the translation by BOIRA SALES (2004) 77 who renders the words in question by “la sabiduría de su creador y rey”. Similarly, FRY (2001) 109, translates as follows : “de la sagesse de son créateur et roi”.

<sup>25</sup> The noun *errores* is the rendering of the Hebrew noun *hōlēlōt*, “folly”, understood as a plural form; see BONS (2014) 139–140.

<sup>26</sup> For this interpretation, see BIRNBAUM (2014a) 296; see also *ead.* (2014b) 37.

across at the end of the 4<sup>th</sup> century C.E. Finally, Jerome’s interpretation is not at all based on the Septuagint insofar as he does not take into consideration the Greek text of the verse, not even for developing a spiritual sense of the verse in question.<sup>27</sup> Anyhow, the interpretation of the verse shown above allows Jerome to introduce the topic of creation, both of the individual and of Wisdom as creature *par excellence*. In this case, Jerome’s Latin translation of the biblical text is in line with the Hebrew textual tradition that reads the verb *‘āsāh*, “to make”. This explains the rendering *factor* although this word does not at all correspond to the Masoretic vocalization *‘āsūhū*. Anyhow, the only two nouns Jerome uses in his explanation of Eccl 2:12 are *creator* and *conditor*, obviously two divine epithets. To be sure, we cannot rule out the possibility that Jerome’s concern was to avoid a repetition of the same word<sup>28</sup>, *factor*. Nevertheless, the question arises as to whether both Latin terms are used synonymously or whether Jerome is aware of the different connotations that each of them could have conveyed, at least for readers in Late Antiquity. To answer these questions, it is necessary to study some more quotations in Jerome’s works, especially in his commentaries.

### 3.2 *The Explanation of Ecclesiastes 12:1*

The topic of the creation of the individual occurs once more in Ecclesiastes 12:1, a verse that is part of the last and longest exhortations to joy in the whole book (Eccl 11:8–12:7).<sup>29</sup> As a sort of ultimate crescendo,<sup>30</sup> the teacher of wisdom, hidden behind the name of “Qohelet” or “Ecclesiastes”, admonishes his addressee to enjoy his youth before the discomforts of advanced age cloud the joy of life. Jerome’s Latin translation of the verse in question reads as follows (CCL 72, p. 351): *et memento eius qui creavit te in die iuventutis tuae, antequam veniant dies malitiae et propinquent anni, in quibus dices: non est mihi voluntas in eis*. The phrase at issue in this Latin translation is *qui creavit te*, perfectly corresponding to the Hebrew *bôr<sup>e</sup> ‘ékā*, “the one who has created you”, participle of the verb *bāra’*, “to create”, with enclitic personal pronoun. In fact, in the Masoretic text, the first part of the verse reads as follows: *ûz<sup>e</sup>kôr ‘æt-bôr<sup>e</sup> ‘ékā bîmê b<sup>e</sup>hūrôtékā*, “and remember your creator in the days of your youth”. In the Septuagint, we find the verb already mentioned above, κτίζω, the term that in Jewish Hellenistic literature eventually becomes the specific term denoting the act of creation, or, more precisely, the

<sup>27</sup> For the interplay of literal and spiritual interpretations in Jerome’s *Commentarius in Ecclesiasten*, see e.g. MORENO GARCÍA/BOIRA SALES (1997) 245–249.

<sup>28</sup> For Jerome’s tendency to avoid repetitions, see RICO (2016) 112–113.

<sup>29</sup> Other topics of Jerome’s commentary on this passage are studied by SHANZER (2014); BIRNBAUM (2014a) 395–401.

<sup>30</sup> For the importance of this last invitation to joy in the structure of the entire book, see especially PINÇON (2008) 117–126.

orist participle κτίσας which means the creator (see also, e.g., 3 Macc 2:3; Josephus, *Bell.* 3.369): καὶ μνήσθητι τοῦ κτίσαντός σε. Once again, in his commentary on the verse, Jerome refrains from using the same terminology as in the translation. In this case, rather than using *creator*, he opts for another noun, *conditor* (CCL 72, p. 351): *semper memento conditoris tui et sic adolescentiae viam gradere, ut mortis ultimae recorderis, antequam tibi tempus adveniat, quo tristia quaeque succedant*. Leaving aside the motif of *memento mori* that Jerome introduces here in his explanation of the exhortation to joy, the fact that he opts for the Latin rendering *conditor* is not at all surprising. Indeed, whether it be consciously or unconsciously, Jerome appears to be influenced by nothing else than the Septuagint rendering of the verse insofar as the verb κτίζω in non-biblical Greek means “to found”. Consequently, the fitting Latin translation of the word “founder” or “the one who has founded”, κτίσας, would be nothing else than the noun *conditor*. As the next example will show, the use of *conditor* as a noun denoting the creator is not at all restricted to the explanation of Ecclesiastes 12:1.

### 3.3 *The Explanation of Galatians 3:2*

In Galatians 3:2, the apostle Paul addresses his readers with the question of whether they had received the Spirit from the works of the Law or from the faith they received by hearing (ἐξ ἀκοῆς πίστεως; CCL 77A, 68: *ex auditu fidei*). In this context, Jerome quotes a possible objection that somebody could raise against the idea of faith coming from hearing only (*ibid.*, 69): how could people who are born deaf become Christians? In his answer, Jerome alludes to an argument borrowed from the Holy Scriptures (see especially Wis 13:1–9; Rom 1:20–23): God can be known from his creatures with the help of reason (CCL 77A, 69): *Deum quippe patrem ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere, et a conditionibus conditor consequenter agnoscitur*. In this passage, Jerome appears to use synonymously *creaturae* and *conditiones*, i.e., the creatures whose beauty allows the conclusion that they have been made by God who is once more described as *conditor*. Interestingly, the Latin verb *condere* does not appear in this context. However, the noun *creator* appears in a similar context, namely in an allegorical interpretation of Matt 25:16, 20, the Parable of the Talents. In these verses Jesus speaks of the slave to whom his master had entrusted five talents and who has made five more. According to Jerome, the slave had received a knowledge not only of earthly, visible and perishable realities but also of the invisible and eternal world, thus recognizing the creator from the creatures (CCL 77, 239–240: *ex creaturis intelligens Creatorem*<sup>31</sup>). Be that as it may, the question arises as to whether Jerome employs the nouns *creator* and *conditor* as well as the cognate

<sup>31</sup> For this passage, see the commentary by SCARDIA (2022) 556; see also Jerome, *Comm. Ps.* 18.2 (FChr 79, 112) where Jerome explains Ps 18:2 *caeli enarrant gloriam Dei* as follows: *ex creaturis consequenter creator agnoscitur*.

words synonymously or whether he is aware of some slightly different connotations they might have.

#### 4. The Connotations of the Latin and the Greek Vocabulary of Creation

The passages of Jerome's *Commentarius in Ecclesiasten* cited previously do not provide reflections on the Hebrew biblical text and on the question of how to translate the Hebrew text into Latin correctly. The scenario is completely different in Jerome's explanation of Proverbs 8:22 and of some New Testament quotations. In fact, as *trilinguis*, Jerome was capable of weighing up carefully the possible Latin equivalents of a given Hebrew or Greek term and of arguing in favour of one option instead of another.

##### 4.1 The Explanation of Proverbs 8:22

This verse is one of the key Old Testament texts quoted by the Church Fathers for christological purposes<sup>32</sup> since Wisdom, mentioned as the first work of creation, is soon identified with Jesus Christ (see e.g. Origen, *Princ.* 1.2.1). Jerome quotes the verse in Latin in various contexts of his writings<sup>33</sup>, not without referring to the *hebraica veritas* (cf. *Comm. Mich.* [CCL 76, 474]; *Comm. Eph.* [PL 26, 471]). More detailed, however, is Jerome's explanation of the Hebrew text in his *Epistula* 140, § 6, written probably in the year 418, where he firstly provides the Latin translation of the quotation (CSEL 56, 275):

*dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua,  
ante saeculum fundavit me, in principio, antequam terram faceret et abyssos,  
priusquam procederent fontes aquarum, priusquam montes firmarentur,  
ante omnes colles generat me.*

The quotation of the Latin text is commented upon as follows:

*nullum autem debet verbum creationis movere,  
cum in hebraeo non sit 'creatio', quae dicitur 'bara', sed 'possessio'.  
ita enim scriptum est: adonay canani bresith dercho,  
quod in lingua nostra exprimitur<sup>34</sup>:  
'dominus possedit me initium viarum suarum'  
inter possessionem autem et creationem multa diversitas est:*

<sup>32</sup> For a brief overview of some important passages, see D'HAMONVILLE (2000) 208; furthermore DOWLING (2002) passim.

<sup>33</sup> For these various passages, see also BURNEY (1926) 172–173.

<sup>34</sup> In his *Commentarius in Michaeam*, Jerome explains the Hebrew verb as follows (CCL 76, 474): *canani enim non creavit me, sed possedit me habuitque, significat.*

*possessio significat, quod semper filius in patre et pater in filio fuerit, creatio autem eius, qui prius non erat, conditionis exordium.*

In his comment, Jerome emphasizes that the Hebrew text of the verse does not read a verb with the meaning “to create”, namely *bārā*, but another one, *qānāh*, “to acquire, to possess”, in Jerome’s Latin transcription *canani*, “he has possessed me”.<sup>35</sup> Hence, the Hebrew text would mean that God has “possessed” rather than “created” Wisdom. As long as the verse is not understood as alluding to the relationship between God, Father, and the Son, the problem of translation is of secondary interest. However, what is at stake here is the divine nature of Jesus Christ, identified with Wisdom. As Jerome argues, the difference between the two ideas is that, in the first case, *possessio*, there is no temporal sequence (cf. the word *semper*) in the relationship between God, the Father, and the Son. In the second case, however, *creatio* would mean that something comes into being that previously did not exist. Concerning the nature of Jesus Christ, this idea is implicitly ruled out insofar as the “Son was always in the Father and the Father in the Son” (*quod semper filius in patre et pater in filio fuerit*).<sup>36</sup> On the other hand, as Jerome concludes, *creatio* means the *conditionis exordium*.

Before getting to the topic of *conditio*, there is still one open question to be answered: why does Jerome underline the fact that the Hebrew biblical text does not read the *verbum creationis*? My contention is that Jerome himself and his contemporaries were probably familiar with the Greek textual tradition that obviously diverges from the Hebrew text: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. This is not only the textual variant attested by the majority of textual witnesses of the Septuagint but also the one quoted by the Church Fathers as shown by various passages (e.g. Justin, *Dial.* 61.3; Origen, *Comm. Jo.* 1.19.111). However, the variant ἐκτίσαστο, that occurs in Aquila, Symmachus and Theodotion and in the late Codex Venetus<sup>37</sup>, can best be explained by the tendency of adapting the Greek biblical text to the alleged meaning of its Hebrew source. In other words, aware of a possible discrepancy between the Septuagint and the Hebrew biblical text, *i.e.*, between the ideas of creation and possession, these revisions of the Septuagint aimed at making sure that the correct meaning of Proverbs 8:22 was “the Lord acquired/possessed me”.

<sup>35</sup> In modern biblical exegesis, the meaning of the verb *qānāh* in Prov 8:22 is still debated. Nevertheless, the majority of scholars plead for the meaning “to create” rather than “to acquire”, “to possess”; see e.g. SCHIPPER (2018) 574.

<sup>36</sup> In his *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, Jerome explains the difference between creation and possession as follows: *inter ‘possessionem’ autem, et ‘creationem’ multa distantia est: quia qui possidetur, is utique qui est atque subsistit, et est proprius possidetur* (PIERI [1997], 45).

<sup>37</sup> For the text-critical problems of Prov 8:22 and its various ancient textual witnesses, see e.g. FOX (2015) 156–157.

#### 4.2 *The Explanation of Ephesians 2:10*

The first words of Ephesians 2:10, in Latin translation *ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis*, prompt Jerome to some reflections on the vocabulary of creation. The following observations refer to a section in his *Commentarius in Ephesios* (PL 26, 470<sup>38</sup>) that dates from 386 C.E.<sup>39</sup> Jerome proceeds in three steps. In a first step, he seeks to explain the use of *factura*, a term that, as he argues, has a rather generic meaning: *Ipsius enim factura sumus, hoc est, quod vivimus, quod spiramus, quod intelligimus et credere possumus, ipsius est, quia ipse conditor noster est*. That means that human existence – beginning from the mere biological functions working up to the intellectual capacities and even faith – has only one cause: God is our creator, *conditor noster*. In a second step, Jerome claims that *factura* is a more fitting term than *plasmatio* because the latter denotes the more “technical” aspect of creation, *i.e.*, drawing from mud (*‘plasmatio’ quippe originem de terrae limo trahit*). By contrast, as Jerome argues, *factura* is more generic insofar as it refers to the creation of humans in the image of God (*factura vero juxta similitudinem et imaginem Dei sumpsit exordium*). That *factura* includes the rather “manual” *plasmatio*, is further confirmed by Psalm 118:73, *Manus tuae fecerunt me, et plasmaverunt me*. As could be inferred from the word order *fecerunt – plasmaverunt*, the first of the two terms, *factura*, occupies the first place, not *plasmatio*, which is the second (*factura primum locum tenet, deinde plasmatio*). Yet, the use of the verb *creare* in Eph 2:10 (*creati in Christo Iesu*) requires an explanation. This leads to the third step. While *factura* as a noun seems fitting in these contexts, this is obviously not the case for the verb *facere*. On the contrary, just as the nouns *creatio* and *conditio* are associated with works of paramount importance, the corresponding verbs refer to the foundation of a city or to the creation of the world from the very beginning (*Et quia ‘creationis’, et ‘conditionis’ nomen ad magna semper solet opera copulari, verbi causa: ‘illa urbs condita est’, et ‘ab initio creatus est mundus’*).<sup>40</sup>

#### 4.3 *The Explanation of Ephesians 4:24*

In the light of the passages quoted in the previous paragraph, one might be tempted to conclude that Jerome employs two word groups synonymously: *creare*, *creator*, and *creatio*, on the one hand, and *condere*, *conditor*, and *conditio*, on the

<sup>38</sup> A critical edition of this comment is available in the doctoral dissertation by PIERI (1997). For the texts quoted see *ibid.*, 44–45.

<sup>39</sup> See FÜRST (2016) 124.

<sup>40</sup> In Deut 4:19, in the context of the creation of stars, Jerome renders even the Hebrew verb *hālaq*, “to allot”, with *creavit ... in ministerium*; for a careful interpretation of the Latin translation and its underlying interpretation, see WEIGERT (2016) 162–169.

other. However, this is not the case, as can be illustrated by his reflections on Ephesians 4:24. The phrase that attracted Jerome's attention is – in Latin translation – *et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est*, a rather faithful rendering of the Greek text that reads καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα. The translation of the verb κτίζω by *creare* prompts Jerome to study in more detail the differences between the two words (PIERI [1997], 95):

*Qui secundum deum creatus est, non idipsum sonat in latino sermone quod graeco: 'creatio' quippe apud nos 'generatio' vel 'nativitas' dicitur: apud Graecos vero sub nomine 'creationis' verbum 'facturae' et 'conditionis' accipitur; et quod apud nos 'conditio', hoc apud Graecos 'creatio' sonat ... Considerandum igitur quia 'creatio' atque 'conditio' numquam nisi in magnis operibus nominentur; verbi causa: 'mundus creatus est', 'urbs condita est'; domus vero, quamvis magna sit, 'aedificata' potius dicitur quam 'condita', vel 'creata'. in magnis enim operibus atque facturis, verbum creationis adsumitur.*

Bearing in mind the meaning and the specific connotations of κτίζω and the cognate nouns, it is possible to understand this long quotation as follows. To begin with, Jerome is aware of the different connotations of the Latin and the Greek words in question. While, in Latin, *creatio* refers to procreation or birth, the corresponding Greek words, κτίζω and the noun κτίσις, refer to the foundation of something. Nevertheless, both *creatio* and *conditio* are fitting terms only with reference to *magna opera*, e.g. the world that is “created” or a city that is “founded”. By contrast, a house, even a large one, is only “built” but not “founded” or “created”.

In conclusion, Jerome points out that both verbs, κτίζω and *creare* as well as the respective cognate words, allegedly convey the same meaning. However, on closer inspection, it turns out that κτίζω, albeit employed in contexts of creation, bears the traces of its original use, *i.e.*, the context of foundation. Nevertheless, just as κτίζω undergoes a shift of meaning in biblical Greek, in biblical Latin, the verb *creare*, whose original meaning is “to beget”, “to give birth”, is provided with a new meaning whose grammatical or logical subject is God: “to create”.

## 5. Concluding Remarks and Open Questions

The aim of this brief study was to examine some key terms of Jerome's vocabulary of creation as occurring in selected passages taken from his biblical commentaries. At the end of this article, it is necessary to draw attention to open questions and to outline some avenues for further research.

In the *Vetus Latina*, the first verse of the Bible (Genesis 1:1) reads as follows: *In principio fecit Deus caelum et terram*. Jerome, however, seeks to avoid everyday language. Rather, as he argues, *in magnis operibus* a specific vocabulary is to be preferred, e.g. *creare* or *condere*. Accordingly, the Vulgate translates the

verb in question by *creavit*: *in principio creavit Deus caelum et terram*. In a certain sense, the evolution that can be observed in the Septuagint might be compared to Jerome's own choices. While, in the Septuagint, the first verse of the Bible still reads ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, the Jewish Hellenistic translators opted more and more for the verb κτίζω when translating passages of the books of the Prophets (e.g. Hos 13:4<sup>LXX</sup>) and the Psalms (e.g. Ps 32:9; 88:13<sup>LXX</sup>) dealing with creation. Likewise, Josephus, *Ant.* 1.27, reads: ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

Be that as it may, it would be interesting to investigate in depth the history of the Christian usage of the terms analysed in this article. In fact, the question arises as to what extent Jerome's terminological options can be adequately explained against the background of authors or texts available to him, e.g. the *Vetus Latina* or other Christian literature in the Latin language. If not, can we observe an evolution in the usage of specific terms? One example might suffice: in Tertullian's works, the specific theological meaning of the noun *conditor* is not yet self-evident because the object of the "foundation" has to be made explicit in order to be understood correctly, e.g. when he criticises the fact that humans are tempted to worship all sorts of idols instead of their creator, the creator of everybody (*Idol.* 4.2: *Omnia igitur colit humanus error praeter ipsum omnium conditorem*).<sup>41</sup> In Jerome's works, however, the use of *conditor* as a divine epithet seems to be more established. *Mutatis mutandis*, similar questions arise concerning *creare* and the cognate nouns as well as the question as to whether these terms continue to convey some connotations of the ancient Greek foundation background.

\* \* \* \* \*

This article is dedicated to my colleague Erik Eynikel, Universität Regensburg, Germany, who in more than thirty-five years of teaching and research in Belgium, the Netherlands, the United States and Germany has made a major contribution to biblical and religious studies. Organizer of international networks like "Teaching Religion in a Multicultural Society" around two decades ago, he recognised the need for an interdenominational, interreligious and transnational programme that addresses the role of religions in our countries, but also the conflicts that arise from religions. His linguistic skills, which go far beyond the so-called biblical languages, allow him to look at the biblical texts and their messages from a new perspective time and again. With his numerous publications, he has

<sup>41</sup> See the observation by BRAUN (1977) 355–356: "Aussi le vocabulaire de la cité [i.e. conditor as founder of a city] répugnait à entrer dans certaines associations pour marquer l'idée nouvelle que le christianisme lui communiquait. Là encore la valeur ancienne du mot était propre à en retarder l'utilisation théologique."

shown more than enough that biblical philology is not an *ancilla theologiae* or even an optional occupation but is indispensable for making the biblical texts accessible.

Eberhard BONS  
Faculty of Catholic Theology  
University of Strasbourg, France

## Bibliography

- ANGERSTORFER (1979): Andreas ANGERSTORFER, *Der Schöpfergott des Alten Testaments: Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus ברא (bara) „schaffen“* (Regensburger Studien zur Theologie 20), Frankfurt am Main.
- BIRNBAUM (2014a): Elisabeth BIRNBAUM, *Der Koheletkommentar des Hieronymus. Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung* (CSEL Extra seriem), Berlin.
- BIRNBAUM (2014b): Elisabeth BIRNBAUM, “Der Koheletkommentar des Hieronymus: Eine Einführung aus bibelwissenschaftlicher Perspektive”, in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, E. BIRNBAUM (eds.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus* (BETL 268), Leuven – Paris – Walpole, MA, 11–40.
- BOGAERT/HAELEWYCK (2001-2020): Pierre-Maurice BOGAERT/Jean-Claude HAELEWYCK (eds.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/2. Judith*, Freiburg im Breisgau.
- BOIRA SALES (2004): José BOIRA SALES, *Jeronimo, Comentario al Eclesiastes. Introducción, traducción y notas* (Biblioteca de Patrística 64), Madrid.
- BONS (2011): Eberhard BONS: “Beobachtungen zu den Schöpfungskonzepten der griechischen Bibel und zu ihrem Einfluss auf das Neue Testament und die Schriften des Urchristentums”, in Th. S. CAULLEY/H. LICHTENBERGER (eds.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum* (WUNT I/277), Tübingen, 205–216.
- BONS (2014): Eberhard BONS, “Ein Kommentator zwischen hebräischer und griechischer Bibel – Hieronymus’ Übersetzungen und Interpretationen von *re’ût rûah* (Koh 1,14) und *mehôlâl* (Koh 2,2) im *Commentarius in Ecclesiasten*” in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, E. BIRNBAUM (eds.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus* (BETL 268), Leuven – Paris – Walpole, MA, 129–143.
- BONS (2022): Eberhard BONS, “Schöpfung”, in M. MEISER/F. WILK (eds.), *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta* (Handbuch zur Septuaginta – Handbook of the Septuagint 6), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 75–89.
- BRAUN (1977): René BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris.
- BURNEY (1926): Charles Fox BURNEY, “Christ as the APXH of Creation (Prov. viii 22, Col. i 15-18, Rev. iii 14.)”, *Journal of Theological Studies* 27, 160–177.
- CASEVITZ (1985): Michel CASEVITZ, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique: les familles de κτίζω et de οἰκέω – οἰκίζω* (Études et commentaires 97), Paris.
- D’HAMONVILLE (2000): David-Marc D’HAMONVILLE, *Les Proverbes. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes* (La Bible d’Alexandrie 17), Paris.
- DORIVAL (1996): Gilles DORIVAL, “‘Dire en grec les choses juives’. Quelques choix lexicaux du Pentateuque de la Septante”, *Revue des Études grecques* 109, 527–547.

- DOWLING (2002): Maurice DOWLING, “Proverbs 8:22–31 in the Christology of the Early Fathers”, *Irish Biblical Studies* 24, 99–117.
- FOX (2015): Michael V. FOX, *Proverbs. An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary* (The Hebrew Bible: A Critical Edition, 1), Atlanta, GA.
- FREDE (1990): Hermann-Josef FREDE (ed.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 25: Epistula ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos, 7. Lieferung Hebr 7,10–9, 12*, Freiburg im Breisgau.
- FRY (2001): Gérard FRY, *Jérôme lit l'Écclésiaste. Traduction, introduction, annotations, guide thématique de Gérard Fry* (Les Pères dans la foi, 79–80), Paris.
- FÜRST (2016): Alfons FÜRST, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg.
- GAMBERALE (2021): Leopoldo GAMBERALE, “Come nasce un filologo” in Ingo SCHAAF et al. (eds.), *Hieronymus Romanus. Studies on Jerome and Rome on the Occasion of the 1600th Anniversary of His Death* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 87), Turnhout, 333–353.
- GRAVES (2007): Michael GRAVES, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah*, Leiden.
- LANG (2023): Bernhard LANG, *Handbook of the Vulgate Bible and Its Reception. Annotated Bibliography – Latin Glossary – Textual Notes*, Chur.
- LEANZA (1988): Sandro LEANZA, “Sul Commentario all'Écclésiaste di Girolamo. Il problema esegetico” in Y.-M. DUVAL (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, Paris, 267–282.
- MORENO GARCÍA/BOIRA SALES (1997): Abdón MORENO GARCÍA/José BOIRA SALES, “Concepción jeronimiana de los sentidos bíblicos en el Comentario a Qohélet”, *Estudios Bíblicos* 55, 239–263.
- PIERI (1997): Francesco PIERI, *L'esegesi di Girolamo nel Commentario ai Efesini. Aspetti storico-esegetici e storico-dottrinali. Testo critico e annotazioni, doctoral thesis*, University of Bologna.
- PINÇON (2008): Bertrand PINÇON, *L'énigme du bonheur. Étude sur le sujet du bien dans le livre de Qohélet* (Vetus Testamentum Supplements 119), Leiden – Boston.
- RICO (2016): Christophe RICO, *Le traducteur de Bethléem. Le génie interprétatif de saint Jérôme à l'aune de la linguistique*, Paris.
- SALVESEN/LAW (2021): Alison G. SALVESEN/Timothy Michael LAW (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford.
- SCARDIA (2022): Daniela SCARDIA, *Girolamo – Commento a Matteo* (Opere di Girolamo 10), Roma.
- SCHIPPER (2018): Bernd U. SCHIPPER, *Sprüche (Proverbia). Teilband 1: Proverbien 1,1–15,33* (Biblischer Kommentar Altes Testament XVII/1), Göttingen.
- SHANZER (2014): Danuta SHANZER, “One Dead Girl, Two Living Ladies, Qohélet, and the Judgment of Man: Eschatological Problems, Particular Judgment, and Jerome's Commentary on Ecclesiastes” in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, E. BIRNBAUM (eds.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum*

- Koheletkommentar des Hieronymus* (BETL 268), Leuven – Paris – Walpole, MA, 147–169.
- SCHREINER (1995): Josef SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments* (Neue Echter Bibel – Altes Testament, Ergänzungsband 1), Würzburg.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (2004): Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet. Übersetzt und ausgelegt* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ (1994): José VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes o Qohelet* (Nueva Biblia Española) Estella.
- VINEL (2002): Françoise VINEL, *L'Ecclésiaste. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes* (La Bible d'Alexandrie 18), Paris.
- WEEKS (2020): Stuart WEEKS, *Ecclesiastes 1–5: A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), London.
- WEIGERT (2016): Sebastian WEIGERT, *Hebraica veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 207), Stuttgart.
- ZIMMERMANN (2007): Christiane ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (Ancient Judaism and Early Christianity 69), Leiden – Boston.

# THE PASCHAL ROLE OF ΠΑΣΧΩ IN THE WISDOM OF SOLOMON

ANDREW T. GLICKSMAN

**Abstract.** The word *πάσχω*, “to suffer,” occurs several times in the Wisdom of Solomon, especially in chaps. 11-19, and specifically to refer to the final punishment of the wicked Egyptians through the last plague and the defeat at the Red Sea. Pseudo-Solomon creatively uses this term to subtly evoke a larger understanding of Passover (*Πασχα*), with both temporal and eschatological implications for righteous and wicked individuals. The subsequent *πάσχω* / *Πασχα* wordplay further illustrates three guiding principles that Pseudo-Solomon highlights in the second half of the book. Above all, the wordplay emphasizes that one experiences God’s unified just activity as either reward or punishment depending on one’s disposition and overall response to God.

**Keywords:** Wisdom of Solomon, Passover, suffering, *πάσχω*, *Πασχα*, wordplay.

## 1. Introduction

The story of the Israelites’ liberation from slavery in the Book of Exodus has shaped Jewish worship and identity throughout the ages. This central event in the Torah deeply informs what it means to be a Jew in covenantal relationship with the Almighty God who is not only creator and maintainer of the world as a whole, but also the caretaker and savior of his special chosen people, Israel. Thus, these narratives have served as a touchstone for many Israelites and Jews, as reflected in biblical texts outside the Torah (e.g., Joshua 24:4-7; Psalms 78:12-55; 105:23-45; 135:8-9; 136:10-16; Hosea 2:16-17; Jer 39:20-21; and Isaiah 43:15-17) as well as in late Second Temple Jewish literature (e.g., Jubilees 46-49; 1 Enoch 89:10-27; Pseudo-Philo 9-10; Ezekiel the Tragedian’s *Exagoge*; and Philo’s *On the Life of Moses*). It comes as no surprise then that the author of the Wisdom of Solomon (henceforth, Pseudo-Solomon) uses this central event as a lens by which to view various sapiential themes, but especially the pursuit of righteousness rather than wickedness. In the second half of his work, namely Wis 10:15-19:22, Pseudo-Solomon re-views the events of the exodus from Egypt in terms of the oppression of the righteous Israelites by the wicked Egyptians. In Wis 18:5-19:13, in particular, he focuses on the significance of

God's protection of his people through the first Passover and subsequent escape in stark contrast to the unfolding punishment of the Egyptians through the last plague and the annihilation of Pharaoh's army at the Red Sea. Scholars have conducted a variety of fruitful, in-depth studies on Pseudo-Solomon's treatment of these events;<sup>1</sup> however, one feature of this treatment that has thus far eluded all commentators is that in four instances (Wis 12:27; 18:11, 19; 19:13) Pseudo-Solomon uses derivations of the Greek word *πάσχω*, "to suffer," with reference to the punishment of the Egyptian oppressors of the Israelites.<sup>2</sup> I will argue that he uses this term to create a subtle, yet deliberate, wordplay on the etymologically-unrelated Greek word *πασχα* (*pascha*), which is the LXX's transliteration for the Hebrew word *פסח* (*pesah*), "Passover." This wordplay is significant because it supports several principles asserted throughout the book: 1. the punishment of the wicked is simultaneously a means of blessing for the righteous, 2. sinners are justly punished not only *because of* but also *by means of* the very sins that they commit, and 3. the cosmos / creation itself fights to save and reward the righteous and to afflict and punish the wicked, with an ultimate view toward judgment at the end of time.

## 2. Investigating the *πάσχω* / *πασχα* Wordplay in the Wisdom of Solomon

How do we know that Pseudo-Solomon's fourfold use of *πάσχω* is most likely a deliberate wordplay on the word *πασχα*, which never explicitly occurs in his work? To sufficiently answer this question, we need to be aware of a few general features of the Wisdom of Solomon, and also, to appreciate the unique context in which Pseudo-Solomon uses *πάσχω* in the book in light of its occurrence in the rest of the LXX.

<sup>1</sup> For a study that focuses on Pseudo-Solomon's treatment of Passover in particular, see PRIOTTO, *Prima Pasqua*. For other treatments of this topic within a general investigation of Wisdom 10:15-19:22, see SCHWENK-BRESSLER, *Sapientia Salomonis*, esp. 256-81, 296-314; CHEON, *Exodus Story*, esp. 68-107; ENNS, *Exodus Retold*, esp. 43-134. Notable treatments within key commentaries on the Wisdom of Solomon as a whole include LARCHER, *Livre de la Sagesse*, esp. 3:993-1025, 1043-69; SCARPAT, *Libro della Sapienza*, esp. 3:264-321; WINSTON, *Wisdom of Solomon*, esp. 313-25; MAZZINGHI, *Libro della Sapienza*, 679-733. None of these scholarly works mentions the *πάσχω* / *πασχα* wordplay.

<sup>2</sup> The word *πάσχω* also occurs in Wis 18:1 (as noted by MICHAELIS, "πάσχω," 5:908; GÄRTNER, *Komposition und Wortwahl*, 200), however, in a pluperfect form (*ἐπεπόνθεισαν*). See n. 18 below for my brief treatment of *πάσχω* in this verse.

## 2.1 General Features that Foster Wordplay in the Book

Pseudo-Solomon has a predilection for veiled references and creative use of language, which he exhibits throughout his work. There are several layers to explore here. First, the author regularly alludes to biblical figures, places, and events but rarely uses proper nouns to identify them.<sup>3</sup> The explicit references to the Pentapolis (Πενταπόλεως) in Wis 10:6 and the Red Sea (θάλασσαν ἐρυθράν / ἐρυθρᾶς θαλάσσης) in Wis 10:18; 19:7 are the only exceptions. All other figures and events are identifiable by context if one is familiar with the biblical stories, with the figures falling into one of two camps—either righteous, holy, and wise or unrighteous, ungodly, wicked, and foolish. Pseudo-Solomon even veils his own identity, but he strongly hints by context (especially in Wis 9:8 as builder of the Temple) that he is purportedly wise King Solomon of the distant past. Scholars debate the reason for this veiled retelling of biblical stories. Some, like John Collins, contend that Pseudo-Solomon’s veiled references communicate a universal pursuit of wisdom reflected through “representative type” rather than advocating “historical particularity.”<sup>4</sup> Others, like Randall Chesnutt, astutely note that, while universalist tendencies pervade the book, the lack of specific names and ethnicities does not entirely negate a concurrent historical particularism in which Pseudo-Solomon tends to emphasize Israel and its ancestral heroes as God’s special and righteous people in various ways throughout his work.<sup>5</sup> Regardless of the exact reason for the general lack of names, this feature adds a somewhat riddle-like dimension to the text, so that Pseudo-Solomon’s primary audience of Alexandrian Jews naturally (and perhaps even delightfully) would have “decoded” the identities of the well-known figures of their religious heritage.

Second, Pseudo-Solomon’s notion of wisdom seems to include an ability to understand the veiled references that he alludes to in his work. In Wis 8:4-8, Pseudo-Solomon tries to convince his audience that they should pursue Sophia (wisdom personified as a feminine figure) because she has the experience that can lead them to the most fulfilling life, culminating in immortality and enduring friendship with God. In v. 8, in particular, he states:

<sup>3</sup> REESE, *Hellenistic Influence*, 144; COLLINS, *Jewish Wisdom*, 214; CHEON, *Exodus Story*, 110-11; CHESNUTT, “Covenant,” 224, 239; ZURAWSKI, “Crafted Ambiguity,” 93.

<sup>4</sup> COLLINS, *Jewish Wisdom*, 215. See also REESE, *Hellenistic Influence*, 144-45; ZURAWSKI, “Crafted Ambiguity,” 93, 100.

<sup>5</sup> CHESNUTT, “Covenant,” 246. Winston (*Wisdom of Solomon*, 139) states: “For the author of *Wisdom*, however, the biblical personalities are historical figures and not mere types as they are for Philo.”

But if someone desires much experience,  
 she [i.e., Sophia] knows the things of old and infers the things to come;  
 she understands the subtleties of expression (στροφᾶς λόγων) and  
     the solutions to riddles (λύσεις αἰνιγμάτων);  
 signs and wonders (σημεῖα καὶ τέρατα) she knows in advance,  
 As well as the outcomes of seasons and times.<sup>6</sup>

Sophia knows the past, present, and future, and one who seeks and acquires her will have access to that knowledge as well. For Pseudo-Solomon, knowledge of the past undoubtedly includes the veiled biblical figures and events that he will treat very soon in Wisdom 10-19. Present knowledge includes the ability to understand turns of phrase and to solve riddles. Fittingly, what Pseudo-Solomon means here in itself requires insight. Not only does one require wisdom to understand human modes of communication and to problem-solve, in general, but one also needs wisdom to understand the wordplay and veiled imagery in Pseudo-Solomon's own book, in particular. Knowledge of Scripture, especially understanding and living out the imperishable light of the Law (Wis 18:4), which comes from God through Sophia (Wis 6:18; 9:13-18) and is encapsulated in events recounted in the Pentateuch, predisposes one to better understand the sapiential subtleties of Pseudo-Solomon's message. The reference to "signs and wonders" in Wis 8:8d most likely alludes to this idea as well. Although in this instance σημεῖα καὶ τέρατα, "signs and wonders," seems to refer most immediately to Sophia's future knowledge, throughout the LXX and especially in the Pentateuch, this phrase often refers to the plagues and other mighty deeds that God brings about to save his people from slavery in Egypt.<sup>7</sup> Thus, "signs and wonders" could be another way of reiterating both the "things of old" and "things to come" in v. 8b, since what God has done in the past, he can do again to help his people in every age (Wis 19:22). Furthermore, the "signs and wonders" of Exodus are indeed past events, but in terms of the unfolding of his work, Pseudo-Solomon will recount them in the near future (in general throughout Wisdom 10-19, but he also explicitly uses this stock phrase in Wis 10:16). Thus, one should carefully read his imminent retelling of those events with Sophia's special help, that is, being attuned to "subtleties of speech and solutions to riddles."

Lastly, Pseudo-Solomon regularly plays with language and imagery in profound and inventive ways. Multiple examples of wordplay (*paronomasia*)

<sup>6</sup> All biblical translations are my own unless otherwise noted. The Greek text of the Wisdom of Solomon is from ZIEGLER, *Sapientia Salomonis*. All other texts of the LXX are from Rahlfs, and all texts of the MT are from BHS.

<sup>7</sup> For example, see Exod 7:3; 11:9-10; Deut 4:34; 6:22; 7:19 [in Deuteronomy *et passim*, at least 10 times]; Ps 77:43; 104:27; 134:9; Jer 39:20-21.

occur throughout the book, such as τῆς ἰδίας ἀδιότητος in Wis 2:23 and ὁσίως τὰ ὄσια ὁσιωθήσονται in Wis 6:10.<sup>8</sup> Also, sometimes he uses terms with more than one meaning, but does not always clearly indicate which one he intends.<sup>9</sup> Indeed, perhaps he allows for all possible meanings in order to add depth to his message. One notable example is his use of the term *παῖς*, “servant” and/or “child,” in various passages that treat the righteous one’s relationship with God (Wis 2:13; 9:4; 12:7, 20; 19:6) and, thus, richly evokes a sense of both servanthood and sonship toward the divine.<sup>10</sup> In other instances, Pseudo-Solomon appears to use Greek words for the first (and sometimes only) time or uses well-attested words in new contexts to produce new meanings.<sup>11</sup> Although some scholars see these usages as evidence of his lack of facility with Greek, that is too simplistic an explanation in every case.<sup>12</sup> While reflecting on some of these linguistic considerations, as well as others, Luca Mazzinghi aptly concludes: “...our author [i.e., Pseudo-Solomon] is an authentic creator of language.”<sup>13</sup> Overall, Pseudo-Solomon’s predilection for veiled references and creative use of terms sets the stage for better understanding his unique use of *πάσχω* in the book.

## 2.2 Other Important Context for the *πάσχω* / *πασχα* Wordplay

The terms *πάσχω* (*paschō*) and *πασχα* (*pascha*) sound strikingly similar but are etymologically unrelated. The former is a Greek word attested as early as the works of Homer, where it “means basically ‘to experience something’ which comes from without and which has to be suffered...”<sup>14</sup> The latter term (more precisely, [τὸ] *πασχα*) first occurs in the LXX in Exodus 12 and is the Greek transliteration of the Hebrew terms *פסח* (*pesah*), “Passover” (in Exod

<sup>8</sup> For these and lists of many other examples, see REESE, *Hellenistic Influence*, 27-28; WINSTON, *Wisdom of Solomon*, 16 n. 12; LÉONAS, “Poetics,” 102; MAZZINGHI, “Style,” 391.

<sup>9</sup> For an extensive treatment on Pseudo-Solomon’s intentional use of ambiguity, see ZURAWSKI, “Crafted Ambiguity,” 89-107.

<sup>10</sup> For these alternative senses of *παῖς*, see LUST *et al.*, *Greek-English Lexicon*, 2:347. For other examples of Pseudo-Solomon’s use of polyvalent terms, see GLICKSMAN, “Wisdom of Solomon: Greek,” 488.

<sup>11</sup> For examples, see GLICKSMAN, “Wisdom of Solomon: Greek,” 486-87.

<sup>12</sup> For critiques of Pseudo-Solomon’s use of Greek, see GOODRICK, *Book of Wisdom*, 70-72, 294; REIDER, *Book of Wisdom*, 27-28. See Reese’s (*Hellenistic Influence*, 28-29) defense of Pseudo-Solomon’s use of Greek. For my own assessment, see GLICKSMAN, “Wisdom of Solomon: Greek,” 487.

<sup>13</sup> MAZZINGHI, “Style,” 388.

<sup>14</sup> MICHAELIS, “*πάσχω*,” 5:904. As examples, he offers Odyssey 8.490; 16.275. Also see LUST *et al.*, *Greek-English Lexicon*, 2:361 where they specifically render the use of *πάσχω* in Wis 12:27 as “to suffer punishment” and in Wis 18:19 (more specifically, *κακῶς πάσχουσιν*) as “they are badly off, they are in a terrible plight.”

12:11, 27, 48) and  $\text{פסח}$  (*happasah*), “the Passover” (in Exod 12:21, 43).<sup>15</sup> The Hebrew terms refer both to the event of God’s salvation of the Israelites from (and through) the last plague as well as to the lamb sacrifice that is to be offered, both originally and in future commemorations of that same salvific event.<sup>16</sup> Since Pseudo-Solomon was a Greek-speaking Jew, he would have been familiar with this transliterated Greek term for Passover as it occurs in Exodus 12 and elsewhere in the LXX.<sup>17</sup> Yet, he never explicitly uses the word  $\text{πασχα}$  (or even most of the vocabulary from LXX Exodus 12) when specifically talking about the first Passover in Wis 18:5-19, though he does use the similar-sounding Greek verb  $\text{πάσχω}$  two times (Wis 18:11, 19) in this passage.

The base form of this word ( $\text{πάσχ-}$ ) never occurs in the Pentateuch, only twice in protocanonical texts (Amos 6:6 and Zech 11:5), and seven times in deuterocanonical texts other than the Wisdom of Solomon (2 Macc 6:30; 7:18, 32; 4 Macc 9:8; 10:10; 14:9; and Sir 38:16).<sup>18</sup> Aside from the Wisdom of Solomon, in the rest of the LXX, it never occurs in contexts that treat the Passover specifically or even the exodus from Egypt generally. In the Wisdom of Solomon, it exclusively appears in a Passover context and only in the second half of the book (chaps. 11-19) where Pseudo-Solomon comments on that event. In all of the texts that I listed from 2 and 4 Maccabees,  $\text{πάσχω}$  refers to the suffering of Jewish martyrs at the hands of their Greek persecutors. In stark contrast, in the Wisdom of Solomon, the term consistently describes the suffering of Israel’s wicked Egyptian oppressors.<sup>19</sup> So, while  $\text{πάσχω}$  is not a

<sup>15</sup> More precisely, Lust *et al.* (*Greek-English Lexicon*, 2:361) identify  $\text{πασχα}$  as the Greek transliteration of the Aramaic loanword  $\text{פסח}$ .

<sup>16</sup> These Hebrew terms derive from the expression  $\text{פָּסַח}$ , “to limp by,” “to pass by,” “to spare,” but also “to leap,” “to hop,” and “to protect,” which occurs in Exodus 12:13, 23, 27 with God as subject, thereby describing his activity during the last plague. The LXX renders this Hebrew phrase in two ways:  $\text{σκεπάζω}$ , “to cover” or “to shelter” (Exod 12:13, 27) and  $\text{παρέρχομαι}$ , “to pass by” (Exod 12:23).

<sup>17</sup> For other occurrences of  $\text{πασχα}$  in the LXX, see Lev 23:5; Num 9:2-14; 28:16; 33:3; Deut 16:1-6; Jos 5:10; 2 Kgs 23:21-23; Ezr 6:19-21; Ezek 45:21.

<sup>18</sup> Other forms of the root  $\text{πάσχω}$ , such as variants of the second aorist  $\text{ἔπαθον}$  occur elsewhere in the LXX (e.g., 2 Macc 9:28; Ezek 16:5; also in the Letter of Jeremiah 1:33). However, the occurrence of the base form  $\text{πάσχ-}$  is most relevant for this discussion since it sounds similar to  $\text{πασχα}$ . In Wis 18:1, Pseudo-Solomon uses the word  $\text{ἐπεπόνθεισαν}$ , which is a pluperfect form of  $\text{πάσχω}$ . Even so, in this case the word is negated and further affirms that the righteous Israelites did not suffer in the same way as their Egyptian oppressors. Thus, Pseudo-Solomon only uses the root  $\text{πάσχω}$  and its non-negated derivations to refer to the suffering of the wicked.

<sup>19</sup> Pseudo-Solomon uses a variety of terms to express different modes of “suffering” throughout the book, e.g., “punishing” ( $\text{κολάζω}$ ), “tormenting” ( $\text{βασανίζω}$ ), “afflicting” ( $\text{θλίβω}$ ), “disciplining” or “correcting” ( $\text{παιδεύω}$  /  $\text{παιδεία}$ ), “testing” ( $\text{πειράζω}$  and  $\text{δοκιμάζω}$ ), and “convicting” ( $\text{ἐλέγχω}$  /  $\text{ἐλεγχοῦ}$ ). For a more extensive list of the occurrence of these and

term traditionally used to recount the events of the exodus from Egypt, Pseudo-Solomon uses it multiple times to do so and, specifically, to talk about the final fate of the wicked Egyptians during the salvation of the Israelites at Passover (*πάσχω*).

In order to further appreciate Pseudo-Solomon's comprehensive usage of the term *πάσχω*, which includes the other two occurrences in Wis 12:27 and 19:13, it is helpful to have a better sense of his understanding of the Passover event. Pseudo-Solomon considers the last plague—the death of the firstborn Egyptian males (Exodus 12)—to be inextricably bound to the destruction of Pharaoh's army at the Red Sea (Exodus 14-15).<sup>20</sup> Just before he comments upon the circumstances of the last plague, in Wis 18:5, Pseudo-Solomon states:

But when they [i.e., the Egyptians] resolved to murder the infants of the holy ones...  
as reproof, you took away a multitude of their children  
and destroyed them as one in violent water.

Through this introductory verse to his treatment of Passover in Wis 18:5-25, Pseudo-Solomon indicates that the Egyptians incurred a double, yet closely unified, punishment for killing the Israelite male infants a generation earlier by casting them into the Nile river (see Exod 1:22). Pseudo-Solomon interprets this combined catastrophe as poetic justice for Egypt's crimes insofar as the last plague includes the death of some of their little children and the defeat of Pharaoh's army at the Sea involves the drowning of some of their adult, male progeny.<sup>21</sup> Interestingly, Pseudo-Solomon uses the word *πάσχω* only in passages that specifically mention these final events, thereby providing a unified sense of Passover.

similar terms in the Wisdom of Solomon, see ZURAWSKI, "Paideia," 204 n. 24. For an extensive treatment of the term *κολάζω*, "to punish," especially when it occurs with the term *εὐεργετέω*, "to benefit," see MAZZINGHI, "Antithetical Pair," 237-49. Some of these terms are at times applied both to the righteous Israelites and to the wicked Egyptians; however, Pseudo-Solomon only uses *πάσχω* (especially in its unnegated form) when speaking about the Egyptians.

<sup>20</sup> In his structural analysis of Wisdom 11-19, Addison Wright ("Structure of Wisdom 11-19," 32, esp. n. 12) also asserts that Pseudo-Solomon views the two events together. As a result, Wright lists Wis 18:5-19 and Wis 19:1-5 as part of the same comparative diptych.

<sup>21</sup> Wis 19:1-5 also emphasizes the close relationship between the two events. One flows from the other and together they serve as the Egyptians' final and fitting punishment.

### 3. Significance of the *πάσχω* / *πασχα* Wordplay in the Wisdom of Solomon

Although Pseudo-Solomon never uses the word *πασχα* to talk about the events that make up his unified sense of Passover (like most of the unnamed figures in the book), he subtly and creatively identifies the Passover by context clues and, especially, through his use of the word *πάσχω* on four occasions (Wis 12:27; 18:11, 19; 19:13). This *πάσχω* / *πασχα* wordplay is more than just delightful ornamentation in the text, rather it enhances some key principles that are part of Pseudo-Solomon's main message.

First, Pseudo-Solomon presents the principle that the punishment of the wicked is at the same time a blessing for the righteous, which he clearly illustrates with special emphasis throughout the second half of the book (e.g., Wis 11:5-10, 13; 18:8).<sup>22</sup> He first explicitly expresses this idea in Wis 11:5: "For through the things by which their enemies were punished, / through these [very same] things they, being in need, were shown kindness." This statement occurs at the beginning of the first of five (or seven) major comparisons (*synkrisis*) or "antitheses" that Pseudo-Solomon presents between the righteous Israelites and the wicked Egyptians.<sup>23</sup> Thus, it serves as a major thesis or focal point in the latter half of the book wherein he treats the events of the exodus from Egypt and the subsequent wilderness tradition. The blessing of the Israelites through the punishment of the Egyptians culminates in the unified event of Passover in Wisdom 18:5-19 and 19:1-13, wherein God finally liberates the Israelites from slavery by means of the double humiliating death (18:12; 19:5, 13) of the Egyptians. The first of these two passages especially highlights this first principle both explicitly and implicitly:

<sup>22</sup> Sometimes, when the Egyptians suffer, the Israelites benefit by seeing their own suffering in a new light. For example, in Wis 11:6-10, through their thirsting in the wilderness, the Israelites see what it is like to thirst like the wicked Egyptians (v. 8) and from this experience perceive God's mercy to them when he eventually gives them water from the rock and generally deals graciously with them as a disciplining, yet loving, father (vv. 9-10). See also Wis 16:4-7.

<sup>23</sup> Wright ("Structure of Wisdom 11-19," 31-32) notes that some scholars enumerate seven antitheses (e.g., 11:2-14; 11:15-16:4; 16:5-14; 16:15-29; 17:1-18:4; 18:5-25; 19:1-5) with some debate on the limits of certain sections, but he himself outlines five antitheses (or "diptychs") in chaps. 11-19 (i.e., 11:6-14; 11:15-16:14 [with three digressions]; 16:15-29; 17:1-18:4; 18:5-19:5 [with one digression]). Most scholars posit seven antitheses / diptychs. A few notable examples are LARCHER, *Livre de la Sagesse*, 1:122-23; WINSTON, *Wisdom of Solomon*, 11-12; and MAZZINGHI, *Libro della Sapienza*, 410-11.

6. That night was known in advance by our fathers,  
so that they might rejoice, knowing with certainty  
the oaths in which they had trusted.
7. By your people was expected,  
On the one hand, salvation of the righteous and, on the other hand, destruction of  
[their] enemies.
8. For by that which you punished the adversaries,  
by this [very same thing] you called us to yourself and glorified [us].
9. For in secret holy children of good people offered sacrifice  
and enacted the divine law with one accord  
that the holy ones should partake of  
both the same good things and dangers alike,  
already beginning to sing the praises of the fathers.
10. But the discordant cry of their enemies echoed back,  
and the pitiable sound of [their] mourning for children spread.
11. Slave together with master were being punished with the same kind of penalty,  
and commoner suffering (*πάσχων*) the same as king,
12. But all unified in one form of death  
they had innumerable corpses.  
For there were not even enough living people to bury [them]....
19. for the dreams that were troubling them indicated this in advance,  
so that they might not perish without knowing why they were  
suffering (*πάσχουσιν*) severely.

In this passage, the foreknowledge of the Israelites' imminent salvation (vv. 6-7) and their unity in keeping God's commands concerning the Passover (v. 9) stand in stark contrast to the unity of death that the Egyptians experience (vv. 11-12) in addition to their advanced knowledge about the reason for their death (v. 19).<sup>24</sup> Furthermore, in Wis 18:8, Pseudo-Solomon explicitly shows that the Passover reiterates the key principle of Wis 11:5. The author also emphasizes this same principle, albeit implicitly, through the wordplay in the double use of *πάσχω* in 18:11, 19. The salvation of the Israelites through the

<sup>24</sup> The foreknowledge of the Israelites in Wis 18:6 parallels Sophia's own foreknowledge of signs and wonders in Wis 8:8. The same basic verb (*προγινώσκω*) occurs in both cases, while slightly different verbal expressions (*...προεμήνυσαν, / ἵνα μὴ ἀγνοοῦντες...*) occur with respect to the Egyptians' foreknowledge. This subtly implies that the Israelites' foreknowledge is rooted in wisdom and righteousness and will lead them toward life / immortality, while the Egyptians' foreknowledge has a different purpose, namely, to emphasize God's justice in meting out their punishment. Concerning the matter of unity, God's people also exhibit unity of action in Wis 10:20, when they praise God "with one accord" (*ὁμοθυμαδόν*) for their salvation at the Red Sea. In contrast, the same term (*ὁμοθυμαδόν*) in Wis 18:5, 12 emphasizes the unity with which the Egyptians experience punishment. Wis 18:5 refers to the death of the Egyptians at the Red Sea, and Wis 18:12 refers to the last plague. Thus, the three occurrences of the term *ὁμοθυμαδόν* further reflect that the events of the last plague (Wis 18:12) and the Red Sea (Wis 10:20; 18:5) are closely connected as a unified *πασχα / πάσχω* event.

Passover is at the same time an experience of intense and unique suffering for the Egyptians. In other words, the Israelites' *πάσχα* and Egyptians' *πάσχω* are two sides of the same coin—one is benefitted, the other punished, through the same unified event.

Second, Pseudo-Solomon maintains that God's punishment of the wicked justly fits their crime (e.g., Wis 11:6-7a; 12:26; 16:1, 9; 17:2-3; 18:4-5; 19:4, 13) and, more specifically, that sinners are fittingly punished through the very sins that they commit (e.g., Wis 11:15-16; 12:23, 27; 16:1; 17:7-11; 18:4). This second principle first appears in 11:15-16, which serves as a key for understanding the other occurrences:

For because of their senseless and unrighteous thoughts,  
by which they were led astray to worship irrational reptiles and worthless pests,  
you sent upon them a multitude of irrational creatures as retribution  
So that they might know that by which someone sins through those  
[very] things one is punished.

In this case, Pseudo-Solomon perceives that the various plagues on the Egyptians—some involving “reptiles” (namely, frogs in Exod 8:2-14) and “pests” (most likely, gnats and flies in Exod 8:16-31 and locusts in Exod 10:12-20)—were a result of their unreasonable cultic acts in worshiping similar “irrational” and “worthless” creatures.<sup>25</sup> In an effort to maintain the same line of reasoning in the midst of the two digressions in Wis 11:17-12:22 (on God's mercy) and in Wis 13:1-15:17 (on the evils of idolatry), Pseudo-Solomon revisits the same argument in Wis 12:23-27 and Wis 15:18-16:1, where he doubles down and even heightens the description of the worshiped animals' despicable nature. The structure below illustrates the most relevant parts of the second major antithesis, according to Addison Wright's enumeration:<sup>26</sup>

<sup>25</sup> While the Egyptians worshiped various reptiles and insects (see REIDER, *Book of Wisdom*, 144), it is not clear that they worshiped all the creatures that afflicted them in the plagues as recounted in Exodus 7-10. As Reider (*Book of Wisdom*, 144) notes: “...to prove our author's theory of punishment of like by like it would be necessary to prove that the Egyptians had worshipped such beasts as were sent to plague them—lice, flies, and locusts; but such proof is wanting.” Winston (*Wisdom of Solomon*, 231-32) provides examples of Greco-Roman mockery of the Egyptians' worship of animals in general. Perhaps, then, Pseudo-Solomon's main point is that because the Egyptians worshiped irrational and worthless creatures, they were punished by similar (but not necessarily the very same) types.

<sup>26</sup> WRIGHT, “Structure of Wisdom 11-19,” 31.

11:15-16 - Egyptian Worship of Creatures and Their Subsequent Punishment

11:17-12:22 - Digression on God's Mercy

12:23-27 - Resumes Thought of 11:15-16

13:1-15:17 - Digression on the Evils of Idolatry

15:18-16:4 - Resumes Thought of 11:15-16 and 12:23-27.

Wis 12:23-27, in particular, serves as a brief interlude or transitional passage between the two digressions, and it is here, in the passage's final verse, that the word *πάσχω* first occurs in the book. In order to understand the significance of the function of *πάσχω* in this passage, it is worth quoting Wis 12:23-27 at length:

23. Therefore also those who lived in folly of life,  
through their own abominations you tormented
24. For they strayed far beyond the paths of error,  
taking as gods the [most] despised creatures even among disgraceful ones,  
being deceived in [the] manner of foolish infants.
25. Therefore, as to unreasoning children,  
you sent the judgment as a mockery.
26. But they who did not heed a playful critique,  
will experience the worthy judgment of God.
27. For they were indignant because of [those creatures] by which they  
were suffering (*πάσχοντες*),  
being punished because of them whom they deemed [to be] gods,  
they came to recognize the true God, knowing him whom previously they  
refused to know.  
For this reason, the utmost condemnation (*τὸ τέρμα τῆς καταδίκης*) came  
upon them.

In vv. 23 and 27, this passage primarily emphasizes how God punishes the Egyptians on account of and by means of their own sinful behavior of worshiping the most base creatures. Continuing the theme of God's mercy in the first digression, Pseudo-Solomon presents this initial punishment against the Egyptians more as disciplinary warning than as harsh and final condemnation. The idea here is that God is giving the Egyptians an opportunity to recognize their wrongdoing so that they might turn to him in repentance (see Wis 11:23; 12:2). However, the Egyptians remain obdurate, even indignant, in the midst of their suffering (*πάσχοντες*) despite recognizing the true God (v. 27). As a result, Pseudo-Solomon points out that God will soon justly punish them to the greatest extent (vv. 26b, 27d). Here, then, he foreshadows the events of the unified Passover that I discussed above—salvation for the righteous Israelites but a twofold humiliating death for the Egyptians. At this point, the discerning reader can already recognize “the deserved divine judgment” (v. 26b) and “utmost condemnation” (v. 27d) of which the author subtly speaks, since in v.

27a he uses the word *πάσχοντες*, thereby evoking the theme of *πασχα*. The rest of the book builds up to this final judgment for the Egyptians and ultimate salvation for the Israelites in Wisdom 18-19. And so, the word *πάσχω* appropriately occurs again, along with similar themes, near the very end of the book in Wis 19:13-16, where Pseudo-Solomon evaluates the death of the Egyptians at the Red Sea:

13. And the punishments came upon the sinners  
not without signs occurring beforehand by the pounding of thunderbolts,  
for they suffered (*ἔπασχον*) justly for their wicked acts,  
because they practiced a harsher hatred of foreigners.
14. For, on the one hand, those [i.e., the Sodomites], not knowing others who  
showed up, were not welcoming [of them],  
But these [i.e., the Egyptians] were enslaving foreign benefactors,
15. And not only that, but a considerable reckoning (*ἐπισκοπή*) will be theirs,  
since they were receiving foreigners hatefully.
16. But these [i.e., the Egyptians] with festivities  
having welcomed those [i.e., the Israelites] who already shared their  
rights, mistreated [them] by hard labors.

Although v. 13 may be a summarizing verse and “punishments” here could refer to all the plagues, I think that this verse probably still alludes to the Red Sea event, in particular, as part of the unified sense of Passover.<sup>27</sup> Again,

<sup>27</sup> In commenting on Wis 19:13, Mazzinghi (*Libro della Sapienza*, 736) remarks upon the various occurrences of *πάσχω* throughout the book and that its final use in this verse presents “an interesting thematic crescendo” (*un interessante crescendo tematico*) in which it refers to the death of the Egyptians at the Red Sea. See also LARCHER, *Livre de la Sagesse*, 3:1069-72. For the alternative interpretation in which v. 13 refers to all the plagues in general, see SCHWENK-BRESSLER, *Sapientia Salomonis*, 317. The reason why I read v. 13 as primarily referring to the death of the Egyptians at the Red Sea is that such an interpretation follows the logical sequence in Wis 19:1-12. The foreknowledge of God in Wis 19:1 and the fittingness of the Egyptians’ punishment in Wis 19:4, parallel similar themes revisited in v. 13. Then, v. 5a summarizes the salvation of the Israelites at the Red Sea with an expansion in vv. 6-9, and v. 5b treats the corresponding death of the Egyptians with an expansion that most naturally occurs in v. 13. In between those two expansions, vv. 10-12 highlight the benefits that come upon the Israelites through water. While v. 10 serves as a flashback about the plagues that the Israelites have while rejoicing at the sea, vv. 11-12 foretell that God will soon miraculously provide them with quail, seemingly from the same sea. The quail “going up from the sea” (*ἐκ θαλάσσης ἀνέβη*) is a fitting contrasting image to the “punishments came upon” (*τιμωρία... ἐπῆλθον*) in 19:13—perhaps a way of subtly referring to the double unified punishment of God’s descending word meting out the last plague (18:15-16) and, most immediately, a veiled reference to the sea’s waves crashing upon the Egyptian army. Furthermore, this very same verb (*ἐπῆλθεν*) occurs in Wis 12:27 (elsewhere only in Wis 16:5), which foretells God’s final punishment of the Egyptians, and the word “punishments” (*τιμωρία*) in 19:13 recalls the verb *ἐτιμωρήσω* in Wis 18:8 (elsewhere only in Wis 12:20) which refers to God’s punishment of

we encounter the theme of warning and foreknowledge that precedes just judgment. The punishment of the Egyptians is entirely fair and fitting not only because God warned them in advance by ominous thunderbolts, but also because they egregiously transgressed the most basic standards of hospitality (even more so than the Sodomites of Genesis 19) by enslaving the Israelites who were originally their equals and contributed positively to Egyptian society.<sup>28</sup>

Finally, the *πάσχω* / *πασχα* wordplay is closely linked with Pseudo-Solomon's principle that the cosmos / creation (*κόσμος* / *κτίσις*) itself fights to punish the wicked and to protect the righteous (Wis 16:17, 24; 19:6, 18-21; see also the eschatological application earlier in Wis 5:15-23). In some sense, this principle is an expansion of the first one mentioned above, namely, the righteous are benefitted through the chastisements that the wicked suffer. One could even say that the cosmos, imbued with God's wisdom / word (cf. Wis 9:1-2), seeks to bring about a unified act of justice through the unified Passover event that the righteous and wicked experience and respond to in different ways. While both Israelites and Egyptians suffer in a variety of ways in the events recounted in chaps. 11-19, what seals their ultimate fate is not that suffering itself, but rather their response to God in the midst of that suffering. In contexts where *πάσχω* occurs, the Egyptians receive warnings about (Wis 19:13) and reasons for (Wis 18:19) their suffering. In addition, they recognize the true God (Wis 12:27) and Israel's special status (Wis 18:11-13) through their suffering, but such hardship and the knowledge that comes from it only elicits their further indignation (Wis 12:26)—and, by implication, their rejection of God—rather than their repentance. Conversely, when the Israelites suffer (which, again, is never expressed by *πάσχω* in the book), they grow closer to God through the knowledge gained in hardship (e.g., Wis 12:22; 16:3d-7, 10-12; 18:20-25). They encounter both “good things and dangers alike” (Wis 18:9), but their general disposition and ultimate response to those events differ significantly from the reaction of the wicked Egyptians. In this way, the Israelites and Egyptians

the Egyptians in the context of Passover. With regard to the thunderings in v. 13, this, too, could refer to the Red Sea event since Winston (*Wisdom of Solomon*, 327) and Larcher (*Livre de la Sagesse*, 3:1071) note that such storming occurred at the Sea in other Jewish interpretive traditions.

<sup>28</sup> Concerning the idea that the Israelites were originally “foreign benefactors” to the Egyptians and “shared their rights,” Pseudo-Solomon most likely alludes here to the story of Joseph's accomplishments on behalf of Egypt and especially Pharaoh (e.g., Gen 41:14-36, 46-57; 47:13-26) and the honors and privileges that Pharaoh extends to Joseph and his brothers (e.g., Gen 40:38-45; 47:1-6). Also, the claim that the Israelites once shared similar rights with the Egyptians might be a veiled reference to a situation in Pseudo-Solomon's own day in which certain tax privileges of Alexandrian Jews were rescinded by Greco-Roman authorities. See my discussion in GLICKSMAN, *Wisdom of Solomon* 10, 14-22.

experience God's just actions through the cosmos / creation towards them differently, both temporally and eschatologically.

Michael Kolarcik has demonstrated how the themes of cosmos / creation, exodus, and eschatological judgment are intertwined in each major section of the Wisdom of Solomon (i.e., Wis 1:1-6:21; 6:22-10:21; and 11:1-19:22).<sup>29</sup> In the first part of the book, Pseudo-Solomon illustrates this principle in highly eschatological terms (Wis 5:15-23). The description of creation fighting for the righteous and punishing the wicked as part of the final judgment, ostensibly in the hereafter, bears striking parallels with the imagery of Pseudo-Solomon's retelling of the exodus in Wis 10:15-19:22. He presents a unified *πάσχω* / *πασχα* as the climactic moment of the exodus events, and thus, in a special way, Passover has eschatological significance. As the apex of temporal punishment and salvation in the book, *πάσχω* / *πασχα* mirrors ultimate condemnation and reward in the afterlife. Since *πάσχω* refers to the deserved and ultimate suffering of the Egyptians in a temporal context through a unified and ignominious physical death, the term also ultimately points to an even worse fate that awaits them at the final judgment, namely, the fate of the unrighteous dead that Pseudo-Solomon describes in Wis 4:19. Of particular note in this verse is the expression *καὶ ἕως ἑσχάτου χερσωθήσονται*, "and they will be dried up until the end / to the utmost" (4:19e). Similar eschatological judgment language and imagery occur in close proximity to the use of *πάσχω* in Wis 12:27 and 19:13. At first glance, the "worthy judgment of God" (*ἄξιαν θεοῦ κρίσιν*) in Wis 12:26; "the utmost condemnation" (*τὸ τέρμα τῆς καταδίκης*) in 12:27; and the "considerable reckoning" (*τις ἐπισκοπή*) that "will be theirs" in 19:15—all occurring in the future—may simply refer to the Egyptians' imminent physical death.<sup>30</sup> However, such dramatic language most likely also hints at a much worse fate that will befall them in the afterlife. This seems to be the case because the term *ἐπισκοπή*, "visitation" or "reckoning," in 19:15 elsewhere refers to eschatological judgment (cf. in a positive sense for the righteous in Wis 3:7, 13; 4:15; and in a negative sense for the idols of the nations in Wis 14:11) and also because some of the same cosmic elements that God uses to punish the Egyptians occur in God's punishment of the wicked in the eschatological scene in Wisdom 5.<sup>31</sup> Thus, the Egyptians' *πάσχω* stands as

<sup>29</sup> KOLARCIK, "Creation and Salvation," 97-107. See also Gilbert's ("Last Pages," 272-76) helpful summary of how various scholars present the exodus events in Wisdom 11-19 as having eschatological ramifications.

<sup>30</sup> Larcher (*Livre de la Sagesse*, 3:1076-79) presents an excellent discussion of the complexities of Wis 19:15 and why the "reckoning" here probably refers to the eschatological punishment that will befall both the Sodomites and Egyptians.

<sup>31</sup> Most notable here are the sharpening of God's "sword" in Wis 5:20a and the "sharp sword" (Wis 18:15c) of God's word that brings about the last plague; "shafts of lightnings" (5:21a)

both a temporal and eschatological warning for all those who reject God and persecute the righteous. Conversely, by implication, what awaits the righteous Israelites (and those like them) is temporal and eschatological salvation (*σωτηρία* in Wis 5:2; 18:7) and protection and reward by God's hand (*χείρ* in Wis 3:1; 5:16; 10:20; 19:8), which is reflected in the events of the climactic, yet unnamed, *πασχα*. In particular, the cosmos / creation plays a key role in saving the righteous through the Passover event as well, especially at the Red Sea when "...land creatures [i.e., the Israelites and their cattle] were turned into water creatures" (Wis 19:19a).<sup>32</sup>

Furthermore, regarding this last point, the *πάσχω* / *πασχα* wordplay conforms to the music theory that Pseudo-Solomon uses in Wis 19:18 to explain how the cosmos benefits the righteous and punishes the wicked through a transposition of natural elements:

For as on a harp the notes vary the nature of the rhythm,  
while each note always keeps to its sound,  
so the elements changed places with one another,  
as may be accurately inferred from the sight of the things that happened (*NETS*).

Scholars have long debated how to accurately render this verse in light of Greek musical theory. A careful treatment of how best to translate it is beyond the scope of the present study. Whatever the precise translation should be, Pseudo-Solomon seems to communicate here, through music theory, that there is something that remains constant in the midst of something that changes. In most renderings of the verse, the pitch or sound of the notes remain constant while the changing element is either the 1. melody / tune; 2. harmonic succession / mode / key; or 3. rhythm / beat / tempo.<sup>33</sup> Pseudo-Solomon then uses this analogy to

and "violence of thunderbolts" (Wis 19:13b); the "leaping" of the lightning from the bow of clouds in Wis 5:21b and the "leaping" of God's word into the land of Egypt in Wis 18:15b; the raging "water of the sea" against the unrighteous in Wis 5:22b and the "drowning" and "casting up...out of the depths of the abyss" of the Egyptians in Wis 10:19.

<sup>32</sup> For this interpretation, see REIDER, *Book of Wisdom*, 223; LARCHER, *Livre de la Sagesse*, 3:1090. For the interpretation that the land creatures refer to the Egyptian army, see LÉONAS, "Poetics," 101. I think the latter is less likely because they do not survive the ordeal.

<sup>33</sup> Proponents of the first option (i.e., change in melody / tune) include Reider (*Book of Wisdom*, 223) and NABRE (though, the latter presents "flow of music" as the constant). Scarpat (*Libro della Sapienza*, 3:305, 307, 311, 326) seems to allow for a complex combination of the first (melody) and second (harmony) options. See his different renderings on p. 305 ("il tipo di musica") and p. 311 ("il tipo di armonia") coupled with his discussion on p. 307 that *ῥυθμός* includes a sense of "melodia." The second (i.e., change in key) and third (i.e., rhythm / beat) options both seem possible to Winston (*Wisdom of Solomon*, 330-31). The third option (i.e., rhythm) is posited by a vast majority of modern translations and commentators: e.g., *NETS*; *NRSV*; LARCHER, *Livre de la Sagesse*, 3:1082; COLLINS, *Jewish Wisdom*, 216; PISTONE,

explain how the elements within creation (i.e., air, earth, fire, and water) can change their power or effect to benefit the righteous and punish the wicked.<sup>34</sup> The *πάσχω* / *πασχα* wordplay further reflects this same analogy. Although these two terms sound very similar, representing two effects of the same Passover event, they are experienced differently depending on either one's righteous or wicked disposition. In other words, the same unified Passover event produces different effects in different types of people. Thus, God's powerful and just activity in creation remains constant, but the way that people perceive and experience it can change—either as life for the righteous or death for the unrighteous.<sup>35</sup>

#### 4. Conclusion

In the second half of the Wisdom of Solomon, Pseudo-Solomon uses the term *πάσχω* four times in reference to the suffering that the wicked Egyptians experience through both the last plague and the destruction of Pharaoh's army at the Red Sea. Thus, he presents a double punitive suffering (*πάσχω*) of the Egyptians that serves as a double blessing for the Israelites in a unified understanding of the Passover event (*πασχα*). The *πάσχω* / *πασχα* wordplay ties into Pseudo-Solomon's general creative use of language as well as his tendency to use veiled references that require wisdom to identify and mine them for their deeper significance. In addition to contributing to the Wisdom of Solomon's imaginative and delightful style, the *πάσχω* / *πασχα* wordplay reinforces several major principles that Pseudo-Solomon especially emphasizes in chaps. 11-19: the punishment of the wicked is simultaneously a reward for the righteous; God fittingly punishes the wicked through the very means by which they sin; and the cosmos plays a role in meting out God's just condemnation and salvation, both temporally and eschatologically. Most importantly, Pseudo-Solomon subtly uses *πάσχω* to implicitly posit a unified sense of Passover, with temporal and

"Lyre," 204-5; MAZZINGHI, *Libro della Sapienza*, 743-46. For extensive treatments of various approaches to this passage, see LARCHER, *Livre de la Sagesse*, 3:1084-89; SCARPAT, *Libro della Sapienza*, 3:304-8, 325-26; PISTONE, "Lyre," 195-217.

<sup>34</sup> See also Wis 16:24, where Pseudo-Solomon appears to use another musical analogy to describe the way that creation "tightens" (*ἐπιτείνεται*) to punish the wicked and "slackens" (*ἀνίεται*) to benefit the righteous, perhaps like strings on an instrument. Thus, he seems to make a similar point to Wis 19:18 since the strings themselves remain constant but the tension on them changes to produce different notes. See PISTONE, "Lyre," 210.

<sup>35</sup> See also Sir 39:27. Reflecting on both Sir 39:27 and Wisdom 11-19 (esp. on 11:15), Collins (*Jewish Wisdom*, 217) aptly remarks, "The claim is that people experience nature, and history, differently in accordance with their characters."

THE PASCHAL ROLE OF *πάσχω* IN THE WISDOM OF SOLOMON

eschatological implications, further highlighting God's unified just action in the world. One's disposition and the way that one responds to God in either righteousness or wickedness ultimately determine whether one will encounter his righteous power as creative renewal and immortality or as destruction and eternal condemnation.

Andrew T. GLICKSMAN  
University of Dallas  
Irving, Texas, USA

## Bibliography

- CHESNUTT, Randall D., “Covenant and Cosmos in Wisdom of Solomon 10-19.” Pages 223-49 in *The Concept of Covenant in the Second Temple Period*. Edited by Stanley PORTER and Jacqueline C.R. DE ROO. SuppJSJ 71. Leiden: Brill, 2003.
- CHEON, Samuel, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon: A Study in Biblical Interpretation*. JSPSup 23. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- COLLINS, John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. OTL. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997.
- ENNS, Peter, *Exodus Retold: Ancient Exegesis of the Departure from Egypt in Wis 15-21 and 19:1-9*. HSM 57. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- GÄRTNER, Eugen, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*. Berlin: Mayer & Müller, 1912.
- GILBERT, Maurice, “The Last Pages of the Wisdom of Solomon.” Pages 261-76 in *La Sagesse de Salomon: Recueil d'études / The Wisdom of Solomon: Collected Essays*. Edited by Maurice GILBERT. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2011.
- GLICKSMAN, Andrew T., *Wisdom of Solomon 10: A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses*. DCLS 9. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
- , “Wisdom of Solomon: Greek.” Pages 482-93 of vol. 2C in *Textual History of the Bible: The Deuterocanonical Scriptures: Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 151-155, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon; Appendix: Odes*. Edited by Frank FEDER and Matthias HENZE. Leiden/Boston: Brill, 2019.
- GOODRICK, A.T.S., *The Book of Wisdom*. Oxford Church Bible Commentary. New York: Macmillan, 1913.
- KOLARCİK, Michael, “Creation and Salvation in the Book of Wisdom.” Pages 97-107 in *Creation in the Biblical Traditions*. Edited by Richard J. CLIFFORD and John J. COLLINS. CBQMS 24. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1993.
- LARCHER, Chrysostome, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*. 3 vols. Paris: Gabalda, 1983–1985.
- LÉONAS, Alexis, “The Poetics of Wisdom: Language and Style in the Wisdom of Solomon.” Pages 99-126 in *Et sapienter et eloquenter: Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint*. Edited by Eberhard BONS and Thomas J. KRAUS. FRLANT 241. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- LUST, Johan, Erik EYNIKEL, and Katrin HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. 2 vols. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992-1996.
- MAZZINGHI, Luca, “The Antithetical Pair ‘to punish’ and ‘to benefit’ (κολάζω and εὐεργετέω) in the Book of Wisdom.” Pages 237-49 in *Wisdom for Life: Essays Offered to Honor Prof. Maurice Gilbert, SJ on the Occasion of His Eightieth*

- Birthday*. Edited by Nuria CALDUCH-BENAGES. BZAW 445. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- \_\_\_\_\_, “The Style of the Book of Wisdom.” Pages 386-92 in vol. 3 of *Handbuch zur Septuaginta: Die Sprache der Septuaginta / Handbook of the Septuagint: The Language of the Septuagint*. Edited by Eberhard BONS and Jan JOOSTEN. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Libro della Sapienza: Introduzione - Traduzione - Commento*. Studia Analecta Biblica 13. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2020.
- MICHAELIS, Wilhelm, “ΠΑΣΧΩ,” *TDNT* 5:904-24.
- PISTONE, Rosario, “The Lyre and the Creation: Music Theory and Persuasive Strategy in Wisdom 19.” Pages 195-217 in *The Book of Wisdom in Modern Research: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*. Edited by Angelo PASSARO and Giuseppe BELLIA. DCL Yearbook 2005. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005.
- PRIOTTO, Michelangelo, *La Prima Pasqua in Sap 18,5-25: Rilettura e attualizzazione*. EDB. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1987.
- REESE, James M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*. AnBib 41. Rome: Biblical Institute Press, 1970.
- REIDER, Joseph, *The Book of Wisdom*. JAL. New York: Harper, 1957.
- SCARPAT, Giuseppe, *Libro della Sapienza: Testo, traduzione, introduzione e commento*. 3 vols. Biblica Testi e studi 1, 3, 6. Brescia: Paideia, 1989–1999.
- SCHWENK-BRESSLER, Udo, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung: Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1-15 und Teilen der Wüstentradiation in Sap 10-19*. BEATAJ 32. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993.
- WINSTON, David, *Wisdom of Solomon*. AB 43. Garden City, NY: Doubleday, 1979.
- WRIGHT, Addison G., “The Structure of Wisdom 11-19.” *CBQ* 27 (1965): 28–34.
- ZIEGLER, Joseph, *Sapientia Salomonis*. Septuaginta 12/1. 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- ZURAWSKI, Jason M., “Paideia: A Multifarious and Unifying Concept in the Wisdom of Solomon.” Pages 195-214 in *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*. Edited by Karina MARTIN HOGAN, Matthew GOFF, and Emma WASSERMAN. EJIL 41. Atlanta: SBL Press, 2017.
- \_\_\_\_\_, “Crafted Ambiguity in the Wisdom of Solomon.” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 31.2 (2021): 89-107.

## **DIE BESTATTUNG JESU. ÜBERLEGUNGEN AUSGEHEND VON 2 SAM 21,1-14 MIT BLICK AUF MK 15,42-16,1**

**FRANZ-XAVER HUBMANN**

**Abstract.** The Markan narrative of the burial of Jesus in Mark 15:42-16:1 will be analyzed in comparison with the Rizpah narrative in 2 Sam 21:1-14. The focus will be on the *agency* of mourning figures and how they deal with burial rituals. In this way, it can be shown how mourning and the relevant rituals are modified and shaped in the Old Testament text and how this reading can introduce new potential meanings for the Markan text. The focus here is on the mourning behavior and interactions of the figures, also the figure of God.

**Keywords:** Rizpa, Begräbnis Jesu, *agency*, Ritual, Gott.

„Wenn es in der Vielfalt der Toten- und Trauerritten so etwas wie einen gemeinsamen Nenner gibt, dann ist er im Gedanken der Umwandlung oder Transformation zu erkennen.“<sup>1</sup> Diese Überlegung Jan Assmanns kann Ausgangspunkt sein, jenes Phänomen kulturübergreifend zu erforschen, aber auch konkret den Blick für die Untersuchung biblischer Texte schärfen. Von der Bestattung Jesu berichten die vier Evangelien des Neuen Testaments, wobei im Folgenden die markinische Fassung in den Blick genommen werden soll.<sup>2</sup> Um das Bedeutungspotential von Mk 15,42-16,1<sup>3</sup> zu erhellen, wird 2 Sam 21,1-14<sup>4</sup> im Vergleich betrachtet –

<sup>1</sup> ASSMANN, Jan: „Die Lebenden und die Toten.“ In: DERS./ MACIEJEWSKI, Franz/MICHAELS, Axel (Hgg.): *Der Abschied von den Toten. Trauer im Kulturvergleich*. Göttingen 2007. S. 16-36, hier: S. 22.

<sup>2</sup> Einen hervorragenden Vergleich von Mk 15,42-46 zu Mt, Lk und Joh bietet THEOBALD, Michael: *Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen* (WUNT I/486). Tübingen 2022. S. 475-478.

<sup>3</sup> Den Gang der Frauen zum Grab in Mk 16,1 ordnet Michael Theobald als „Übergangsnottiz“ (THEOBALD: *Prozess*. S. 487) ein, die die Begräbniserzählung mit der Ostererzählung verbindet. Die vorliegende Analyse liest diesen Vers bewusst noch zu als zu den Bestattungsriten gehörend. Insgesamt kann hinter der Grablegungserzählung (Mk 15,42-47) und der Ostererzählung (Mk 16,1-8) eine zusammenhängende Überlieferung erkannt werden, die wohl bereits auf eine vormarkinische Passionserzählung zurückgeht (vgl. PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 8,27-16,20* (HThKNT 2,2). Freiburg 2001. S. 509 und S. 519).

beide Texte eint die Problematik der Bestattung von Toten, denen dies aber nicht ohne weiteres zugebilligt wird, und die Frage, wie Figuren damit umgehen.<sup>5</sup> Für den Blick auf die Bestattungsszene im Markusevangelium<sup>6</sup> sind zwei Perspektiven leitend: So sollen beide Texte als Erzählungen gelesen werden; als solche können sie bestimmte Erfahrungen narrativ formulieren,<sup>7</sup> zugleich sind sie kreative Interpretationen, in denen der Erzähler verschiedene Figuren der erzählten Welt möglichen Rezipientinnen und Rezipienten Augen führt.<sup>8</sup> Das Repertoire kann menschliche Figuren wie die „Figur“ Gott umfassen.<sup>9</sup> Die Analyse will nach der *agency*<sup>10</sup> besagter Figuren fragen, um sich der Frage anzunähern, wie narrativ der

<sup>4</sup> Dieser Text wird in seiner (hebräischen wie griechischen) Endgestalt in den Blick genommen; für eine redaktionskritische Sicht: WACKER, Marie-Theres: „Rizpa oder: Durch Trauer-Arbeit zur Versöhnung: Anmerkungen zu 2 Sam 21,1-14.“ In: KIESOW, Klaus/MEURER, Thomas (Hgg.): *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (AOAT 294). Münster 2003. S. 545-567, hier: S. 545f. mit Verweis auf weitere Literatur; generell: ADAM, Klaus-Peter: Art. Samuelbücher. In: *WiBiLex* (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/25992/>). 2006 (abgerufen am 06.08.2024).

<sup>5</sup> Diese ungewöhnliche Perspektive will dabei keineswegs eine Form literarischer Abhängigkeit postulieren, aber kann, wie mir scheint, neue und ungewohnte Blickwinkel eröffnen. Dies zeigt, dass „[d]ie Schrift [...] reicher [ist] als nur eine ihrer Interpretationen“ (ALKIER, Stefan/KARAKOLIS, Christos/NICKLAS, Tobias: „10 Leitthesen.“ In: DIES. (Hgg.): *Sola Scriptura ökumenisch* (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 1). Paderborn 2021. S. 3-5, hier: S. 4).

<sup>6</sup> Eine zentrale Vorarbeit für das Markusevangelium stellt der Beitrag von Martin Meiser dar: Vgl. DERS.: „Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge der jüdischen Alltagskultur.“ In: DEINES, Roland/HERZER, Jens/NIEBUHR, Karl-Wilhelm (Hgg.): *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 174). Tübingen 2011. S. 443-460, hier: S. 453-457.

<sup>7</sup> Dieser Zugriff scheint gewinnbringend, da „im Erzählen [...] es möglich [wird], die eigenen Erfahrungen zu versprachlichen, zu sortieren und zu interpretieren“ (ERBELE-KÜSTER, Dorothea: Art. Narrativität. In: *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/>). 2009 (abgerufen am 06.08.2024).

<sup>8</sup> Vgl. BLUMENTHAL, Christian: „Markus, Macht und Krise. Abhängigkeitstheoretische Beobachtungen zur ältesten Jesuserzählung.“ In: *BZ* 68/1 (2024). S. 47-73, hier: S. 54.

<sup>9</sup> Vgl. NICKLAS, Tobias: „Lernen unter Vorzeichen der Ambiguität: Biblische Perspektiven.“ In: *ZPT* 74/2 (2022). S. 122-141, hier: S. 130.

<sup>10</sup> Für den Begriff *agency* soll der Definition von William Sax gefolgt werden, die für die Analyse der beiden Texte literarisch fruchtbar gemacht wird: „Agency ist die Fähigkeit, Veränderungen in der Welt zu bewirken / herbeizuführen (materiell und sozial). Diese Macht oder Kapazität ist eindeutig relevant für Rituale, die sich oft um Transformation drehen.“ (SAX, William S.: „Agency.“ In: BROSIUS, Christiane/MICHAELS, Axel/SCHRODE, Paula: *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854). Göttingen/Bristol 2013. S. 25-31, hier: S. 26. Diese Definition und ihre ritualtheoretischen Implikationen hat auch der Sammelband „Rituale im Neuen Testament und im frühen Christentum“ in den Blick genommen und postuliert (vgl. CRAMER, Malte/KLINKMANN, Daniel: „Einleitung.“ In: DIES. (Hgg.): *Rituale im Neuen Testament und im frühen Christentum* (BWANT 244). Stuttgart 2024. S. 9-42, hier: S. 20-22).

Aspekt der „Umwandlung oder Transformation“ ausgestaltet wird. Ich orientiere mich an drei Fragestellungen: Wie ist das Trauer- und Bestattungsverhalten der Figuren gezeichnet? Mit welchen menschlichen Figuren besteht eine Interaktion? Und wie schließlich wird auch Gott Teil des Handelns der Figuren?

## 2 Sam 21,1-14<sup>11</sup>

Blickt man auf das Trauerverhalten Rizpas, so ist signifikant, dass Rizpa weder durch Worte noch Emotionen gezeichnet wird; so erfüllt sie antike Erwartungen an weibliche Trauernde, wie Haare raufen oder lautes Klagen, nicht.<sup>12</sup> Freilich wird mit „Trauersack“ (קִטְוֹן 2 Sam 21,10 MT bzw. σάκκον 2 Sam 21,10 LXX) auf das traditionelle Trauergewand verwiesen,<sup>13</sup> doch scheint es, als ob Rizpa dieses eher umfunktioniert, um womöglich eine Art Behausung für ihr monatelanges Engagement zu haben (vgl. 2 Sam 21,10).<sup>14</sup> Sie übernimmt, wie es Georg Hentschel formuliert hat,

Der Aspekt von Bestattungen wird dabei, wie ich sehe, nicht berücksichtigt, erscheint aber mehr als naheliegend und weiterer Überlegungen wert, die über das hier Skizzierte hinausgehen.

- <sup>11</sup> Nicht näher in dieser Analyse berücksichtigt, aber im Hintergrund wichtig, ist die Vorstellung, dass Sauls Nachkommen für dessen Blutschuld zur Verantwortung gezogen werden können – dazu: WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 551-554 (auch mit Blick auf die eidlichen Zusagen an die Gibeoniter und dem Bezug zu Jos 9,18); HARTENSTEIN, Friedhelm: „Solidarität mit den Toten und Herrschaftsordnung. 2 Samuel 21,1-14 und 2 Samuel 24 im Vergleich mit dem Antigone-Mythos.“ In: BAUKS, Michaela/LIESS, Kathrin/RIEDE, Peter (Hgg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag.* Neukirchen-Vluyn 2008. S. 123-143, hier: S. 132f.; HENTSCHEL, Georg: *2 Samuel* (NEB 34). Würzburg 1994. S. 91f.; MÜLLNER, Ilse: „Das 2. Buch Samuel.“ In: DOHMEN, Christoph (Hg.): *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* (SAT 1). Stuttgart 2017. S. 609-664, hier: S. 657f.
- <sup>12</sup> Vgl. zu Trauerritten, die sich im Alten Testament finden: KUTSCH, Ernst: „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament.“ In: DERS., *Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag.* Hrsg. von Ludwig SCHMIDT und Karl EBERLEIN (BZAW 168). Berlin/New York 1986. S. 78-95, hier: S. 79. Von diesen Bräuchen her können „kulturell geprägte psychologische Ausdrucks- und Verarbeitungsmechanismen“ (GEMÜNDEN, Petra von: „Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex in der Bibel und ihrer Umwelt.“ In: JANOWSKI, Bernd/LIESS, Kathrin (Hgg.): *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59). Freiburg 2009. S. 41-68, hier: S. 51) analysiert werden. Auffallend ist eben, dass Rizpa diese zwar aufgreift, aber eigenständig interpretiert.
- <sup>13</sup> Vgl. KUTSCH: „Trauerbräuche“. S. 79 Anm. 4.
- <sup>14</sup> Vgl. WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 557, die aber darauf verweist, dass vom MT her sowohl ein Aufenthalt darunter wie auf dem Saq gemeint sein kann (וַתֵּשֶׁבֶרָה אֶל-הַצִּבּוֹר 2 Sam 21,10 MT).

„eine aktive Rolle“<sup>15</sup>, indem sie Trauerritten selbst interpretiert und so ihre *agency* in der Trauersituation zeigt und womöglich in einen „silent protest“<sup>16</sup> umdeutet.

Dieser „silent protest“ zeigt sich darin, dass sie nicht nur um die toten Körper ihrer Söhne und der fünf anderen Toten wacht. Friedhelm Hartenstein hat darauf hingewiesen, dass das Nicht-Bestatten von Toten eine völlige Exklusion von der Gemeinschaft bedeutet: „Sie ist nicht bereit, diesen Trennungsritus mitzuvollziehen, sondern hält in Solidarität zu ihren Toten“.<sup>17</sup> Spannend wird dies mit Blick darauf, wie die Tötung bezeichnet wird. Gemäß 2 Sam 21,6 MT ist von יהוה יקענהם die Rede; die hier vorliegende Hif'il-Form der Wurzel יקע ist jedoch nur sehr unklar zu bestimmen und weist wohl in Richtung von „hinrichten“ bzw. „jem. Glieder verrenken oder brechen“<sup>18</sup>. Das in 2 Sam 21,6 LXX verwendete ἐξηλιάσωμεν kann mit „der Sonne aussetzen“ übersetzt werden und erscheint wohl als Euphemismus<sup>19</sup> für „a form of torture“<sup>20</sup>. Juliana Claassens schlägt im Hinblick auf die LXX vor, dies mit „to scatter their bodies“ zu übersetzen, was den Gedanken zulässt, dass die Toten im Feld verstreut werden und so von der Gemeinschaft auch postmortal exkludiert bleiben.<sup>21</sup> In jedem Fall wird ein grausames Töten angedeutet, auf das

<sup>15</sup> HENTSCHEL, Georg: Art. Rizpa. In: *WiBiLex* (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/33542/>). 2009 (abgerufen: 06.08.2024); vgl. WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 558: „Rizpa ist die einzige Figur der Erzählung, die nicht auf Veranlassung Davids, sondern von sich aus auf der Bühne erscheint.“

<sup>16</sup> CLAASSENS, L. Juliana M.: *Claiming Her Dignity. Female Resistance in the Old Testament*. Collegeville 2016. S. 11.

<sup>17</sup> HARTENSTEIN: „Solidarität“. S. 134 [Kursivsetzung entfernt].

<sup>18</sup> GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Heidelberg u. a. 182013. S. 488. Darauf verweist auch Shimon Bar-Efrat unter Bezug auf die weitere Belegstelle in Num 25,4 MT (BAR-EFRAT, Shimon: *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT 181). Stuttgart 2009. S. 219f.); vgl. die religionsgeschichtlichen Anmerkungen bei WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 560f; vgl. auch die instruktive Analyse von SCHNOCKS, Johannes: „Ehrenvolle Bestattung als soziale Auferstehung. Anthropologische und theologische Dimensionen der Rizpaerzählung (2 Sam 21)“. In: GARNIER, Claudia/SCHNOCKS, Johannes. (Hgg.): *Sterben über den Tod hinaus. Politische, soziale und religiöse Ausgrenzung in vormodernen Gesellschaften* (Religion und Politik 3). Würzburg 2012. S. 203-218, hier: S. 212.

<sup>19</sup> Darauf wird auch in der „Septuaginta Deutsch“ bei den Versen 6 und 9 verwiesen (vgl. KRAUS Wolfgang/KARRER, Martin (Hgg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart 2009. S. 373).

<sup>20</sup> LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1953. S. 593. Bemerkenswert ist, dass 2 Sam 21,6 LXX und 21,13 LXX die einzigen beiden Stellen sind, wo dieses Verb verwendet wird; die LXX verwendet für das hebräische Verb der Wurzel יקע in Num 25,4 MT παραδειγματίζω (vgl. WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 549 Anm. 15).

<sup>21</sup> Insgesamt scheint die LXX ein bemerkenswertes Bedeutungspotential einspielen. Diese Übersetzung schlägt Juliana Claassens unter Rekurs auf Paula Gooder vor (CLAASSENS: *Claiming*. S. 5.). Ein wieder neues Bedeutungspotential könnte die frühchristliche Rezeption in der Vulgata einspielen, die in 2 Sam 21,6 von *crucifigamus* und in 2 Sam 21,9 von *crucifixerunt* spricht, und damit bewusst auf eine Kreuzigung anspielt.

keine Bestattung folgt. Rizpa widersetzt sich dieser endgültigen Exklusion, indem sie verhindert, dass Tiere die Leichen auffressen, aber auch, dass die Toten in Vergessenheit geraten.<sup>22</sup>

Blickt man auf Rizpas Interaktion mit anderen menschlichen Figuren, so vollzieht sich ihre *agency* in einem wortlosen Dienst an den Toten, entwickelt aber – ohne dass sie selbst in irgendeinen Kontakt mit diesem kommt<sup>23</sup> – eine Dynamik auf König David (2 Sam 21,11-14): So wird David von ihrem Tun berichtet und er selbst handelt daraufhin: „Moreover, Rizpah’s lament also has a profoundly transformative effect on King David [...] Rizpah’s display of griefs thus helps David to deal as well with the community’s failure to adequately mourn the tragedies of the past”.<sup>24</sup> Rizpas Trauerverhalten schafft ihr eine Form von *agency*<sup>25</sup> auf König David hin, der sich motiviert sieht, die Toten bestatten zu lassen und dem gesamten Geschlecht der Sauliden eine Inklusion in die Gemeinschaft zu ermöglichen, zumindest postmortal: Durch die Bestattung werden die Toten wieder in den „Lebensraum“ der Israeliten eingebunden.<sup>26</sup> Um das zu verstehen, muss erneut in 2 Sam 21,1 geblickt werden, wo David von Gott erfährt, welche Schuldproblematik vorliegt. Die Einheitsübersetzung (2016) übersetzt besagte Stelle so: „Auf Saul und seinem Haus lastet eine Blutschuld, weil er die Gibeoniter getötet hat“. Diese Übersetzung scheint sich an der LXX zu orientieren, während MT auch die Interpretation nahelegt: „Es ist wegen Saul *und* wegen des Hauses der Blutschuld, denn er hat die Gibeoniter getötet“<sup>27</sup> (אֶל-שָׂאֵוֶל וְאֶל-בְּיַת הַדְּמִים עַל-אֲשֶׁר-הָמִית אֶת-הַגִּבְעֹנִים). Liest man den Text dergestalt, dann würde Rizpa durch ihr Trauerverhalten nicht nur die Bestattung der sieben Toten einfordern, sondern David auch auf das Problem, dass Saul wie Jonathan nicht bestattet sind (vgl. 2 Sam 2,12), hinweisen – etwas, dass dieser eigentlich schon durch Gott weiß, wie 2 Sam 21,1 MT deutlich macht. David erscheint als derjenige, der die *agency* hat, die Toten zu bestatten, und so die von Rizpa eingeforderte Handlung durchzuführen. Dies wird vom Text auch dahingehend explizit gemacht, dass sie als פִּלְגֶשֶׁת שָׂאֵוֶל (2 Sam 21,11 MT) bzw. als παλλακή Σαουλ (2 Sam 21,11 LXX) bezeichnet wird: Sie ist „the secondary

<sup>22</sup> Vgl. HARTENSTEIN: „Solidarität“. S. 134f.; CLAASSENS: *Claiming*. S. 13: „Rizpah’s lament constitutes a powerful means of resisting the derealisation.”

<sup>23</sup> David erfährt vermittelt von Rizpas Tun, indem ihm davon „berichtet“ wird (2 Sam 21,11).

<sup>24</sup> CLAASSENS, *Claiming*. S. 15.

<sup>25</sup> Vgl. SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas: *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern 2014. S. 182.

<sup>26</sup> Vgl. *ebd.* S. 561.

<sup>27</sup> Ich übernehme diese Deutung und die Übersetzung von BAUER, Uwe F. W.: „Einige Aspekte aus Talmud und Midrasch zu 2Sam 21,1-14.“ In: *Kul* 34/2 (2019). S. 122-126, hier: S. 122 [Kursivsetzung F.H.]. Die LXX liest: Ἐπὶ Σαουλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ ἀδικία διὰ τὸ αὐτὸν θανάτῳ αἰμάτων περὶ οὗ ἑθανάτωσεν τοὺς Γαβαωνίτας. Dazu auch: WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 548 Anm. 13; anders: BAR-EFRAT: *Samuel*. S. 217f., der für die Lesart der LXX votiert.

wife or concubine“<sup>28</sup> Sauls, damit, aufgrund ihrer Verbindung zu den Sauliden, ihrer Witwenschaft und dem Tod ihrer Söhne ist dem Fazit Juliana Claassens zuzustimmen: „Rizpah has very little power“<sup>29</sup>.

Blickt man schließlich auf das Verhältnis von Rizpa und Gott<sup>30</sup>, so fällt zunächst auf, dass sie – anders als David – nicht mit Gott kommuniziert: Gott spricht nicht mit ihr, sie spricht Gott nicht an und Gott scheint keine offenkundige Reaktion auf ihr beharrliches Trauern zu zeigen. Zwei Aspekte sind nun von entscheidender Bedeutung: So vollzieht Rizpa ihre Bewachung der Toten an dem Ort, an dem diese hingerichtet bzw. verstreut worden sind. Dieser Ort ist „am Berg vor dem Angesicht des HERRN“ (2 Sam 21,9 MT: בְּהַר לְפָנֵי יְהוָה; LXX: ἐν τῷ ὄρει ἔναντι κυρίου). Insofern ist Marie-Theres Wacker recht zu geben, wenn sie schreibt: Rizpa „hat nicht nur David widerstanden, sondern mit ihrem ausgebreiteten Saq auf dem Felsen des Berges auch Gott herausgefordert“<sup>31</sup>, indem sie so lange die toten Körper verteidigt, bis diese bestattet werden. Spannend ist nun freilich Vers 14. So wird diskutiert, dass, da die saulidischen Söhne zu Beginn der Gerstenernte getötet werden, mit dieser Hinrichtung nun auch die Hungersnot ein Ende habe, Gott zugleich aber die ganze Sühnehandlung erst mit der Bestattung anerkennt.<sup>32</sup> Mir scheint Georg Hentschels Deutung zielführend, dass narrativ vom Erzähler her kein Zusammenhang zwischen der Ernte und dem Regen bzw. Gott und der Tötung der Sauliden besteht.<sup>33</sup> Zwar erfährt man vom Erzähler, dass Rizpa wacht, „bis sich Wasser vom Himmel über die Toten ergoss“ (2 Sam 21,10), doch

<sup>28</sup> CLAASSENS: *Claiming*. S. 8; auch WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 556. שָׂקָא meint „Ehefrau minderen Rechts, Nebenfrau, Kebsweib“ (GESENIUS: *Handwörterbuch*. S. 1053); παλλακὴ „Nebenfrau, Geliebte, Konkubine“ (GEMOLL, Wilhelm/VRETSKA, Karl: *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München <sup>10</sup>2012. S. 602).

<sup>29</sup> CLAASSENS: *Claiming*. S. 8.

<sup>30</sup> Zu Gott als „Figur“ im AT instruktiv: MÜLLNER, Ilse: „Gott erzählen in biblischen Schriften des Alten Testaments.“ In: *Diegesis. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung/Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research* 7/2 (2018). S. 68-89. Müllner betont, dass gerade auf narrative Weise Gott als „eine Figur wie jede andere“ (*ibd.* S. 71) analysiert werden kann, was auch zur „Dekonstruktion eines herrschaftsförmigen Gottesbilds“ (*ibd.* S. 72) führen kann.

<sup>31</sup> WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 564.

<sup>32</sup> Vgl. *ibd.* S. 557 und S. 564. Friedrich Hartenstein stellt ebenso heraus, dass Gottes endgültige Versöhnung erst mit der Bestattung der Sauliden erfolgt, wobei Rizpas Handeln und Davids Reaktion dafür zentral sind (vgl. HARTENSTEIN: „Solidarität“. S. 135).

<sup>33</sup> Vgl. HENTSCHEL, „Rizpa“. Juliana Claassens weist darauf hin, dass kein Zusammenhang zwischen der Opferung der sieben Männer als Sühneleistung und dem Regen bestehe, vielmehr betont sie: „The divine response of giving rain again as a symbol of the order that has been restored is thus associated with the community satisfactorily mourning the victims of violence - a process initiated by Rizpah's lament.“ (CLAASSENS: *Claiming*. S. 15). Auch Marie-Theres Wacker kommt zum Schluss, dass Gott einen „Frage- und Handlungsprozess“ bewirkt hat, der aber eine eigene Dynamik entwickelt hat, Gott letztlich aber dann „wieder zum Subjekt [wird], wo es um Versöhnung geht“ (beide Zitate: WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 564 mit weiteren Verweisen).

erst in Vers 14 kommt Gott wieder ins Spiel, nicht schon nach der erfolgten Tötung der sieben Sauliden.<sup>34</sup> Sowohl MT als auch LXX sprechen in 2 Sam 21,14 davon, dass Gott sich „danach“ (אֲחֵרָיָה bzw. μετὰ ταῦτα) dem Land wieder zuwendet.<sup>35</sup> Gott reagiert also indirekt auf Rizpa, indem er ihre Forderung zu seiner Forderung werden lässt bzw. seine Forderung, wie er sie David in 2 Sam 21,1 bereits mitgeteilt hat, einfordert, und so die unheilvolle Verstrickung in Schuld überwindet.<sup>36</sup> Gott erscheint aber insgesamt ambivalent: Er ist Kommunikationspartner Davids, doch er gibt in 2 Sam 21,10 Rizpa recht<sup>37</sup>, die gleichwohl weder von Gott einen Auftrag noch eine direkte Bestätigung erhält.

### Mk 15,42-16,1

Blickt man zunächst auf die Trauer- und Bestattungsformen, wie sie Markus zeigt, so fällt auf, dass die in 2 Sam 21,1-14 von Rizpa eingeforderten Bestattungen in Bezug auf die Bestattung Jesu in Mk 15,42-16,1 auf weibliche<sup>38</sup> und männliche Figuren aufgeteilt sind<sup>39</sup>, und mehr noch: Während Rizpa die Bestattung einfordert, aber nicht ausführt, führen die Figuren bei Markus diese aus, ohne sie von anderen direkt einzufordern.<sup>40</sup> Josef von Arimathäa nimmt den toten Jesus vom Kreuz,

<sup>34</sup> Zu den verschiedenen Gottesbezeichnungen – in 2 Sam 21,1 MT הָיָה und in 2 Sam 21,14 MT אֱלֹהֵי – , die sich analog auch in der LXX finden, siehe WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 563f.

<sup>35</sup> Vgl. HARTENSTEIN: „Solidarität“. S. 135.

<sup>36</sup> Der Hinweis von Friedhelm Hartenstein, dass hier Spannungen im monotheistischen Gottesbild verhandelt werden, insofern, dass Gott erst eine „archaische Sühneforderung“ erhebt, bevor er sich versöhnlich zeigt, erscheint doch fraglich (vgl. HARTENSTEIN, „Solidarität“. S. 139). Dies würde Sinn machen, wenn Gott in 2 Sam 21,1 eine bestimmte Sühneleistung fordert, doch er weist nur auf eine Blutschuld hin, nicht auf eine mögliche Form der Entsühnung.

<sup>37</sup> Vgl. WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 564.

<sup>38</sup> Spannend (und diskussionswürdig) der Hinweis von Marie-Theres Wacker, dass die ältere (katholische) Forschung die Frauen am Kreuz (und wohl mit Blick auf Joh 19,25-28 v. a. die Mutter Jesu) in einen Bezug zu Rizpa setzt – sie „erinnern an Rizpa als ‚mater dolorosa‘“ (WACKER: „Trauer-Arbeit“. S. 563 Anm. 53 – leider ohne weitere Literaturverweise).

<sup>39</sup> So ist dem Urteil von Martin Hasitschka und Mira Stare, „[e]inzig sie [die Frauen, F.H.], bewährt in der Nachfolge, sind die Zeuginnen des gesamten Geschehens sowohl am Todestag Jesu (Kreuzestod wie auch Grablegung Jesu) als auch am Ostermorgen (leeres Grab).“ (HASITSCHKA, Martin/STARE, Mira: „Es gibt nicht mehr ... männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,28). Gleichstellung von Frauen und Männern im Urchristentum.“ In: DATTERL, Monika/GUGGENBERGER, Wilhelm/PAGANINI, Claudia: *Körper: Gender: Sexualität als Chance für die Theologie* (ThTr 33). Innsbruck 2023. S. 157-174, hier: S. 165) zuzustimmen, übersieht aber, dass gerade die Figur des Josef von Arimathäa für diese Kontinuität eine entscheidende verbindende Funktion hat.

<sup>40</sup> So fordert der Erzähler dies nicht von den Jüngern Jesu ein, die alle geflohen sind (vgl. Mk 14,50). Die Jünger des Johannes haben im Vergleich diesen bestattet (vgl. Mk 6,29), was Rezipientinnen und Rezipienten sicher noch im Gedächtnis ist (vom Lesen oder Hören her).

verhindert also, dass er – ähnlich den Toten, die Rizpa bewacht– unter freiem Himmel hängen bleibt.<sup>41</sup> Auffallend ist nun freilich, dass die Handlungen des Josef – das Einwickeln in ein Leinentuch und das Bestatten<sup>42</sup> – eigentlich „falsch“ erscheinen, da weitere wichtige Handlungen wie das Waschen oder Salben des Leichnams zunächst durchgeführt werden müssten, aber erst im Gang der Frauen zum Grab anklingen (vgl. Mk 16,1f.). Martin Meiser vermutet hinter diesem Umstand Folgendes: „1. Die Beisetzung musste relativ rasch erfolgen, da der Sabbat bevorstand; 2. die Ostereignisse ließen im Falle Jesu die Frage nach der weitergehenden Behandlung des Leichnams irrelevant erscheinen.“<sup>43</sup> Dieser Deutung soll nicht widersprochen werden, sie soll aber um eine weitere Perspektive ergänzt werden: So vollziehen Josef und die Frauen gemeinsam die postmortalen Riten<sup>44</sup>, diese „Zusammenarbeit“ findet aber getrennt voneinander statt.<sup>45</sup> So scheint es keine Kommunikation oder Absprache zwischen Josef und den Frauen zu geben, zudem kommt es mit dem Sabbat auch zu einem zeitlichen

<sup>41</sup> Angelika Strotmann verweist darauf, dass die Verweigerung einer Beerdigung im römischen Bereich historisch „zur Entehrung des Verurteilten gehörte“ und die Gekreuzigten „so lange am Kreuz hängen [blieben], bis sie von wilden Tieren gefressen worden waren“ (STROTMANN, Angelika: *Der historische Jesus: eine Einführung* (UTB 3553). Paderborn <sup>3</sup>2019. S. 183). Dieses postmortale Schicksal wäre für Jesus möglich gewesen, ist er doch „von den Römern verurteilt und hingerichtet worden“ (HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria: *Geschichte des frühen Christentums. Band I. Jesus und das Judentum*. Tübingen 2007. S. 620). Im jüdischen Bereich erscheint die Bestattung Hingerichteter dagegen wichtig (vgl. GUTTENBERGER, Gudrun: *Das Evangelium nach Markus* (ZBK.NT 2). Zürich 2017. S. 357). Insgesamt kann zum römischen wie jüdischen Umgang mit Gekreuzigten auf folgende fundierte Übersicht verwiesen werden: BROWN, Raymond E.: *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*. Vol. 2 (ABRL). New York u. a. 1994. S. 1207-1211.

<sup>42</sup> Vgl. ERNST, Josef: *Das Evangelium nach Markus* (RNT 2). Regensburg <sup>6</sup>1981. S. 480f.

<sup>43</sup> MEISER, „Reinheitsfragen“. S. 456. Wobei zum zweiten Punkt in der Argumentation Meisers gesagt werden kann, dass für die Rezipientinnen und Rezipienten dies klar ist, nicht aber intranarrativ für Josef und die Frauen; anders wäre dies, wenn man auf die (geflohenen) Jünger blickt – diese wissen durch Jesus bereits, dass er auferweckt wird (so besonders mit Blick auf Mk 14,28). Diese Beobachtung verdanke ich Stephanie Ortmann!

<sup>44</sup> Im apokryphen Petrusevangelium ist die Rolle des Josef sogar noch ausgebaut: „Er aber (über)nahm den Herrn, wusch ihn und hüllte ihn in Leinen und brachte ihn in sein eigenes Grab, genannt Garten des Josef“ (EvPetr 24; deutsche Übersetzung: KRAUS, Thomas J./NICKLAS, Tobias: *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS.NTA 1). Berlin/New York 2004. S. 37). Das Johannesevangelium ersetzt die Bestattungsaufgabe der Frauen dadurch, dass Nikodemus Myrrhe und Aloe bringt, um Jesus so vor dem Bestatten zu salben (vgl. Joh 19,39f.).

<sup>45</sup> Gegen MARCUS, Joel: *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27a). New Haven/London 2009. S. 1074., der keine Zusammenarbeit Josephs mit den Frauen sieht; auch gegen: SCHAPDICK, Stefan: „Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Funktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium.“ In: *BZ* 59/2 (2015). S. 179-207, hier: S. 200 Anm. 91. Die vorliegende Untersuchung will diesen Deutungen nicht widersprechen, aber einen anderen Blickwinkel (mit Bezug auf Mk 16,1) durchdenken.

Bruch (vgl. Mk 16,1). Erscheint dies erzähltechnisch sicherlich auch dadurch motiviert, dass für die Frauen in Mk 16,1 ein weiterer Grund gegeben ist, das Grab aufzusuchen, um so erst überhaupt von der Auferweckung Jesu zu erfahren, so rechtfertigt dies nicht allein die Salbungsabsicht.<sup>46</sup> Vielmehr wollen Josef wie die Frauen Jesus den letzten Dienst erweisen. Dabei umfasst dies zwei verschiedene Formen von Anhängerschaft Jesu: Josef, der auf die Basileia Gottes wartet, aber kein expliziter Jünger zu sein scheint (vgl. Mk 15,43)<sup>47</sup>, und die Frauen, die am Kreuz „Sicherheitsabstand“ halten, aber immerhin nicht wie die Jünger davonlaufen (vgl. Mk 14,50) – beide „Seiten“ versuchen ihre *agency* für (den toten) Jesus aufzuwenden, wie eben Rizpa für ihre Toten.

Ein weiterer Aspekt fällt auf: Die Verfügungsgewalt über den Leichnam Jesu liegt bei Pilatus – auch hier findet sich eine Analogie zur Rizpa-Erzählung, die ohne König David nicht über die Toten verfügen kann. Josef scheint aber potenziell die Möglichkeit zu haben, den römischen Statthalter zu sprechen, dennoch markiert der Erzähler sein Verhalten als mutig<sup>48</sup>: Josef „wagte es (τολμήσας), um den Leichnam Jesu zu bitten.“<sup>49</sup> – seine *agency* ist also beschränkt und braucht Pilatus’ Zustimmung zur Bestattung. Dieser seinerseits gewährt die Bitte des Josef, nachdem er sich vom Tod Jesu überzeugt hat (vgl. Mk 15,44f.). Ein semantisches Detail ist dabei nun auffallend: So bittet Josef um das σῶμα Jesu, erhält aber dessen πῶμα (vgl. Mk 15,43.45).<sup>50</sup> Dabei bedeutet σῶμα in erster Linie

<sup>46</sup> Für Rezipientinnen und Rezipienten erscheint die Salbung Jesu nach Mk 14,8 auch bereits vorweggenommen.

<sup>47</sup> Die Figur des Josef von Arimathäa ist in ihrer Deutung umstritten. Zur Diskussion: SCHAPDICK: „Feindschaft“. S. 179-207. Auch wenn Schapdick Josef zugesteht, dass dieser „zur Ermöglichung eines (einigermaßen) ehrenvollen Begräbnisses Jesu“ (*ebd.* S. 199) beiträgt, so ist das für ihn eher die Bestätigung des Todes Jesu aus Sicht eines noblen jüdischen Gegners (vgl. *ebd.* S. 206). Um diese Deutung genauer zu diskutieren, müssten die Prämissen Schapdicks analysiert werden, was aber den Rahmen dieser Analyse sprengen würde. Mir scheint in narrativer Hinsicht das positive Urteil Bas van Iersels über Josef näherliegend (vgl. IERSEL, Bas van: *Markus. Kommentar.* Düsseldorf 1993. S. 244f.).

<sup>48</sup> Man könnte im Hinblick τῶμα gar von „(Toll-)Kühnheit“ oder „Verwegenheit“ sprechen (GEMOLL: *Handwörterbuch.* S. 796).

<sup>49</sup> ALKIER, Stefan/PAULSEN, Thomas: „Nach Markus. Studienfassung.“ In: DIES. *Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie einem Glossar* (FNT 2). Paderborn 2021. S. 67-106, hier: S. 104 übersetzen mit „wagemutig“; vgl. EBNER, Martin: *Das Evangelium nach Markus.* Stuttgart <sup>3</sup>2012. S. 166, der hervorhebt, dass Sympathie mit einem (toten) politischen Unruhestifter selbst zur Bestrafung führen konnte; vgl. auch STROTMANN: *Jesus.* S. 182.

<sup>50</sup> Vgl. KÖNIG, Judith: *Die basileia tou theou im Markusevangelium. Erzählstrategien und eine Hermeneutik der Körperlichkeit* (WUNT II/607). Tübingen 2024. S. 353-360.

„Leib“ bzw. „Körper“, aber auch „Leichnam“<sup>51</sup>, während *πτῶμα* zunächst „Fall“ und besonders „das od. der Gefallene, der Leichnam, bes. v. gewaltsam Getöteten“<sup>52</sup> meint. Infolgedessen liegt die Vermutung nahe: Bittet Josef vielleicht zunächst um den vermeintlich noch lebenden Jesus und erfährt von Pilatus, dass dieser Jesus schon sei? Übersetzt man Mk 15,44a folgendermaßen: „Pilatus aber wunderte sich, ob er schon gestorben war“<sup>53</sup>, so wird deutlich, dass für Pilatus eine lebendige Freigabe Jesu nicht infrage kommt, zugleich widerlegt es aber nicht die Vermutung, dass Josef um den lebendigen Jesus gebeten haben könnte.<sup>54</sup> Dies würde dann aber von einem noch größeren Wagemut des Josef sprechen und einer zumindest versuchten Umsetzung seiner *agency* gegenüber Pilatus. Dieser „schenkt“ (*ἔδωρήσατο*; Mk 15,45) schließlich Josef den Leichnam, was zeigt, dass der Machtdiskurs selbst um den Leichnam Jesu nicht abreißt, sondern vielmehr hier Pilatus noch einmal völlig seine Verfügungsgewalt ausspielt.

Schließlich soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern die Bestattungsszene auch der (nunmehr toten) Figur Jesu eine neue *agency* zuweisen will. Zu bedenken ist dabei die Vermutung, die Josef Ernst im Kontext der Bestattung Jesu geäußert hat: „Jesus, der wie ein Verbrecher gestorben ist, wurde schon vor seiner Auferstehung durch das ehrenvolle Grab rehabilitiert.“<sup>55</sup> Denkt man zudem an 2 Sam 21,1-14, so wird deutlich, dass die Bestattung der Sauliden zentral ist, um eine über den Tod hinausgehende Exklusion dieser aufzuheben und ihnen wieder ihre Ehre zukommen zu lassen. Zu bedenken ist zudem: Auch wenn im Vergleich zu 2 Sam 21,6 (MT und LXX) mit *σταυροῦσιν* (Mk 15,24) ein anders Lexem gewählt ist, so scheint dies einem ähnlichen Ziel zu folgen wie die Tötung der Sauliden: „Hier sollen Menschen bis in den Tod sozial vernichtet werden.“<sup>56</sup> Im Kontext von Mk versuchen sowohl Josef<sup>57</sup> als auch die Frauen ihre *agency* zu nutzen, dem toten Jesus eine Art *agency* post mortem zuzuweisen: Eben nicht auf entehrte Weise am

<sup>51</sup> BAUER, Walter: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. von Kurt ALAND und Barbara ALAND. Berlin/New York <sup>6</sup>1988. Sp. 1593f.

<sup>52</sup> *Ebd.* Sp. 1456.

<sup>53</sup> Diese Übersetzung übernehme ich aus dem Kommentar von Martin Ebner (EBNER: *Markus*. S. 166).

<sup>54</sup> Vgl. SCHENKE, Ludger: *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*. Stuttgart 2005. S. 348. Vgl. ALKIER/PAULSEN: „Markus“. S. 104, die zwischen „Leib“ und „Leichnam“ in ihrer Übersetzung differenzieren.

<sup>55</sup> ERNST: *Markus*. S. 482.; vgl. auch DSCHULNIGG, Peter: *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2). Stuttgart 2007. S. 407.

<sup>56</sup> SCHNOCKS: „Bestattung“. S. 212 und vgl. STROTMANN: *Jesus*. S. 183.

<sup>57</sup> Auch wenn man bedenkt, dass Josefs Tun als Erfüllen der Tora (Dtn 21,22f.) einzuschätzen ist, so muss das kein Widerspruch zur hier skizzierten Deutung sein. Spannend ist zudem, dass Josef keines jener (zumindest vermuteten) Gräber nutzt, die für Verbrecher bestimmt waren (vgl. BROWN: *Death*. S. 1209f.).

Kreuz hängen zu bleiben, sondern mit der Bestattung wiederum eine soziale Rehabilitation zu erfahren. Luise Schottroff meint im Hinblick auf den ersten Korintherbrief (v. a. 1 Kor 15,3-8): „Dass der Gekreuzigte begraben wurde, ist schon der Anfang der Heilung der Gewalt und des Unrechtes, das Jesus durch die Kreuzigung angetan wurde.“<sup>58</sup> Wie man in der Rizpa-Erzählung die Bestattung der sieben getöteten Sauliden (und auch die Sauls und Jonathans) als „Heilung“ von Gewalt und Schuld lesen kann, so kann man im Verhalten Josefs und der Frauen ein menschliches „Um-Denken“<sup>59</sup> erblicken, dass das vermeintliche Urteil über Jesus nicht gelten lassen kann.

Fragt man nach der „Figur“ Gott in dieser Erzählung, so fällt dessen Schweigen, das eigentümlich für die markinische Passionserzählung zu sein scheint,<sup>60</sup> auf. Ähnlich wie Rizpa handeln beide Seiten, Josef und die Frauen, nicht aus einer dialogisch motivierten Reaktion mit Gott heraus: Sie handeln, wie Rizpa, ohne dass Gott mit ihnen zu kommunizieren scheint. Es stellt sich die Frage: Handeln Josef und die Frauen womöglich *gegen* Gott? Diese Frage ergibt Sinn, wenn man bedenkt, dass ein am Kreuz Hingerichteter als verflucht und somit verworfen galt.<sup>61</sup> Josef und die Frauen wenden aber ihre Zuwendung dem toten Jesus zu, und mehr noch: Wenn man die oben skizzierte Interpretation im Anschluss an Luise Schottroff im Sinne einer theologischen Erzählung liest, so wird klar: Wie Rizpa „diesen sinnlosen Tod [der sieben Sauliden, F.H.] nicht hinnimmt“<sup>62</sup> und „vor dem Angesicht des HERRN“ (2 Sam 21,9) beharrlich auf das Unrecht hinweist, so kann auch die Bestattung Jesu möglicherweise als Protest gegen Gottes Nicht-Handeln gelesen werden.<sup>63</sup> In jedem Fall scheint es, dass die

<sup>58</sup> SCHOTTROFF, Luise: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7). Stuttgart 2013. S. 293.

<sup>59</sup> Dieser Gedanke verdient ohne Zweifel eine nähere Betrachtung: Jesus eröffnet sein Wirken in der erzählten Welt des Markusevangeliums mit dem Auftrag „Denkt um“ (Mk 1,15) (vgl. dazu NICKLAS, Tobias: „Buße tun heißt ‚Um-Denken‘! Neutestamentliche Perspektiven.“ In: DEMEL, Sabine/PFLGER, Michael (Hgg.): *Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?*, Freiburg 2017. S. 383-400, hier: S. 386.) – mit Blick auf die Grablegung Jesu stellt sich die Frage: Wird auch hier „Um-Denken“ gefordert bzw. wird dies auch nach dem Tod Jesu von den Rezipientinnen und Rezipienten erwartet? Vgl. dazu die instruktiven Überlegungen Judith Königs (vgl. KÖNIG: *basileia*. S. 353-360).

<sup>60</sup> Zum Schweigen Gottes in der markinischen Passionserzählung: NICKLAS, Tobias: „Mark’s ‘Jesus Story’. A Story about God.“ In: ESTRADA, Bernardo/MANICARDI, Ermenegildo/PUIG I TÀRRECH, Armand (Hgg.): *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI*. Vol. 2. Città del Vaticano 2013. S. 37-62, hier: S. 57-60 und DERS.: „Lernen“. S. 130-132.

<sup>61</sup> Gemäß Dtn 21,22f. ist ein „ein Gehängter [...] ein von Gott Verfluchter“, auch wenn er bestattet werden soll.

<sup>62</sup> SCHROER, Silvia: *Die Samuelbücher* (NSK. AT 7). Stuttgart 1992. S. 190.

<sup>63</sup> Das Urteil Johannes Schnocks‘ im Hinblick auf 2 Sam 21,1-14, dass „die durch die Bestattung erreichte Rehabilitation einer Auferstehung aus dem Tod des kulturellen Vergessens gleich[kommt]“

*agency* der Figuren durch das Handeln Gottes gedeckt wird, da Gott in der Botschaft der Auferweckung des Gekreuzigten anklingen lässt (vgl. Mk 16,6), dass dieser Jesus eben nicht von ihm verworfen ist, sondern von Gott ins Recht gesetzt wird.

### **Fazit**

Die Analyse hat versucht aufzuzeigen, dass die Bestattungserzählung in Mk 15,42-16,1 als Ringen darum gelesen werden kann, wer dieser Jesus für seine „Bestatterinnen und Bestatter“ – konkret für Josef von Arimathäa und die drei Frauen – war. Gerade der Vergleich zu 2 Sam 21,1-14 hat den Gedanken eröffnet, dass die Figuren ihre *agency* nutzen, da sie sich mit Jesu Tod nicht abfinden und das Todesurteil nicht akzeptieren wollen. Dabei nutzen Josef und die Frauen Trauer- und Bestattungsriten, treten in Auseinandersetzung mit anderen Figuren und scheinen, auch gegenüber Gott für diesen Jesus einzustehen – so zeigt sich darin eine spezifische Form von „Umwandlung oder Transformation“<sup>64</sup> ihrer Trauer wie der Bestattungsriten. Insgesamt wird deutlich, dass die Bestattungsszene sicherlich eine „Übergangserzählung“ ist, aber nicht nur im Sinne einer narrativen Verknüpfung zur Ostererzählung, sondern vielmehr macht diese Erzählung offensichtlich, dass von menschlicher Seite mit dem Tod Jesu noch nicht „Schluss“ ist – sie ermöglicht ein „Um-Denken“, das Gott letztlich in der Auferweckung Jesu auf eine Art und Weise bestätigt, welche die Bestattung als richtig erscheinen lässt, aber bei weitem übersteigt und wieder ganz neu herausfordert (vgl. die Flucht der Frauen in Mk 16,8).

Franz-Xaver HUBMANN  
Faculty of Catholic Theology  
Universität Regensburg  
Germany

(SCHNOCKS: „Bestattung“. S. 218), erscheint mit Blick auf die (primäre) Ostererzählung des Markus (16,1-8) nicht bruchlos übertragbar: So verhindern Josef und die Frauen gewiss das Vergessen, doch scheinen die Frauen ganz und gar nicht auf die Botschaft der Auferweckung Jesu gefasst zu sein, was ihre Flucht und ihr Schweigen (vgl. Mk 16,8) eindrücklich zeigt; zudem wird die Figur des Josef in Mk 16,1-8 nicht mehr aufgegriffen.

<sup>64</sup> ASSMANN: „Lebenden“. S. 22.

## Bibliographie

- ADAM, Klaus-Peter, Art. Samuelbücher. In: *WiBiLex* (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/25992/>). 2006 (abgerufen am 06.08.2024).
- ALKIER, Stefan/KARAKOLIS, Christos/NICKLAS, Tobias, „10 Leitthesen“. In: DIES. (Hgg.), *Sola Scriptura ökumenisch* (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 1). Paderborn 2021. S. 3-5.
- ALKIER, Stefan/PAULSEN, Thomas, „Nach Markus. Studienfassung“. In: DIES. *Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie einem Glossar* (FNT 2). Paderborn 2021. S. 67-106.
- ASSMANN, Jan, „Die Lebenden und die Toten“. In: DERS./ MACIEJEWSKI, Franz/MICHAELS, Axel (Hgg.), *Der Abschied von den Toten. Trauer im Kulturvergleich*. Göttingen <sup>2</sup>2007. S. 16-36.
- BAR-EFRAT, Shimon, *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT 181). Stuttgart 2009.
- BAUER, Uwe F. W., „Einige Aspekte aus Talmud und Midrasch zu 2Sam 21,1-14“. In: *Kul* 34/2 (2019). S. 122-126.
- BAUER, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. von Kurt ALAND und Barbara ALAND. Berlin/New York <sup>6</sup>1988.
- BLUMENTHAL, Christian, „Markus, Macht und Krise. Abhängigkeitstheoretische Beobachtungen zur ältesten Jesuserzählung“. In: *BZ* 68/1 (2024). S. 47-73.
- BROWN, Raymond E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*. Vol. 2 (ABRL). New York u. a. 1994. S. 1207-1211.
- CLAASSENS, L. Juliana M., *Claiming Her Dignity. Female Resistance in the Old Testament*. Collegeville 2016.
- CRAMER, Malte/KLINKMANN, Daniel, „Einleitung“. In: DIES. (Hgg.), *Rituale im Neuen Testament und im frühen Christentum* (BWANT 244). Stuttgart 2024. S. 9-42.
- DSCHULNIGG, Peter, *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2). Stuttgart 2007.
- EBNER, Martin, *Das Evangelium nach Markus*. Stuttgart <sup>3</sup>2012.
- ERBELE-KÜSTER, Dorothea, Art. Narrativität. In: *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/>). 2009 (abgerufen am 06.08.2024).
- ERNST, Josef, *Das Evangelium nach Markus* (RNT 2). Regensburg <sup>6</sup>1981.
- GEMOLL, Wilhelm/VRETSKA, Karl, *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München <sup>10</sup>2012.
- GEMÜNDEN, Petra von, „Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex in der Bibel und ihrer Umwelt“. In: JANOWSKI, Bernd/LIESS, Kathrin (Hgg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59). Freiburg 2009. S. 41-68.

- GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Heidelberg u. a. <sup>18</sup>2013.
- GUTTENBERGER, Gudrun, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK.NT 2). Zürich 2017.
- HARTENSTEIN, Friedhelm, „Solidarität mit den Toten und Herrschaftsordnung. 2 Samuel 21,1-14 und 2 Samuel 24 im Vergleich mit dem Antigone-Mythos“. In: BAUKS, Michaela/LIESS, Kathrin/RIEDE, Peter (Hgg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn 2008. S. 123-143.
- HASITSCHKA, Martin/STARE, Mira, „Es gibt nicht mehr ... männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,28). Gleichstellung von Frauen und Männern im Urchristentum“. In: DATTERL, Monika/GUGGENBERGER, Wilhelm/PAGANINI, Claudia, *Körper: Gender: Sexualität als Chance für die Theologie* (ThTr 33). Innsbruck 2023. S. 157-174.
- HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria, *Geschichte des frühen Christentums. Band I. Jesus und das Judentum*. Tübingen 2007.
- HENTSCHEL, Georg, *2 Samuel* (NEB 34). Würzburg 1994.
- HENTSCHEL, Georg, Art. Rizpa. In: *WiBiLex* (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/33542/>). 2009 (abgerufen: 06.08.2024).
- IERSEL, Bas van, *Markus. Kommentar*. Düsseldorf 1993.
- KÖNIG, Judith, *Die basileia tou theou im Markusevangelium. Erzählstrategien und eine Hermeneutik der Körperlichkeit* (WUNT II/607). Tübingen 2024.
- KUTSCH, Ernst, „Trauerbräuche‘ und ‚Selbstminderungsriten‘ im Alten Testament“. In: DERS. *Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Ludwig SCHMIDT und Karl EBERLEIN (BZAW 168). Berlin/New York 1986. S. 78-95.
- KRAUS, Thomas J./NICKLAS, Tobias, *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS.NTA 1). Berlin/New York 2004.
- KRAUS Wolfgang/KARRER, Martin (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart 2009.
- LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*. Oxford <sup>9</sup>1953.
- MARCUS, Joel, *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27a). New Haven/London 2009.
- MEISER, Martin, „Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge der jüdischen Alltagskultur“. In: DEINES, Roland/HERZER, Jens/NIEBUHR, Karl-Wilhelm (Hgg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT I/274). Tübingen 2011. S. 443-460.
- MÜLLNER, Ilse, „Das 2. Buch Samuel“. In: DOHMEN, Christoph (Hg.), *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* (SAT 1). Stuttgart 2017. S. 609-664.
- MÜLLNER, Ilse, „Gott erzählen in biblischen Schriften des Alten Testaments“. In: *Diegesis. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung/Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research* 7/2 (2018). S. 68-89.
- NICKLAS, Tobias, „Mark’s ‘Jesus Story’. A Story about God“. In: ESTRADA, Bernardo/MANICARDI, Ermenegildo/PUIG I TÀRRECH, Armand (Hgg.), *The Gospels: History and Christology*.

- The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI*. Vol. 2. Città del Vaticano 2013. S. 37-62.
- NICKLAS, Tobias, „Buße tun heißt ‚Um-Denken‘! Neutestamentliche Perspektiven“. In: DEMEL, Sabine/PFLEGER, Michael (Hgg.), *Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?*, Freiburg 2017. S. 383-400.
- NICKLAS, Tobias, „Lernen unter Vorzeichen der Ambiguität: Biblische Perspektiven“. In: *ZPT* 74/2 (2022). S. 122-141.
- PESCH, Rudolf, *Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 8,27-16,20* (HThKNT 2,2). Freiburg 2001.
- SAX, William S., „Agency“. In: BROSIUS, Christiane/MICHAELS, Axel/SCHRODE, Paula, *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854). Göttingen/Bristol 2013. S. 25-31.
- SCHAPDICK, Stefan, „Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Funktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium“. In: *BZ* 59/2 (2015). S. 179-207.
- SCHENKE, Ludger, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*. Stuttgart 2005.
- SCHNOCKS, Johannes, „Ehrenvolle Bestattung als soziale Auferstehung. Anthropologische und theologische Dimensionen der Rizpaerzählung (2 Sam 21)“. In: GARNIER, Claudia/SCHNOCKS, Johannes. (Hgg.), *Sterben über den Tod hinaus. Politische, soziale und religiöse Ausgrenzung in vormodernen Gesellschaften* (Religion und Politik 3). Würzburg 2012. S. 203-218.
- SCHOTTROFF, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7). Stuttgart 2013.
- SCHROER, Silvia, *Die Samuelbücher* (NSK. AT 7). Stuttgart 1992.
- SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas, *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern 2014.
- STROTMANN, Angelika, *Der historische Jesus: eine Einführung* (UTB 3553). Paderborn <sup>3</sup>2019.
- THEOBALD, Michael, *Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen* (WUNT I/486). Tübingen 2022.
- WACKER, Marie-Theres, „Rizpa oder: Durch Trauer-Arbeit zur Versöhnung: Anmerkungen zu 2 Sam 21,1-14“. In: KIESOW, Klaus/MEURER, Thomas (Hgg.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (AOAT 294). Münster 2003. S. 545-567.

# WHO EATS AND WHO IS EATEN IN ISA 25:6–8? THINKING ABOUT THE 'ESCHATOLOGICAL BANQUET' WITH A LOOK INTO THE LXX

JUDITH KÖNIG

**Abstract.** This paper shows one example of why it is essential for biblical scholars of all fields to be familiar with the LXX and its exegesis. The study is conducted with regard to Isa 25:6–8, the so-called ‘eschatological banquet’ on Zion. The MT and LXX texts are compared and important differences between both versions are pointed out before the question is asked what the differences mean for an intertextually informed exegesis of the accounts of Jesus’ last supper in the Synoptic Gospels. The paper argues that reading Isa 25:6–8 in its LXX version as an intertext for the stories of the last supper changes the undertone set by the intertextual connection. It is not the motif of the celebratory banquet anymore that is in the foreground but instead the expectancy of triumph over the enemies and hope for consolation.

**Keywords:** last supper, eschatological banquet, kingdom of God, book of Isaiah, intertextuality.

## 1. Introductory Thoughts

It may seem adventurous to write about the LXX to honor a specialist in the field such as Erik Eynikel. Who better to notice any flaws or unanswered questions? And yet, what could be more fitting than taking up a research interest so close to Erik’s heart when honoring his many years of service to the guild and his contributions to biblical studies (and beyond)?

In this spirit of congratulation and appreciation my paper offers one small example of why LXX studies are not just a fascinating area of research in and of themselves but also of tremendous importance for New Testament studies (my own primary field of research).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Regarding the impact of LXX studies for understanding the New Testament see also the foundational article by Tobias NICKLAS, “Zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament: Dimensionen der Bedeutung der Septuaginta für die Exegese des Neuen Testaments,” *Septuagint Vocabulary: Pre-History, Usage, Reception*, ed. Eberhard BONS & Jan JOOSTEN, SBL Septuagint and Cognate Studies 58 (Atlanta: Scholars Press, 2011), 189–206.

To accomplish this, I will briefly talk about intertextuality as one cornerstone of a linguistically informed and canonically mindful New Testament exegesis. This theoretical background will then be put to the test with regard to Isa 25:6–8, which will be discussed in its MT as well as its LXX version.<sup>2</sup> The paper will finally ask what consequences these observations have for reading the accounts of Jesus' last supper as depicted in the New Testament writings in light of Isa 25:6–8. Who eats and who is eaten in this eschatological celebratory banquet/violent judgment for the nations?

## 2. Texts Connected to Other Texts: Intertextuality

The various connections and ties that exist between different texts have been at the focus of the study of literature for many decades. Since the 1960s they have been discussed under the term *intertextuality* (coined by Julia Kristeva),<sup>3</sup> which has gained more and more influence also beyond the field of literary theory ever since. In biblical studies, too, works that explicitly analyze and/or utilize intertextuality in the interpretation of scripture have become firmly settled within scholarly mainstream.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> For a helpful overview of other textual traditions of Isa 25:6–8 see Thomas HIEKE, “‘Er verschlingt den Tod für immer’ (Jes 25,8a): Eine unerfüllte Verheißung im Alten und Neuen Testament,” *BZ* 50/1 (2006): 31–50.

<sup>3</sup> See e.g., Oliver SCHEIDING, “Intertextualität,” in *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*, ed. Astrid ERLI and Ansgar NÜNNING, *Media and Cultural Memory* 2 (Berlin and New York: De Gruyter, 2005), 53–72, esp. 53, or the introduction to the English translation of Julia Kristeva's work by Leon Roudiez, who emphasized the influence of Kristeva's term and the concept of intertextuality itself already in 1980 (Leon ROUDIEZ, introduction to *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, by Julia KRISTEVA, trans. Thomas GORA, Alice JARDINE and Leon ROUDIEZ [New York: Columbia University Press, 1980], 1–20, here 15).

<sup>4</sup> For just a few examples see Ulrike SALS, *Die Biographie der 'Hure Babylon': Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel*, FAT II/6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); Stefan ALKIER and Richard B. HAYS, eds., NET 10, *Die Bibel im Dialog der Schriften: Konzepte intertextueller Bibellektüre* (Tübingen and Basel: A. Francke Verlag, 2005); Sandra HUEBENTHAL, *Transformation und Aktualisierung: Zur Rezeption von Sach 9–14 im Neuen Testament*, SBB 57 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2006); Stefan ALKIER, Thomas HIEKE and Tobias NICKLAS, eds., WUNT 346, *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015); Michael SOMMER, *Der Tag der Plagen: Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition*, WUNT II/387 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015); Loren STUCKENBRUCK and Gabriele BOCCACCINI, eds., *Early Judaism and its Literature* 44, *Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality* (Atlanta: SBL Press, 2016); Alma BRODERSEN et al., eds., FAT II/114, *Intertextualität und die Entstehung des Psalters: Methodische Reflexionen – Theologiegeschichtliche Perspektiven* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020); and very recently Benedikt J. COLLINET, *Whom to blame for Judah's doom? A Narratological and Intertextual Reading of 2 Kings 23:30–25:30*, *Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel* 8 (Osnabrück: V&R unipress, 2023) and Judith KÖNIG, *Die basileia tou theou im Markusevangelium*.

While there are many – sometimes conflicting – concepts of intertextuality, its most basic assumption is shared by most biblical scholars: biblical texts are from the time of their composition inextricably connected to other texts known to author(s), audience, or both. Knowledge of these connections can be helpful for a variety of scholarly endeavours connected to the bible. Especially rewarding for a synchronous reading of biblical texts are intertextual connections insofar as they help uncover depths of meaning(s) within scripture that would otherwise be lost:<sup>5</sup> “Intertextual reading of biblical texts shows that the texts are richer than any singular reading thereof.”<sup>6</sup>

A prominent example of such added interpretive value for reading NT texts in light of other biblical texts is the Markan Passion story where only the consideration of Ps 22 in its entirety – including its second half – offers readers a perspective for hope even in Jesus’ desperate (and intra-textually unanswered!) cry for God (cf. Mark 15:34).<sup>7</sup> If the second half of Ps 22 in which the praying individual starts to praise the name of the Lord because of the Lord’s help (cf. Ps 22:23–32) is *not* considered while reading Mark 15:34, readers are forced to remain within the logic on the surface of the Markan text: that God is silent, that he does not answer Jesus’ cries.

Beyond this general characteristic of intertextual ties between (biblical) texts, two additional considerations are important for the following analyses:

There can always be connections of one text with *several* other texts in intertextual relationships and it is seldom productive to try to find ‘the one’ intertext.<sup>8</sup> However, it is important to identify intertextual ties that are especially productive to exegetical analyses. As Stefan Alkier puts it: “the search for plausible relations with other texts saves intertextual readings from being arbitrary exercises of little importance.”<sup>9</sup> Beyond the fact that within the textual ‘cosmos’ of the ‘bible’ other texts that are likewise regarded as holy scripture by author(s) and/or

*Erzählstrategien und eine Hermeneutik der Körperlichkeit*, WUNT II/607 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024).

<sup>5</sup> See Michael SCHNEIDER, “Intertextualität,” *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet* (2018), doi: 10.23768/wirelex.Intertextualitt.200262, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200262/>.

<sup>6</sup> Stefan ALKIER, “From Text to Intertext: Intertextuality as a Paradigm for Reading Matthew,” *HTS* 61 (2005): 1–18, doi: 10.4102/hts.v61i1/2.421, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/421>, here 17.

<sup>7</sup> See Tobias NICKLAS, „Die Botschaft vom Reich Gottes: Erziehung und Bildungsangebot im Markusevangelium,“ *JBTh* 35 (2021): 115–134, here 129, and Tobias NICKLAS, „Die Gottverlassenheit des Gottessohns: Funktionen von Ps 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen mit der Passion Jesu,“ in *Aneignung durch Transformation: Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*, ed. Wilfried EISELE *et al.*, HBS 74 (Freiburg i. Br.: Herder, 2013), 395–415, esp. 396–398.

<sup>8</sup> See SOMMER, *Tag der Plagen*, esp. 13 and ALKIER, „From Text to Intertext,“ 2.

<sup>9</sup> ALKIER, „From Text to Intertext,“ 2.

readers are especially relevant while searching for plausible intertexts, it is possible to categorize the links between texts based on how explicitly one text references another. Sandra Huebenthal, for example, has offered a helpful differentiation in her *Habilitationsschrift*. She distinguishes a verbal *citation* in which phrases or whole verses are quoted verbatim (potentially while slightly rearranging the word order within the citation) from *allusions* and *echoes*.<sup>10</sup> While echoes contain only faint traces or memories of the referenced intertext, allusions are more easily recognizable. But they, too, require a certain knowledge of the referenced intertext to make the connection.<sup>11</sup>

From this theoretical background we can now move on to the discussion of our sample text: Isa 25:6–8, a pericope that is mentioned (among other texts) as one possible intertext for the narrative accounts of Jesus' last supper within the Synoptic Gospels<sup>12</sup> because it is the “parade example”<sup>13</sup> of the ‘eschatological banquet’.

### 3. Eating and Drinking on Zion: Isa 25:6–8

#### 3.1. Isa 25:6–8 in the Hebrew Bible

The three verses under special consideration here are part of a bigger section of the book(s) of Isaiah often called the ‘Isaiah Apocalypse’ (Isa 24–27).<sup>14</sup> After chapter 24 had first described the desolation of the earth after the divine judgement (cf. Isa 24:1–20) and the imprisonment of both the hosts of heaven and of the kings of the earth (cf. Isa 24:21–22), it closes with the promise that God will be king on Zion (cf. Isa 24:23). The first five verses of Isa 25 then directly address God in a

<sup>10</sup> See HUEBENTHAL, *Transformation und Aktualisierung*, 51 (including discussion of older secondary literature). In the German original the terms are *Zitat*, *Anspielung* und *Echo*.

<sup>11</sup> See HUEBENTHAL, *Transformation und Aktualisierung*, 54 and 57–58.

<sup>12</sup> See e.g., Peter HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja: Kapitel 1–39*, NSK.AT 18/1 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1993), 184, Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19 (New York et al.: Doubleday, 2000), 358–359, Brant PITRE, *Jesus and the Last Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 447 and Peter-Ben SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom: Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*, WUNT II/234 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), who states, however, “that the connection [...] is more phenomenological than literary” (23).

<sup>13</sup> SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, 23.

<sup>14</sup> See e.g., HIEKE, “Er verschlingt den Tod,” 34, Roland KLEGER, “Die Struktur der Jesaja-Apokalypse und die Deutung von Jes 26,19,” *ZAW* 120 (2008): 526–546, and Evangelia G. DAFNI, „Jesaja-Apokalypse,“ *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet* (2013), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/22404/>. – Christopher B. Hays has, however, recently offered a different background as crucial for Isa 24–27. He explains the images of destruction in the text without an apocalyptic focus (see Christopher B. HAYS, “Make Peace with Me: The Josianic Origins of Isaiah 24–27,” *Interpretation* 73/2 [2019]: 143–157, esp. 147–148).

“psalm of thanksgiving”<sup>15</sup>, praising him for the destruction of ‘the city’ (cf. Isa 25:2) and for providing shelter for the needy (cf. Isa 25:4).

Isa 25:6 then offers a change in the narrative voice: instead of addressing God directly, he and his deeds are now *spoken of*. Brevard Childs translates Isa 25:6–8 as follows:

“[6] On this mountain the Lord of hosts will prepare a rich feast for all peoples [לְכָל־הָעַמִּים], a banquet of choice wines, fat meat full of marrow, and of rich wines well strained. [7] And he will destroy on this mountain the shroud that is draped over the faces of the peoples, the covering spread over all the nations. [8] He will swallow up [בִּלְעַן] death [הַמָּוֶת] forever. The Lord God will wipe away the tears from all faces; he will end the reproach of his people in all the earth, for it is the Lord who has spoken.”<sup>16</sup>

The majority of OT/HB scholars today read this pericope as a celebratory banquet, in which God is not only king on Zion (cf. Isa 24:23) but also host for the nations (לְכָל־הָעַמִּים), who take part in an eschatological celebration with fat meat and wine. Having said that, the details are up for discussion, encouraged by the fact that the Hebrew text is open for quite contrary interpretations in several places due to both semantic and grammatical ambiguity in the non-vocalized Hebrew text.<sup>17</sup>

What is the ‘shroud’/‘covering’ that blankets the nations in v. 7? <sup>18</sup> Is the ‘shroud’/‘covering’ swallowed in v. 7, or are the nations swallowed, or death (as

<sup>15</sup> Brevard S. CHILDS, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 183.

<sup>16</sup> CHILDS, *Isaiah*, 181–182.

<sup>17</sup> See HIEKE, „Er verschlingt den Tod,“ 35–36. A helpful overview is offered e.g., in Willem A. M. BEUKEN, *Jesaja 13–27*, HThKAT (Freiburg, Basel and Vienna: Herder, 2007), 342.

<sup>18</sup> See CHILDS, *Isaiah*, 184–185, BLENKINSOPP, *Isaiah*, 359, and Michael P. MAIER, “Festbankett oder Henkersmahl? Die zwei Gesichter von Jes 25:6–8,” *VT* 64 (2014): 445–464, here 454–456. – The two most often discussed options for interpreting the shroud are spiritual blindness that is removed from the nations and grief which is taken away and thus ended. While the former explanation follows a more spiritual reading of Isa 25:6–8, the latter draws upon the history of religion and the observation that covering one’s head and/or face is part of many mourning rituals in ANE contexts. Michael Maier and Sigurður Örn Steingrímsson offer a third and fourth option: Maier interprets the fabric covering the nations as a protective drape. To remove this protection means to remove “die Barrieren [...], die sie von dem Gott Israels trennen, insbesondere [...] das militärische Potential, das sie aufgebaut haben, um sich selbst zu schützen und andere anzugreifen“ (MAIER, „Festbankett oder Henkersmahl?“, 456; see also Michael P. MAIER, *Völkerwallfahrt im Jesajabuch*, BZAW 474 [Berlin and Boston: De Gruyter, 2016], 232–233). Steingrímsson on the other hand suggests to read the fabric as the temple curtain which is removed to end the division between the place where God is revealed and humans (see Sigurður Ö. STEINGRÍMSSON, *Im Lichte des Herrn: Literaturwissenschaftliche Beobachtungen zur Redaktion von Jes 2,2–25,10a\**, ATS 85 [St. Ottilien: EOS Verlag, 2008], 117). A similar idea can already be found in Irmtraud Fischer’s book *Tora für Israel*. Fischer points out the similarity between מַסְכָּה in Isa 25:7 and מַסָּךְ, the *terminus technicus* for the fabric covering the ark of the covenant and its tent. Fischer asks if this could indeed be a coincidence. If it is not, the removal of the fabric in Isa 25:7 might allude to a new

the phrase is usually understood)?<sup>19</sup> And should בלע in v. 8 even be translated as referring to a future event?<sup>20</sup>

However, as stated above, despite these questions most modern exegetes read Isa 25:6–8 as a feast of universal celebration in which the nations are served food and wine and join in the joy of God who reigns as king on Zion:<sup>21</sup> “*all peoples* are invited to the banquet, the mantle of mourning will be removed from *all nations*, and the tears will be wiped from *every face*, unconditionally, with no restrictions or reservations.”<sup>22</sup>

### 3.2. Celebratory Banquet turned Horror for the Nations? Isa 25:6–8 in the LXX

Being familiar with Isa 25:6–8 on the basis of the MT and its translations, readers of Isa 25:6–8 expecting a literal translation of the Hebrew text into Greek are in for a surprise. Comparing the text in both languages, substantial differences can easily be noted:

“[6] Lord Sabaoth will also act on this mountain toward all the nations [πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν]. They will drink happiness; they will drink wine. [7] They will anoint themselves with perfume [χρίσονται μύρον] on this mountain; deliver all these things to the nations, for this plan is toward all the nations [ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη]. [8] Having power, death swallowed [κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας]; and again Lord God

relationship between the nations and Israel’s tora (see Irmtraud FISCHER, *Tora für Israel – Tora für die Völker: Das Konzept des Jesajabuches*, SBS 164 [Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995], 30).

<sup>19</sup> See MAIER, “Festbankett oder Henkersmahl?,” 457. Hieke points out that the ambivalence regarding the question who swallows whom in the Hebrew version is caused by the possibility to read the unvocalized המות as nominative *or* accusative, and בלע in an active *or* passive voice. See HIEKE, „Er verschlingt den Tod,” 37.

<sup>20</sup> See e.g. the discussion in HIEKE, „Er verschlingt den Tod,” 35–37.

<sup>21</sup> See in this manner e.g., CHILDS, *Isaiah*, 184–185, HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 182–183, BEUKEN, *Jesaja*, 347–351, J. J. M. ROBERTS, *First Isaiah: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 322–323, HIEKE, “Er verschlingt den Tod,” esp. 34–35, Jaap DEKKER, “Salvation for Israel and the Nations: Disputing the Interpretation of Isaiah 25:6–8 as an Announcement of Doom,” *BBR* 31/2 (2021): 154–166, and PITRE, *Jesus and the Last Supper*, 449–450. – Michael Maier has recently argued in a different direction. He reads Isa 25:6–8 also in the Hebrew version as a veiled prophecy of doom for the nations on Zion (see MAIER, “Festbankett oder Henkersmahl?,” esp. 461). For a critique of Maier’s argument see DEKKER, “Salvation for Israel”. – For an overview over the ancient reception history of Isa 25:6–8 (including the LXX and  $\theta$  versions) the overview in HIEKE, “Er verschlingt den Tod,” 37–48 is very helpful.

<sup>22</sup> BLENKINSOPP, *Isaiah*, 359–360 (Italics in the original).

took away every tear from every face; he took away the reproach of the people from all the land, for the mouth of Lord has spoken”<sup>23</sup>.

Several details are noteworthy: The fat/oil from v. 6 MT (commonly interpreted there as fried food) is oil for anointing in the LXX version (μύρον);<sup>24</sup> the reference to the blanket/fabric covering the nations found in v. 7 MT is completely missing in the LXX; also, in the LXX version the nations actually do drink the wine (an element of the story that is curiously missing from the MT)<sup>25</sup>.

The most important change, however, concerns the matter of death in the LXX version.<sup>26</sup> Death is no longer the one who is swallowed (by God), but instead it seems to be quite strong, and it does the swallowing. As Ken Penner’s careful translation of the LXX text into English above shows, the object of the sentence, however, is missing. Whom or what death swallows remains unsaid.

The usual inference, however, is that the *nations* are the ones swallowed up by death. The *NETS*, for example, translates Isa 25:8a LXX as follows: “Death, having prevailed, swallowed *them* up”<sup>27</sup>. The German translation of the LXX edited by Wolfgang Kraus and Martin Karrer similarly in v. 8 LXX adds a personal pronoun referring back to the nations (cf. Isa 25:7 LXX).<sup>28</sup> Such an addition is backed up by proximity of the word ‘nations’ in the sentence, which makes it the most likely candidate for the missing object in v. 8 LXX.<sup>29</sup> The decision to add the nations as an object of death’s swallowing is furthermore often made in connection with a negative interpretation of ἐπί in v. 7 LXX, indicating that God not only has a plan *for* the nations, but that it is a plan directed *against* the nations.<sup>30</sup> A third

<sup>23</sup> Translation of Isa 25:6–8 from Ken M. PENNER, *Isaiah*, Septuagint Commentary Series (Leiden and Boston: Brill, 2021), 149. The Greek text follows the edition of Joseph Ziegler prepared for the Göttingen Septuagint series (*Isaias*, ed. Joseph ZIEGLER, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 14 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3rd ed. 1983]).

<sup>24</sup> Wilson de Angelo Cunha classifies this as a “free translation” (Wilson DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah 24:1–26:6 as Interpretation and Translation: A Methodological Discussion*, SBL Septuagint and Cognate Studies 62 [Atlanta: SBL Press, 2014], 97).

<sup>25</sup> See BEUKEN, *Jesaja*, 348 and MAIER, *Völkerwallfahrt im Jesajabuch*, 229.

<sup>26</sup> See e.g., ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 100.

<sup>27</sup> *New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title*, ed. International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), <https://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/>.

<sup>28</sup> See Isa 25:8 in *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, ed. Wolfgang KRAUS and Martin KARRER (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2nd ed. 2010).

<sup>29</sup> See HIEKE, “Er verschlingt den Tod,” 37.

<sup>30</sup> See Isa 25:7 in the translation of *NETS* (italics: J. König) and ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 173–175. Penner opts for the neutral translation “toward” because while “the preposition [...] tends to indicate opposition rather than benefit [...], the favourable meaning is also attested” (PENNER, *Isaiah*, 493).

argument for inferring that the nations are swallowed up by death in v. 8 LXX is a possible negative connotation of drinking wine in relevant intertexts.<sup>31</sup>

If the nations are said to be swallowed by death, however, the whole outlook of the pericope changes compared to the MT version:

“The reference to the nation’s banquet (25:6b–d) must be read as temporary. The nations will, for a while, hold banquets on Mount Zion, even while the translator’s group is thirsting under their oppression (Isa 25:5). However, the Lord will deal with them by carrying out his βουλή (25:7) against them. [...] While death swallows the nations up, God, on the other hand (πάλιν), has started to take away every tear from every face.”<sup>32</sup>

For a while the nations will plunder and feast on Zion – but only until they are swallowed up by death and God ultimately comforts those who cry.<sup>33</sup>

#### 4. Jesus’ Last Supper Read in Light of Isa 25:6–8

While both the MT and LXX version of Isa 25:6–8 certainly leave room for interpretation, they do differ in terms of their focus. Universal salvation and the participation of all nations in an eschatological celebratory banquet on the occasion of God reigning on Zion do not seem to lie at the heart of Isa 25:6–8.

What does this mean for a possible intertextual relationship of Isa 25:6–8 and the Synoptic Gospels’ accounts of Jesus’ last supper?

That Isa 25:6–8 might be helpful for interpreting the scene of Jesus’ last supper in the Synoptic Gospels has been suggested frequently during the last decades.<sup>34</sup> Even more references are made to the general trope of ‘eschatological

<sup>31</sup> Angelo Cunha points to Obad 16 and Targ. Isa 25:6 (see ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 173–174). Examples from Isaiah itself could be added, e.g., Isa 5:8–14.22; 22:12–14; 28:7.

<sup>32</sup> ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 175 (insertions in parentheses in the original).

<sup>33</sup> See HIEKE, “Er verschlingt den Tod,” 37–38 and the comments reg. Isa 25:6 LXX in *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, ed. Martin KARRER and Wolfgang KRAUS (vol. 2: *Psalmen bis Daniel*; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), here 2568.

<sup>34</sup> See e.g., HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 184, BLENKINSOPP, *Isaiah*, 358–359, PITRE, *Jesus and the Last Supper*, 447, SMIT, *Fellowship and Food*, 23, Adela YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 657, Luzia SUTTER REHMANN, “Verräterische Konflikte. Abendmahlsgestaltungen im Gespräch mit neutestamentlichen Traditionen,” in *Eine gewöhnliche und harmlose Speise? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, ed. Judith HARTENSTEIN, Silke PETERSEN and Angela STANDHARTINGER (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008), 296–319, here 298, and Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/2 (vol. 2: *Mk 8,27–16,20*; Zurich, Einsiedeln and Cologne: Benziger Verlag, 1979), 246.

banquet' as background for the last-supper-narratives.<sup>35</sup> Usually, however, the big differences between Isa 25:6–8 MT and LXX are not mentioned. I think this is unfortunate, because being aware of the divergences between both versions could lead to a more thorough consideration of *how* Isa 25:6–8 works as an intertext for the accounts of Jesus' last supper.

To be precise: the intertextual relationship between the stories of the last supper in the Synoptic Gospels and Isa 25:6–8 remain in the area between allusion and echo. No verbal quotation of any of the known Greek versions of Isa 25:6–8 can be detected and also no verbatim translations of the Hebrew text into Greek. However, several motifs can be considered as connecting Isa 25:6–8 intertextually to Mark 14:17–25, Matt 26:20–29 and Luke 22:14–23. These motifs are relevant for both the MT version of Isa 25:6–8 and Isa 25:6–8 LXX as well as all three synoptic stories. (1) The motif of God reigning as king (cf. Isa 24:23 MT and LXX; Mark 14:25; Matt 26:29; Luke 22:16), (2) the motif of death (cf. Isa 25:8 MT and LXX; Mark 14:21; Matt 26:24 Luke 22:22), (3) and the motif of a meal/banquet (cf. Isa 25:6 MT and LXX; Mark 14:18; Matt 26:20–21; Luke 22:15).

If one regards these motifs as sufficient to constitute an intertextual relationship that makes Isa 25:6–8 echo within the stories of the last supper— even though the specific constellations of these motifs differ in the texts thus linked —, interesting questions follow close at hand.

These questions do not only touch historical aspects like that of literary dependency (Which version of the story did the authors of the Synoptic Gospels know? Did they have access to [unvocalized] Hebrew versions? To the LXX text? To Theodotion's version?).<sup>36</sup>

A potential echo and the question, which version echoes in the minds of the gospels' readers is also highly interesting for the interpretation of the stories of the last supper themselves. The question which version of the story the gospels' readers were familiar with (if any) can even expand beyond the often-raised issue of who the recipients of God's comforting actions (i.e., the wiping away of tears and the ultimate defeat of death) are. The question can reach beyond the issue whether the nations are included in this positive vision or if the focus rests solely

<sup>35</sup> See e.g., Markus LAU, *Der gekreuzigte Triumphator: Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium*, NTOA 114 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 393, Carolin ZIETHE, *Auf seinen Namen werden die Völker hoffen: Die mathäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils*, BZBW 233 (Berlin and Boston: De Gruyter, 2018), 210, Armand PUIG I TARRECH, "Jesus and Jewish Apocalyptic," in *Dreams, Visions, Imaginations: Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, ed. Jens SCHRÖTER, Tobias NICKLAS and Armand PUIG I TARRECH, BZBW 247 (Berlin and Boston: De Gruyter, 2021), 141–186, here 156, and Joel MARCUS, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27A (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 968.

<sup>36</sup> Hieke poses these questions with regard to 1 Kor 15:54–55, see HIEKE, „Er verschlingt den Tod,“ 44.

on Israel and its relationship to God. Surely the answer to this question has influenced the reception of Isa 25:6–8 in Jewish and Christian communities over the centuries.<sup>37</sup> But beyond the issue whether readers identify themselves with ‘Israel’ or with ‘the nations’, the LXX version has a stronger focus on the destruction of enemies that precedes the end of mourning and grief. Even within those three short verses there is a climax of seeming triumph and celebration of the enemies that ultimately ends in death for the oppressors and solace for the oppressed.

Having this specific narrative dynamic in the back of one’s mind when reading e.g., the Gospel of Mark’s account of Jesus’ last supper is quite interesting.<sup>38</sup> After all, the Gospel of Mark had alluded to a time of great distress only a few short verses before Mark 14:25 in which ‘drinking in a new way in the royal presence of God’ is spoken of: the Markan Jesus tells his disciples that he will be handed over into the realm of power of others (cf. Mark 14:18), he talks about his (broken) body and about his blood (cf. Mark 14:22.24) before he mentions drinking in a new way in the royal presence of God. This narrative sequence could be strengthened through an intertextual echoing of Isa 25:6–8. First, there will be the apparent triumph of the enemies. Then comes the solace in the presence of the lord. Maybe readers even take this sequence with them into the following chapters of the gospel of Mark. If they do, the story of God defeating the enemies on Zion from Isa 25:6–8 could be an additional hidden cause for hope within Mark’s dark passion account in which Jesus seems to be so completely at the mercy of those exercising violence. If Mark 14:25 and the following story of Jesus’ death in the gospel of Mark were indeed read with Isa 25:6–8 in mind, the young man’s message at the empty tomb (cf. Mark 16:6) might even be understood as a confirmation of Isaiah’s promise: “and again Lord God took away every tear from every face; he took away the reproach of the people from all the land, for the mouth of Lord has spoken.” (Isa 25:8b LXX)<sup>39</sup>

## 5. Conclusion

Even this little example of reading the Synoptic Gospels’ stories of the last supper in light of Isa 25:6–8 LXX shows how much exegesis – especially exegesis of New Testament texts – can gain if more than one version of an Old Testament

<sup>37</sup> See MAIER, „Festbankett oder Henkersmahl,” esp. 462.

<sup>38</sup> I do not argue that Isa 25:6–8 LXX is the most important of intertexts for Mark 14:17–25. Exod 24 surely plays an important role and the intertextual relationship between Mark 14 and Exod 24 is clearer than it is with Isa 25:6–8 (LXX). (For a more detailed analysis see KÖNIG, *Die basileia tou theou im Markusevangelium*, esp. 315–322.) However, as stated above, intertextual analysis profits from looking into many possible intertextual relationships.

<sup>39</sup> English translation taken from PENNER, *Isaiah*, 149.

text is considered in an intertextually influenced interpretation of Scripture.<sup>40</sup> The LXX is so much more than ‘just’ a Greek version of the Hebrew bible’s stories. And being aware of this is of great value for biblical exegesis.

At the end of this paper a thank-you is in order. Not just to the editors of this special issue of *Sacra Scripta*, Tobias Nicklas, Eberhard Bons, and Thomas Tops, for all of their hard work, but most of all to Erik. Dear Erik: thank you for your passion for the bible and its world. And thank you for being part of my own education in biblical languages. To be able to read biblical texts in their original languages played a big role in discovering my love for my own areas of research.

Judith KÖNIG  
Faculty of Catholic Theology  
Universität Regensburg  
Germany

<sup>40</sup> For such an overall approach see also Garrick V. ALLEN, *The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture*, SNTS.NS 168 (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

## Bibliography

### Editions of Biblical Texts and Translations

- Isaias*, ed. Joseph ZIEGLER, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 14 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3rd ed. 1983).
- New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title*, ed. International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), <https://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/>.
- Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, ed. Wolfgang KRAUS and Martin KARRER (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2nd ed. 2010).

### Secondary Literature

- ALKIER, Stefan, "From Text to Intertext: Intertextuality as a Paradigm for Reading Matthew," *HTS* 61 (2005): 1–18, doi: 10.4102/hts.v61i1/2.421, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/421>.
- ALKIER, Stefan and Richard B. HAYS, eds., NET 10, *Die Bibel im Dialog der Schriften: Konzepte intertextueller Bibellektüre* (Tübingen and Basel: A. Francke Verlag, 2005).
- ALKIER, Stefan, Thomas HIEKE and Tobias NICKLAS, eds., WUNT 346, *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).
- ALLEN, Garrick V., *The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture*, SNTS.MS (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
- ANGELO CUNHA, Wilson de, *LXX Isaiah 24:1–26:6 as Interpretation and Translation: A Methodological Discussion*, SBL Septuagint and Cognate Studies 62 (Atlanta: SBL Press, 2014).
- BLENKINSOPP, Joseph, *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19 (New York et al.: Doubleday, 2000).
- BRODERSEN *et al.*, Alma, eds., FAT II/114, *Intertextualität und die Entstehung des Psalters: Methodische Reflexionen – Theologiegeschichtliche Perspektiven* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).
- BEUKEN, Willem A. M., *Jesaja 13–27*, HThKAT (Freiburg, Basel, and Vienna: Herder, 2007).
- CHILDS, Brevard S., *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox, 2001).
- COLLINET, Benedikt J., *Whom to blame for Judah's doom? A Narratological and Intertextual Reading of 2 Kings 23:30–25:30*, Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel 8 (Osnabrück: V&R unipress, 2023).
- DAFNI, Evangelia G., „Jesaja-Apokalypse,“ *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet* (2013), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/22404/>.

- DEKKER, Jaap, “Salvation for Israel and the Nations: Disputing the Interpretation of Isaiah 25:6–8 as an Announcement of Doom,” *BBR* 31/2 (2021): 154–166.
- FISCHER, Irmtraud, *Tora für Israel – Tora für die Völker: Das Konzept des Jesajabuches*, SBS 164 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995).
- GNILKA, Joachim, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/2 (vol. 2: Mk 8,27–16,20; Zurich, Einsiedeln and Cologne: Benziger Verlag, 1979).
- HAYS, Christopher B., “Make Peace with Me: The Josianic Origins of Isaiah 24–27,” *Interpretation* 73/2 (2019): 143–157.
- HIEKE, Thomas, “‘Er verschlingt den Tod für immer’ (Jes 25,8a): Eine unerfüllte Verheißung im Alten und Neuen Testament,” *BZ* 50/1 (2006): 31–50.
- HÖFFKEN, Peter, *Das Buch Jesaja: Kapitel 1–39*, NSK.AT 18/1 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1993).
- HUEBENTHAL, Sandra, *Transformation und Aktualisierung: Zur Rezeption von Sach 9–14 im Neuen Testament*, SBB 57 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2006).
- KLEGER, Roland, “Die Struktur der Jesaja-Apokalypse und die Deutung von Jes 26,19,” *ZAW* 120 (2008): 526–546.
- KARRER, Martin and Wolfgang KRAUS, eds., *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament* (vol. 2: Psalmen bis Daniel; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011).
- KÖNIG, Judith, *Die basileia tou theou im Markusevangelium. Erzählstrategien und eine Hermeneutik der Körperlichkeit*, WUNT II/607 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024).
- LAU, Markus, *Der gekreuzigte Triumphator: Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium*, NTOA 114 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019).
- MAIER, Michael P., “Festbankett oder Henkersmahl? Die zwei Gesichter von Jes 25:6–8,” *VT* 64 (2014): 445–464.
- MAIER, Michael P., *Völkerwallfahrt im Jesajabuch*, BZAW 474 (Berlin and Boston: De Gruyter, 2016).
- MARCUS, Joel, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27A (New Haven and London: Yale University Press, 2009).
- NICKLAS, Tobias, „Die Botschaft vom Reich Gottes: Erziehung und Bildungsangebot im Markusevangelium,“ *JBTh* 35 (2021): 115–134.
- NICKLAS, Tobias, „Die Gottverlassenheit des Gottessohns: Funktionen von Ps 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen mit der Passion Jesu,“ in *Aneignung durch Transformation: Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*, ed. Wilfried EISELE et al., HBS 74 (Freiburg i. Br.: Herder, 2013), 395–415.
- NICKLAS, Tobias, „Zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament: Dimensionen der Bedeutung der Septuaginta für die Exegese des Neuen Testaments,“ *SBL Septuagint and Cognate Studies* 58 (Atlanta: Scholars Press, 2011) 189–206.
- PENNER, Ken M., *Isaiah*, Septuagint Commentary Series (Leiden and Boston: Brill, 2021).
- PITRE, Brant, *Jesus and the Last Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).
- PUIG I TÀRRECH, Armand, „Jesus and Jewish Apocalyptic,“ in *Dreams, Visions, Imaginations: Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, ed. Jens

- SCHRÖTER, Tobias NICKLAS and Armand PUIG I TÀRRECH, BZNW 247 (Berlin and Boston: De Gruyter, 2021), 141–186.
- ROBERTS, J. J. M., *First Isaiah: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2015).
- ROUDIEZ, Leon, introduction to *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, by Julia KRISTEVA, trans. Thomas GORA, Alice JARDINE, and Leon ROUDIEZ (New York: Columbia University Press, 1980), 1–20.
- SALS, Ulrike, *Die Biographie der 'Hure Babylon': Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel*, FAT II/6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).
- SCHEIDING, Oliver, "Intertextualität," in *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*, ed. Astrid ERLI and Ansgar NÜNNING, Media and Cultural Memory 2 (Berlin and New York: De Gruyter, 2005), 53–72.
- SCHNEIDER, Michael, "Intertextualität," *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet* (2018), doi: 10.23768/wirelex.Intertextualitt.200262, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200262/>.
- SMIT, Peter-Ben, *Fellowship and Food in the Kingdom: Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*, WUNT II/234 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).
- SOMMER, Michael, *Der Tag der Plagen: Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition*, WUNT II/387 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).
- STEINGRÍMSSON, Sigurður Ö., *Im Lichte des Herrn: Literaturwissenschaftliche Beobachtungen zur Redaktion von Jes 2,2–25,10a\**, ATS 85 (St. Ottilien: EOS Verlag, 2008).
- STUCKENBRUCK, Loren and Gabriele BOCCACCINI, eds., Early Judaism and its Literature 44, *Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality* (Atlanta: SBL Press, 2016).
- SUTTER REHMANN, Luzia, "Verräterische Konflikte. Abendmahlsdarstellungen im Gespräch mit neutestamentlichen Traditionen," in *Eine gewöhnliche und harmlose Speise? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, ed. Judith HARTENSTEIN, Silke PETERSEN and Angela STANDHARTINGER (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008), 296–319.
- YARBRO COLLINS, Adela, *Mark: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2007).
- ZIETHE, Carolin, *Auf seinen Namen werden die Völker hoffen: Die mathäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils*, BZNW 233 (Berlin and Boston: De Gruyter, 2018).

## BEOBACHTUNGEN ZUM SEMANTISCHEN INVENTAR DES TRAUMES

MARTIN MEISER

**Abstract.** The article offers observations on ἐνύπνιον, ὄναρ/ὄνειραρ/ὄνειρος, ὄραμα and ὄρασις as well as on φάντασμα and φαντασία. The first two word families in particular can be used *promiscue*. For the New Testament and later ancient Christian literature, the relative preference for ἐνύπνιον in Gen 37; 40f. has not influenced their language use.

**Keywords:** Dream, Classics, Inscriptions, Septuagint, New Testament, Church Fathers.

Erik Eynikel hat sich vor allem durch seine starke und engagierte Beteiligung an dem bekannten *Greek-English Lexicon to the Septuagint* und am *Historical Theological Lexicon of the Septuagint* bleibende Verdienste um die biblische Lexikographie erworben.<sup>1</sup> So liegt es nahe, ihn mit einem entsprechenden lexikographischen Beitrag zu grüßen.<sup>2</sup>

### 1. Methodische Vorbemerkungen

Eine exakte Trennschärfe zwischen den griechischen Begriffen des semantischen Feldes „Traum“ lässt sich vor Aristoteles selten ziehen; das gilt für pagan-griechische, jüdische und christliche Literatur. So können die Begriffe ἐνύπνιον und ὄνειραρ<sup>3</sup>, ὄνειρος und ὄψις<sup>4</sup>, ὄναρ, ἐνύπνιον und ὄνειραρ<sup>5</sup>, ὄναρ und ὕπνος<sup>6</sup>

<sup>1</sup> LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon on the Septuagint*, 1994/1996; BONS (Hg.), *Historical-Theological Lexicon to the Septuagint* (bisher erschienen: Bd. 1, Alpha – Gamma); vgl. auch EYNIKEL, „lexicographie,“ passim. – Die Abkürzungen für die pagane Gräzität sowie für Philon von Alexandria und Josephus folgen dem Brill Dictionary of Ancient Greek, English Edition ed. by Madeleine GOH and Chad SCHROEDER.

<sup>2</sup> Frau Dr. phil. Melissa Kunz, Leipzig, hat mir freundlicherweise das Manuskript ihrer Dissertation (*Traumphänomen*) sowie zwei weitere, ebenfalls noch unpublizierte Manuskripte zur Verfügung gestellt, wofür ich ihr aufrichtig danke. Die sachliche, über die Lexikographie hinausgehende Seite dieses Beitrages hat gerade für den alphilologischen Bereich durch ihre Ausführungen wesentliche Förderung erfahren. Traumkonzepte sind immer in Verbindung mit Seelen- und Wahrnehmungskonzepten zu beschreiben (KUNZ, *Traumphänomen*, 11).

<sup>3</sup> Aischylos, *Pers.* 176.226; Aristophanes, *Ve.* 25.53; Theokrit, *Carm.* 21.29.31. Auch in der Septuaginta begegnen Begriffe manchmal *promiscue*, z.B. ἐνύπνιον in Sir 34,1 und ὕπνος in Sir 40,6.

promiscue gebraucht werden.<sup>7</sup> Auch kann das Verbum ὄραω mit ὄναρ<sup>8</sup> und ὄνειραρ<sup>9</sup>, aber auch mit ἐνύπνιον kombiniert werden<sup>10</sup>; ὕπαρ kann das Antonym zu ἐνύπνιον<sup>11</sup> wie zu ὄναρ<sup>12</sup> bilden. Bei Aristoteles werden ἐνύπνιον und ὕπνος promiscue verwendet.<sup>13</sup> Dass bei Aristoteles ἐνύπνιον meist den Tagesrest benennt, ὄνειρος den die Zukunft verkündenden Traum,<sup>14</sup> ist dann bei Artemidor wieder aufgenommen.<sup>15</sup>

Eine zweite Einschränkung muss genannt werden: Nicht alles, was sich heute lexikographisch darstellen lässt, kann bzw. muss jedem einzelnen der antiken Autoren incl. der Übersetzer der Septuaginta vor Augen gestanden haben. Gleichwohl

Bei Philon von Alexandria, *Ios.* 126; Basilius von Caesarea, *Epist.* 14,1, COURTONNE I 43; Gregor von Nyssa, *Opif.* 13, PG 44, 172 B, stehen ὄνειρος und ἐνύπνιον promiscue.

- <sup>4</sup> Theokrit, *Carm.* 21,64.67. Bei Euripides, *Hec.* 70–73, stehen φάσμα, ὄνειρος und ὄψις zusammen. Die Begriffe ὄνειραρ und ὄψις stehen promiscue bei Josephus, *A.I.* II 14f.70.
- <sup>5</sup> Aristophanes, *Ve.* 13.25.53. Bei Josephus, *A.I.* X 216f. stehen ὄψις, ὄναρ und ἐνύπνιον promiscue. Auch ὄνειρώδη φαντασία und ἐνύπνιον begegnen bei Gregor von Nyssa, *Opif.* 13, PG 44, 168 B–D im selben Kontext, ὄράματα, ἐνύπνια und ὄπτασίαι bei Ps.-Klemens, *Hom.* XVII 17,5, GCS 42, 239.
- <sup>6</sup> Platon, *Theaet.* 158c.
- <sup>7</sup> Manchmal ist eher an eine Apposition zu denken. So stehen ἐνύπνιον und ὄνειρος bei Homer, *Il.* II 56; *Od.* XIV 495 in Apposition; ἐνύπνιον drückt den schlafenden Zustand aus, ὄνειρος die Erscheinung (PAPE, *Handwörterbuch*, 860, s.v. ἐνύπνιον).
- <sup>8</sup> Εἶδον ὄναρ: Aristophanes, *Eq.* 1090; *Ve.* 13.
- <sup>9</sup> Theokrit, *Carm.* 21,24; vgl. auch die Wendung ὄνειράτων ὄψις bei Gregor von Nazianz, *Or.* 18,12, PG 35, 1000 A.
- <sup>10</sup> Aristophanes, *Ve.* 25.
- <sup>11</sup> Gregor von Nyssa, *VMacr.* 3, GNO 8/1, 372.
- <sup>12</sup> Homer, *Od.* XIX 547; 20, 90; Pindar, *O.* 13,66f.; Platon, *Rp.* VII 520c; *Phil.* 65e; Eusebius von Caesarea, *V.C.* III 15,2, GCS, 89; Methodius von Olymp, *Symp.* 7,5,162, SC 95, 190; Theodoret, *In Dan.*, PG 81, 1280 C.
- <sup>13</sup> Vgl. bereits die Titel Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως (*De somno et Vigilia*, 453b11–458a32), Περὶ ἐνυπνίων (*De Insomniis*, 458a33–462b11) und Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς (*De divinatione*, 462b12–464b18). In *De Insomniis* kann ἐνύπνιον mit ὕπνος promiscue stehen, während ὄνειρος und ὄναρ nicht begegnen. In *De divinatione* begegnen von der Wortfamilie ὄναρ das Verbum ὄνειρώπτω, vom Traum von Tieren gebraucht, sowie in § 2, 463b16 das Compositum εὐθωόνειρος von Menschen, ebenso in § 2, 464b7.16 das Compositum εὐθυονειρία (in Aristoteles, *E.E.* VIII 2, 1248a40 verweist εὐθυονειρία auf die dämonische, nicht die göttliche Herkunft der Träume, vgl. KUNZ, *Traumphänomen*, 262).
- <sup>14</sup> Artemidor, *Oneirocr.* 1,1. Auch bei Macrobius, *Somn.* I 3,4 meint ἐνύπνιον den Tagesrest.
- <sup>15</sup> KUNZ, *Traumphänomen*, 183; anders HARRISSON, *Dreams*, 52, MAMBELLI, „Old Greek Daniel 2,“ 449f.

kann es sein, dass die wesentlichen Begriffe sich, vor allem hinsichtlich der Wertung, nur teilweise überlappen.

Vollständigkeit ist bei der Fülle des Materials nicht möglich, zumal Vieles nur fragmentarisch vorliegt. So können Ergebnisse nur tentativ formuliert werden.

## 2. ἐνύπνιον

### 2.1. Pagan-griechische Literatur

Die Etymologie von ἐνύπνιον lässt, wie auch die Wendung ὄψις ἐνυπνίου anzeigt, eher an den schlafartigen Zustand denken, in dem man Träume hat,<sup>16</sup> doch bezeichnet der Begriff ἐνύπνιον dann auch den Traum selbst, wie vor allem die Wendung ἐνύπνιον ἰδεῖν klar macht.<sup>17</sup> Gelegentlich kann bei ein- und demselben Schriftsteller beides ineinander übergehen.<sup>18</sup>

Bei Träumen kann inhaltlich unterschieden werden zwischen der Formulierung eines augenscheinlichen Ideals<sup>19</sup>, der Ansage einer (zumeist unheilvollen) Zukunft<sup>20</sup> und einer Handlungsanweisung<sup>21</sup>, wozu, wie auch in manchen Inschriften, z.B. die geforderte Errichtung eines Altars gehören kann<sup>22</sup>, aber auch Tagesresten; das alles kann mit ἐνύπνιον, aber auch mit anderen Begriffen formuliert werden.

Speziell bei Platon kann ἐνύπνιον gelegentlich positiv konnotiert sein<sup>23</sup>; häufiger ist der kritische Gebrauch für die Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung in

<sup>16</sup> Vgl. bei Herodot, *Hist.*, V 55; VIII 54; Aristophanes, *Ve.* 1218 die Wendung ὄψις ἐνυπνίου. ἐνύπνιον bezeichnet hier wie bei Aischylos, *Pers.* 510, den schlafartigen Zustand, ὄψις das Geschaute. Dasselbe gilt von der Wendung φαντάσματα ἐνυπνίων bei Aischylos, *Sept.* 710 und ἔνυπνον φάντασμα bei Plutarch, *Superst. (Mor.)* 166 A, für den Traum selbst steht in diesem Kontext in 165 E ὄνειρος): φαντάσματα bezeichnet den Inhalt des Traumes, ἐνυπνίων den Tatbestand, dass man das, was man erlebt hat, nicht im Wachzustand erlebt hat. In jüdischer (Dan 8,2<sup>LXX</sup>: ὄραμα τοῦ ἐνυπνίου μου) und christlicher Literatur (Gregor von Nyssa, *VMacr.* 18, GNO 8/1, 391: ὄψις ἐνυπνίου) setzt sich das Phänomen fort.

<sup>17</sup> Aristophanes, *Ve.* 25. - Auch der Begriff ὕπνος kann den Traum, etwa den (vermeintlich) Zukunft ansagenden Traum benennen (Euripides, *I.T.* 44–56).

<sup>18</sup> Vgl. bei Herodot, *Hist.* V 55; VIII 54, die Wendung ὄψις ἐνυπνίου einerseits, in *Hist.* VII 16 die Wendung ἐνύπνια... πεπλανημένα andererseits; im selben Kontext in *Hist.* VII 16 fällt die Wendung αἱ ὄψεις (sic!) τῶν ὄνειράτων.

<sup>19</sup> Aristophanes, *Ve.* 1218 (wie im Deutschen z.B. „Traumhaus“).

<sup>20</sup> Aischylos, *Pers.* 226.518; Herodot, *Hist.* 5,55; Platon, *Crit.* 44a. In Herodot, *Hist.* VII 16 bezeichnet der Begriff hingegen einen täuschenden Traum.

<sup>21</sup> ἐνύπνιον Herodot, *Hist.* VIII 54; Platon, *Phaed.* 60e–61b (dazu KUNZ, *Traumphänomen*, 125, die eine mögliche sachliche Anlehnung an Homer diskutiert).

<sup>22</sup> Pindar, *O.* 13,79.

<sup>23</sup> Bei Platon, *Rp.* IV 443b, charakterisiert die Traum-Metapher eine noch nicht genügend reflektierte Hypothese, die sich gleichwohl als wahr erwies. Vgl. aber auch Xenophon, *Symp.* IV 48.

der Welt des Werdens, die sich aus deren Relativität ergibt,<sup>24</sup> oder als Metapher für die Selbsttäuschung<sup>25</sup> oder für die Begierdeträume, die dem tagsüber lasterhaften Leben eines Menschen entsprechen und mangelnde Kontrolle des Verstandes (λογιστικόν) über den begehrenden Teil der Seele, das ἐπιθυμητικόν, signalisieren.<sup>26</sup>

## 2.2. Pagan-griechische Inschriften

Der Begriff ἐνόπνιον begegnet zur Bezeichnung einer Traumerscheinung des Gottes Asklepios, der kranke Menschen über die Heilungsvorgänge aufklärt oder auch direkt selbst heilt<sup>27</sup>, aber auch in der Aufforderung zum Bau eines Altars.<sup>28</sup> Die Formel κατὰ τὸν ὕπνον begegnet einmal in einer Traumanweisung<sup>29</sup>, manchmal auch in einer Weiheinschrift.<sup>30</sup>

## 2.3. Septuaginta, antike jüdische Literatur und Neues Testament

In Hi 7,14 stehen ἐνόπνιον und ὄραμα, in Dan 4,2<sup>Th</sup> ἐνόπνιον und ὄρασις als Parallelbegriffe; an einer genauen Abgrenzung von Traum und Vision war man nicht wirklich interessiert. Der Begriff ἐνόπνιον kann in der Septuaginta einen Traum bezeichnen, dem auktorial Realitätsgehalt im Sinne einer Zukunftsankündigung zugeschrieben wird<sup>31</sup>, aber auch negativ<sup>32</sup> konnotiert sein. In der Daniel-Septuaginta begegnet ἐνόπνιον vor allem von den Träumen Nebukadnezars; die auf Daniel bezogenen Stellen reden entweder von seiner auf die Träume anderer bezogene Deutungskompetenz (Dan 1,17) oder sichern den Realitätsgehalt zusätzlich durch

<sup>24</sup> Bei Platon, *Theaet.* 157e, wird ἐνόπνιον neben den Krankheiten (νόσοι) und dem Wahnsinn (μανία) genannt (zu dieser Stelle vgl. KUNZ, *Traumphänomen*, 157–161).

<sup>25</sup> Platon, *Pol.* 290b (dazu vgl. KUNZ, *Traumphänomen*, 448).

<sup>26</sup> Platon, *Rp.* IX 572ab; dasselbe vom ὕπνος *Rp.* IX 572b. Vgl. dazu KUNZ, *Traumphänomen*, 119–122.

<sup>27</sup> IG IV<sup>2</sup> 1,121 (350–300 v. Chr., Epidauros).

<sup>28</sup> IG XII,3 1336 sowie IG XII,3, 1342 (beide undatiert, Sporadische Inseln/Ägäis, auf denselben Altar zu Ehren der Göttin Ὀμόνοια bezogen). Für papyrologische Belege (UPZ 1.70; 1.77; 1.78; 1.79. 1.81) vgl. MAMBELLI, „Old Greek Daniel 2,“ 452f.

<sup>29</sup> IG XI,4 1299 (3. Jhdt. v. Chr., Delos).

<sup>30</sup> IG XII,4 3912 (2. Jhdt. n. Chr., Patmos, für Artemis von Patmos); IGUR (Inscriptiones Graecae Urbis Romae) 1,67 (1. Jhdt. n. Chr., Rom).

<sup>31</sup> Ri 7,13; 1Reg 28,6.15; 3Reg 3,15; Joel 2,1; 3,1 (in Ri 713; Joel 3,1 auch das Verbum ἐνσπνιάζομαι); Dan 7,1<sup>Th</sup>. Vom unheilvollen Traum auch Est A 1.4.11; Dan 2,1.3.6.

<sup>32</sup> Dtn 13,2.4.6 (an allen Stellen auch das Verbum ἐνσπνιάζομαι); Koh 5,2.6; Sir 34,1–3.5.7; PsSal 6,3; Jer 23,25.27.28; 36[29],8 (in Jer 23,25; 36[29],8 und zusätzlich in Jer 34[27],9 auch das Verbum ἐνσπνιάζομαι). Negativ konnotiertes ὕπνος vom verwirrenden Traum begegnet in Sir 40,6; negativ konnotiertes ἐνσπνιάζομαι ersetzt in Jes 56,10 kontextgemäß das hebr. חזר. In Jes 29,7f. stehen Substantiv und Verb für den täuschenden Traum.

ὄραμα ab (Dan 8,1).<sup>33</sup> In der Theodotion-Fassung des Danielbuches geht es im Dan 5,12 ebenfalls um Daniels Deutungskompetenz, in Dan 7,1 erfolgt die Sicherung des Realitätsgehaltes wiederum durch eine Verbform von ὄραω.

Philon von Alexandria gebraucht ἐνύπνιον vom täuschenden Traum,<sup>34</sup> kann den Begriff in *Somn.* II 78 aber auch positiv verwenden, wo der träumende Joseph regelrecht als Mystagoge bezeichnet wird. Die Klarheit der ἐνύπνια kann nur mit Hilfe Gottes gefunden werden – Philon, *Cher.* 128, zitiert Gen 40,8 – was den kritischen Gebrauch von ἐνύπνιον bei Philon erklären kann. Bei Josephus kann ἐνύπνιον von einer Handlungsanweisung stehen, aber auch im Sinne von „Träumerei“ als Symbol des Unwirklichen.<sup>35</sup>

Im Neuen Testament begegnen ἐνύπνιον und ἐνυπνιάζομαι positiv konnotiert in Apg 2,17, in dem Zitat aus Joel 3,1, das Verbum, negativ konnotiert, auch in Jud 8.<sup>36</sup>

Auch die Belege für ἐνύπνιον in antiker christlicher Literatur sind nicht allzu zahlreich<sup>37</sup> und können eine negative Konnotation tragen.<sup>38</sup>

### 3. ὄναρ, ὄνειραρ, ὄνειρος

#### 3.1. Pagan-griechische Literatur

Der Begriff ὄναρ ist nur im Nom. und Akk. und, vor allen bei den Tragikern, in adverbialer Verwendung gebräuchlich.<sup>39</sup> Als Antonym fungiert häufiger ὕπαρ (s.o.); von daher bedeutet οὔτε ὄναρ οὔθ' ὕπαρ manchmal nur „ganz und gar

<sup>33</sup> MAMBELLI, „Old Greek and Daniel 2,“ 460–466, beobachtet, wie in Dan 2 zunehmend ὄραμα über ἐνύπνιον die Oberhand gewinnt, weil, anders als das generische ἐνύπνιον, das göttlich gesandte ὄραμα das zuverlässige Eintreten des Angekündigten (vgl. das ἀκριβές in Dan 2,45<sup>OG</sup>) verbürgt, wie der König erst als Letzter in der Szene begreift.

<sup>34</sup> Philon, *Leg.* III 226.229; Jos. 130.134.143; *Somn.* I 121 (wie auch die Verben ἐνυπνιάζομαι und ὄνειροπολέω in *Somn.* II 105, letzteres negativ auch in *Somn.* II 162). Philons Traumkonzeption ist wohl von Poseidonios abhängig.

<sup>35</sup> Ersteres *Ap.* I 207.294.298, Letzteres *Ap.* I 211. Das Verbum ἐνυπνιάζομαι fehlt. Generell wird bei Josephus kein Traumvokabular verwendet, um das Treiben vom Messiasprätendenten im Vorfeld des jüdisch-römischen Krieges zu beschreiben.

<sup>36</sup> Die Belege für ὕπνος meinen den Schlaf im Unterschied zum Wachzustand (Mt 1,24; Lk 9,32; Joh 11,13; Apg 20,9; Röm 13,11) oder zum Tod (Joh 11,13), sind aber alle nicht traum-affin.

<sup>37</sup> Bei Lampe, *Lexicon*, existiert kein eigener Eintrag für das Substantiv ἐνύπνιον; vgl. allerdings Palladius, *Hist. Laus.* 19,10 FC 67, 168, wo ἐνύπνιον von verstörenden Träumen gebraucht wird. Auch ἐνυπνιάζομαι begegnet in diesem Sinne (Palladius, *Hist. Laus.* 19,6, FC 67, 166).

<sup>38</sup> Vgl. etwa Ps.-Klemens, *Hom.* XVII 17,5; 19,1, GCS 42, 239 Nicht durch einen Traum erschließt sich das Wahre, sondern durch Einsicht. Vgl. ferner Basilius von Caesarea, *Epist.* 14,1, COURTONNE I 43 (an Gregor), von illusionären Träumen: Hoffnungen sind Träume der Wachenden (ἐπαινώ γὰρ τὸν εἰπόντα τὰς ἐλπίδας εἶναι γρηγορούντων ἐνύπνια).

<sup>39</sup> Für Letzteres vgl. z.B. Aischylos, *Eum.* 131.

nicht“.<sup>40</sup> Ähnlich wie die Wendung ὄψις ἐνυπνίου kann auch die Formel ὄνειράτων ὄψις gebildet werden, bei der der eigentliche Inhalt des Traumes, das „Traumgesicht“, durch ὄψις angezeigt wird.<sup>41</sup>

Der Begriff ὄναρ kann den trügerischen<sup>42</sup>, den Unheil ankündigenden<sup>43</sup> und auch generell den erschreckenden Traum bezeichnen.<sup>44</sup> Er erfasst ebenfalls häufig das Flüchtige<sup>45</sup> und das Illusionäre<sup>46</sup> und steht deshalb metaphorisch in der selbstironischen Rede des Sokrates über die Minderwertigkeit seiner Weisheit<sup>47</sup>, aber auch für die schnell verfliegende Jugendzeit<sup>48</sup> und das Lebenseinschränkende am Greisenalter<sup>49</sup>, darüber hinaus als generelle anthropologische Aussage über die Vergänglichkeit menschlichen Lebens.<sup>50</sup>

Auch ὄνειρα<sup>51</sup> kann das schreckenerregende Unheil ankündigende Traumgesicht<sup>52</sup> wie eine Handlungsanweisung benennen<sup>53</sup> und als negativ nuancierte

<sup>40</sup> Platon, *Phil.* 36e.

<sup>41</sup> Gregor von Nazianz, *Or.* 18,12, PG 35, 1000 A. Bei Josephus, *A.I.* X 272 begegnet die Formulierung ὄψις τοῦ φαντάσματος.

<sup>42</sup> Plutarch, *Thes.* 32,1.

<sup>43</sup> Vgl. Aischylos, *Ch.* 526–550: Klytaemnaestra, die ihren Mann umgebracht hatte, träumt davon, dass sie einen Drachen gebiert, der beim Stillen Blut aus ihr heraussaugt. Orestes deutet den Traum und verwirklicht ihn: Der Drache ist er selbst, dass Aussaugen des Blutes ist das Aussagen ihrer Lebenskraft, d.h. ihre Tötung. Textintern erklärt der Traum, wie des Orestes Rache an seinem Vater vollzogen werden wird.

<sup>44</sup> Der empfindungslose Schlaf, in dem man nicht einmal einen Traum hat, ist, so der platonische Sokrates, dem Tod vergleichbar (Platon, *Ap.* 40c f.). Ein solcher Schlaf wird einer durch Träume beunruhigten Nacht generell vorgezogen (Platon, *Ap.* 40d – beide Stellen mit ὄναρ formuliert).

<sup>45</sup> Theognis, *Eleg.* 1,1020.

<sup>46</sup> Platon, *Theaet.* 208b (weitere Stellen für diesen sachlichen Zusammenhang bei KUNZ, *Traum-Phänomen*, 448f.). Der Begriff steht bei Euripides, *I.T.* 518 von etwas, was einem nicht einmal im Traum als nützlich vorkommt.

<sup>47</sup> Platon, *Symp.* 175e.

<sup>48</sup> Ps.-Theokrit, *Carm.* 27,8. Die Unechtheit des *Carm.* 27 wird durch den Herausgeber und Übersetzer EFFE, 246, festgestellt, aber nicht weiter begründet.

<sup>49</sup> Als Greis, dem die Kriegskraft fehlt und der sich auf den Stock stützen muss, ist man nur ein am Tage umherirrendes Traumbild (ὄναρ ἡμερόφαντον; Aischylos, *Ag.* 82).

<sup>50</sup> Pindar, *P.* 8, 95f.: σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.

<sup>51</sup> Der Nom. Sg. scheint nicht in Gebrauch gewesen zu sein (PASSOW, *Handwörterbuch* II/1, 479).

<sup>52</sup> Homer, *Od.* XX 87; Aischylos, *Ag.* 891; *Ch.* 929; *Prom.* 655 (parallel zu νυκτίφοιτα φάσματα *Prom.* 657); Sophokles, *El.* 460. Der Begriff steht später bei Porphyrios, *Abst.* 2,41.53 von Träumen, die durch gute Dämonen hervorgerufen sind (KUNZ, „Ein anonymes syrisches Text“, 30).

<sup>53</sup> Die Handlungsanweisung kann z.B. bei Sophokles auch tragische Züge annehmen: Im Traum sieht sich der Mensch zu Handlungen geneigt, die er im wahren Leben nicht vollziehen würde

Metapher für mangelnden Realitätsbezug fungieren.<sup>54</sup> Seltener steht ὄνειρα für angenehme Träumen.<sup>55</sup>

Mit dem Begriff ὄνειρος bezeichnet Homer unterschiedslos die wertvollen mantischen Träume<sup>56</sup> und die trügerischen Träume<sup>57</sup>, wie der Begriff auch als Metapher für das Nichtige stehen kann.<sup>58</sup> Von diesen negativ nuancierten Stellen findet der Begriff auch Eingang in die Traumkritik in der antiken Homer-Kommentierung.<sup>59</sup> Ungeachtet möglicher Kritik an der Unsicherheit von Träumen gibt es durch die gesamte Antike Versuche der Bewältigung der Kontingenz. Traumdeutung gilt bei Aischylos als eine der Kulturleistungen, die Prometheus den Sterblichen vermittelt, ähnlich wie die Eingeweideschau.<sup>60</sup>

Auch der Begriff ὄνειρος bezeichnet unheilankündigende<sup>61</sup>, furchterregende<sup>62</sup> und, mit ψευδής näher bestimmt, trügerische Träume<sup>63</sup> und steht metaphorisch für das Flüchtige, schnell Vergehende, das man nicht festhalten kann.<sup>64</sup> Das Neutrum ὄνειρον statt des Masc. ὄνειρος begegnet wiederum in ähnlicher semantischer Spannbreite.<sup>65</sup>

(*Oed.* 977–983) – die Tragik des Oedipus besteht darin, sie unwissend eben doch ausgeführt zu haben.

<sup>54</sup> So etwa bei Aischylos, *Pr.* 448: Menschen konnten vor den Gaben des Prometheus (Astronomie zur Berechnung der Jahreszeiten; Erfindung der Zahl und der Schrift; Einsatz von Nutztieren) keine Konsequenzen aus dem Wahrgenommenen ziehen, sondern lebten, Traum-Wesen gleich, in ständiger geistiger Verwirrung.

<sup>55</sup> Euripides, *Alc.* 354.

<sup>56</sup> Ein Beispiel für einen zukunftsansagenden Traum findet sich, mit ὄνειρος formuliert, bei Homer, *Od.* XIX 535–558 – hier liegt wohl eine der wichtigsten Stellen für griechisches Denken über den Traum vor –: Penelope erzählt ihrem heimgekehrten, aber von ihr nicht erkannten Ehemann ihren Traum, in dem der Ehemann selbst auftritt und ihr das Bild von dem die Gänse tötenden Adler erklärt: Es ist Odysseus selbst, der die Freier vertreiben wird, so dass die Ehe zwischen ihm und Penelope bestehen bleiben kann.

<sup>57</sup> Homer, *Od.* XIX 560–567.

<sup>58</sup> Homer, *Od.* XI 208; XIX 581.

<sup>59</sup> Zu *Il.* II 36 heißt es, der Dichter lehre, sich nicht auf Träume zu stützen Δίδασκει ὁ ποιήτης μὴ ἐπαίρεσθαι ταῖς ὄψεσι τῶν ὄνειρων (ERBSE [Hg.], *Scholia* I, 184; die Kommentierung stammt aus den *scholia exegetica*, nicht auf vorchristliche Zeit zu datieren, da von Quellen des 1. Jhdts. v. Chr. abhängig; Erbse, XIII). Zu *Il.* II 39 heißt es, Agamemnon sei dem Traum gehorsam, durch Zeus getäuscht (Πείθεται δὲ ὄνειρω Ἀγαμέμνων σφαλλόμενος ὑπὸ Διός; ERBSE [Hg.], *Scholia* I, 185; *scholia exegetica*).

<sup>60</sup> Aischylos, *Pr.* 485f. (ἐξ ὄνειράτων).493–498.

<sup>61</sup> Aristophanes, *Ran.* 1332; Euripides, *Hec.* 73.89.

<sup>62</sup> Apollonius von Rhodos, *Argon.* III 618.636.

<sup>63</sup> Euripides, *I.T.* 569–571.

<sup>64</sup> Homer, *Od.* XI 222.

<sup>65</sup> Vgl. etwa Homer, *Od.* IV 181; Aischylos, *Ch.* 541.550 (vom schreckenerregenden Traum); Euripides, *H.F.* 517 (vom Tagtraum) und öfters bei Herodot.

Die Nennung anderer Wörter aus der Wortfamilie kann sich kürzer halten. Das Substantiv *ὄνειρωξις* steht gelegentlich für ein nicht wahrheitsfähiges Träumen, das Verbum *ὄνειρώπτω* ist eher unspezifisch gebraucht.<sup>66</sup> Die Verben *ὄνειροπολέω* und *ὕπνωπτω* stehen bei Platon für die unphilosophische, nicht zur Erkenntnis der Idee des Guten vordringende Lebensweise, die für die Regierungsverantwortung disqualifiziert.<sup>67</sup> Ebenfalls mit *ὄνειροπολέω* wird der Vorwurf formuliert, dass man mit Traumorakeln andere täuschen kann.<sup>68</sup> Das Wort *ὄνειροπομπέω* begegnet vor allem in magischen Texten.<sup>69</sup>

### 3.2. Pagan-griechische Inschriften

Der Begriff *ὄναρ* begegnet öfters in Dankinschriften allgemeiner Art<sup>70</sup> oder auch speziell in Dankinschriften nach erfolgter Heilung<sup>71</sup> oder in Weiheinschriften, jeweils die Veranlassung der Weihung benennend.<sup>72</sup> Für *ὄνειρος* ist IG XII,7 120 zu registrieren, eine Grabinschrift, bei der die Verstorbene erwähnt, dass sie ihrem Ehemann fünf Kinder geboren hat; die Fortsetzung ist leider unklar: *ὄν/ὄς ὄνειρος ἰς τὸν ἔδῶνα ἤρ[θ]α*. Im Genitiv sind 8 Inschriften zu nennen, vor allem Weiheinschriften aus dem heutigen Bulgarien.<sup>73</sup> Auch die Formel *κατ' ὄνειρον* ist belegt.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> Ersteres Platon, *Tim.* 52b; letzteres Platon, *Theaet.* 158b.

<sup>67</sup> Platon, *Rp.* VII 534c. Vgl. dazu KUNZ, *Traumphänomen*, 442–444: Der Begriff *εἰδῶλον* (Abbild) bezeichnet das, was zu erfassen der nicht philosophisch Reflektierende maximal fähig ist.

<sup>68</sup> Aristophanes, *Equ.* 809.

<sup>69</sup> LIDDELL/SCOTT, s.v.

<sup>70</sup> LAeg. Thrace E 431 (1/2. Jhd. n. Chr., Thrakien; Stiftung einer Statue durch Claudius Philomousos). NÄF, *Traum*, 72, benennt das als Phänomen vor allem der nachklassischen Zeit.

<sup>71</sup> Zu nennen sind IG IV<sup>2</sup> 1,127 (224 n. Chr., Epidauros, für Apollon von Malea und dem Heiland (Σωτήρι) Asklepios Epidauros, von Tiberius Claudius Severus; derselbe gibt sich auch in IG IV<sup>2</sup> 1,475 [224, Epidauros] als Stifter für Asklepios zu erkennen), IG IV<sup>2</sup> 1,438 (355 n. Chr., Epidauros) für Asklepios, von dem Hierophanten und Priester Mnaseas gestiftet. IG IV<sup>2</sup> 1,516 (1.-5. Jhd. n. Chr., Epidauros): Inschrift für Artemis, der Retterin (Fem. von Σωτήρ) und dem Heiland (Σωτήρι) Asklepios, von Publius Atilianus. IG IV<sup>2</sup> 1,561 (1/2. Jhd. n. Chr., Epidauros, dem „Heiland“ Telesphoros, durch Fabullus).

<sup>72</sup> IG IV<sup>2</sup>,1 544 (1/2. Jhd. n. Chr., Epidauros, zugunsten der Nymphen, von Zosimos); SEG 15, 554 (römische Periode; Thasos/Ägäis, für die Göttermutter, durch Artemidor); SEG 57, 1713 (1/2. Jhd. n. Chr., Kappadokien, für die Nymphe Dorothea); CMRDM 4, 137: *εὐχαριστήριον* für den Mondgott Men (undatiert, Pisidien). Vermutlich gehören auch IG IP<sup>2</sup> 4863/4 (undatiert, Attika, zugunsten von Aphrodite); IG IV<sup>2</sup>,1 511 für die Dioskuren (2. Jhd. n. Chr., Epidauros) hierher. Zu den Funden in Epidauros vgl. auch WOLTER, „Inscriptliche Heilungsberichte“, passim.

<sup>73</sup> Zu nennen sind IGBulg III,2 1795 (undatiert, Hadrianopolis: Weiheinschrift für Apollon durch Apollodoros); IGBulg II 682 (undatiert, Nikopolis: Weiheinschrift für eine Göttin, durch Lucius Andronicus); IGBulg II 680 (undatiert: den Göttern Hosios und Dikaios, gemäß einem Traum, gestiftet durch die βουλή und den δήμος). Vgl. aber auch SEG 33, 1013 (262/263 n. Chr., Lydien: Ein Athener, von Zeus wegen einer in Unwissenheit begangenen Sünde [ἀμαρτεία] ὑπὸ ὄνειρου

### 3.3. Jüdische und christliche Texte

In der Septuaginta fehlen ὄναρ, ὄνειραρ, ὄνειρος in den Übersetzungsteilen völlig. In einigen von vornherein griechisch abgefassten Schriften begegnet nur ὄνειρος, sowohl von erschreckenden, Unheil ankündigenden Träumen als auch von einem glückverheißenden Traum<sup>75</sup>, steht aber auch als Symbol des Unwirklichen: Eleazar hält den Folterungen stand, als ob er nur im Traum gequält würde (4Makk 6,5).

Bei Philon von Alexandria kann ὄναρ als Symbol des Täuschenden stehen<sup>76</sup> oder für das, worüber man aufgrund des Schlafzustandes keine Kontrolle hat,<sup>77</sup> begegnet aber auch in der Wiedergabe der Genesiserzählungen (Gen 28; 37; 40; 41; dazu s.u.). Der Plural ὄνειρατα steht u.a. von Träumen, die neben Trugbildern und Gespenstern für die Gottlosen kennzeichnend sind, und von Träumen des leeren Wahnes<sup>78</sup>, gelegentlich von der bloßen Einbildung, etwas gesehen zu haben, abgesetzt von „den Dingen, die den ἐνύπνια gleichen“.<sup>79</sup>

Auch bei Josephus hat der Begriff ὄναρ teil an der üblichen Breite des Bedeutungsspektrums. Negiertes ὄναρ steht an einer Stelle für die Wirklichkeit, die alle Erwartungen übertrifft<sup>80</sup>, allerdings kann der Begriff auch den Unheil anzeigenden Traum benennen.<sup>81</sup>

In die Nacherzählung der biblischen Geschichte fügt Josephus einen zusätzlichen Traum ein, als der Richter Ehud den Moabiterkönig Eglon tötet; vermutlich wollte Josephus das einfache Λόγος θεοῦ der biblischen Vorlage (Ri 3,20) etwas entschärfen und spricht von einer Traumerzählung, die Eglon dem König auf Befehl Gottes vortragen soll.<sup>82</sup>

Im Neuen Testament begegnet ὄναρ nur im Matthäusevangelium;<sup>83</sup> der Traum fungiert dort mehrfach als Handlungsanweisungen für Nebenfiguren, wird aber,

mit vielen Schlägen gestraft, errichtet aus Dankbarkeit [εὐχαριστῶν] eine Stele, wo er die großen Taten [δυνάμεις] des Gottes aufschreibt).

<sup>74</sup> SEG 64, 1185, (undatiert, Lydien, für die „Große Göttin“). Der Begriff begegnet ferner in SEG 59, 286 als Angabe der Veranlassung einer Inschrift (3. Jhdt. n. Chr., Attika).

<sup>75</sup> Ersteres Sap 18,17.19, letzteres 2Makk 15,11.

<sup>76</sup> Philon von Alexandria, *Fug.* 143.

<sup>77</sup> So in der Wendung οὐδ' ὄναρ („nicht einmal im Traum“) in *Somm.* II 147: Es gibt Menschen, die nicht einmal im Traum ein lasterhaftes Leben gekannt haben, aber später dann doch den Lastern verfallen sind.

<sup>78</sup> Ersteres *Somm.* II 133, Letzteres *Somm.* II 155.

<sup>79</sup> *Somm.* II 138.

<sup>80</sup> Negativ in Josephus, *A.I.* XVII 238, positiv in *A.I.* XVII 351.

<sup>81</sup> *Bell.* II 112.114.116; *A.I.* IX 85.

<sup>82</sup> *A.I.* V 192 (ὄναρ).193 (ὄνειρος).

<sup>83</sup> Mt 1,20; 2,12.13.19; 27,19.

wie auch sonst im Neuen Testament, nie zur Begründung von Autorität und Statuszuweisung verwendet. Auf alttestamentliche Traumszenen wird im Neuen Testament nicht Bezug genommen. Auch in den alten Johannesakten begegnet der Begriff einmal für einen Traum als Handlungsanweisung.<sup>84</sup>

Bei Clemens von Alexandria referiert ὄναρ gelegentlich auf die fehlende Möglichkeit der Selbstkorrektur im Traum.<sup>85</sup> Andernorts scheint diese Möglichkeit jedoch vorausgesetzt: Der wirkliche Christ würde, so Clemens von Alexandria, Schändlichkeiten auch im Traum nicht billigen oder mitvollziehen,<sup>86</sup> ja sieht nicht einmal so etwas im Traum.<sup>87</sup>

Origenes macht sich einmal unter Verwendung von ὄναρ die antike partielle Wertschätzung von Träumen als Medien der Divination zunutze, um die biblischen Erzählungen über die Visionen als glaubwürdig zu erweisen.<sup>88</sup> Bei Epiphanius von Salamis begegnet der Begriff einmal im Rahmen einer traumtheoretischen Erörterung.<sup>89</sup>

Der Begriff ὄνειρος steht bei Philon für einen die Zukunft ankündigenden Traum<sup>90</sup>, bei Josephus hinsichtlich glücksverheißender Träume<sup>91</sup>, aber auch für einen Unheil ankündigenden<sup>92</sup>, einen täuschenden oder einen illusionären Traum.<sup>93</sup> Josephus gebraucht den Begriff auch da, wo er sich selbst der Fähigkeit rühmt, Träume deuten zu können.<sup>94</sup>

<sup>84</sup> *ActIoh.* 48, CCSA 1, 231.

<sup>85</sup> Clemens, *Str.* IV 139,2, GCS 52, 309: Wenn der wirkliche Christ gelernt hat, Gott zu lieben, so ist es für ihn in keiner Weise mehr möglich, weder im Wachen noch im Schlafen noch bei irgendeiner Sinnesvorstellung die Tugend je zu verlieren, weil Tagesreste nicht mehr wirksam sind. Deshalb befiehlt auch der Herr, zu wachen, damit nicht ein Traum die Seele überwältige (Clemens, *Str.* IV 139,4, GCS 52, 310). Die Wendung οὐδὲ κατ' ὄναρ meint bei Palladius, *Hist. Laus.* 71,2, FC 67, 328, dass ein Asket nicht einmal im Traum mit einer Frau Umgang hatte. Der Gedanke, dass der Traum dem moralischen Ist-Zustand entspricht, ist schon bei Platon, *Rp.* IX, 571c–572b, grundgelegt und findet sich auch bei Porphyrios (KUNZ, „Ein anonymes syrisches Text,“ 28 Anm. 81).

<sup>86</sup> Ersteres Clemens, *Str.* VII 36, GCS 17, 28; Letzteres Clemens, *Str.* V 98,7, GCS 52, 391, jeweils mit adverbialen ὄναρ formuliert.

<sup>87</sup> Clemens, *Str.* VII 77,3, GCS 17, 55.

<sup>88</sup> Origenes, *Cels.* I 48, SC 132, 200.

<sup>89</sup> Epiphanius von Salamis, *Haer.* 48,5,7 GCS 31, 227.

<sup>90</sup> Philon, *Migr.* 190.

<sup>91</sup> Josephus, *V.* 208.210 (an die eigene Adresse gerichteter Traum); *A.I.* II 217 (gegenüber der biblischen Vorlage Ex 2,2 [Geburt des Mose] neu eingefügt).

<sup>92</sup> Josephus, *B.I.* I 328; III 351.353; *A.I.* XIV 451; XVII 348 (dort im Wechsel zu ὄναρ, *A.I.* XVII 345).

<sup>93</sup> Ersteres Josephus, *A.I.* XVII 166, Letzteres *B.I.* VI 371.

<sup>94</sup> Josephus, *B.I.* III 352.

Auch in späterer christlicher Literatur begegnet ὄναρ von einem die Zukunft ankündigenden Traum<sup>95</sup> ebenso wie von einer Handlungsanweisung<sup>96</sup> wie als Symbol des Flüchtigen<sup>97</sup>, des Vergänglichen<sup>98</sup> und des Täuschenden.<sup>99</sup> Das adverbial gebrauchte ὄναρ steht gelegentlich einfach für „überhaupt nicht.“<sup>100</sup> Gott im Wachen schauen zu dürfen, nicht nur im Traum, ist nach Methodius von Olymp ein Vorzug der Gerechten der Urzeit gewesen (Seth, Abel [sic!], Henoch, Methusalem und Noah).<sup>101</sup> Gelegentlich steht der Begriff auch für etwas Gutes, was man sich im Traum vorstellt, aber nicht in der Realität erwartet.<sup>102</sup>

Den Begriff ὄνειρος kennzeichnet in späterer christlicher Literatur eine ähnliche Spannweite. Er bezeichnet den wahren Traum<sup>103</sup>, dann aber auch den unruhigen<sup>104</sup> und den undeutlichen Traum<sup>105</sup>; er steht für das nicht Beeinflussbare<sup>106</sup>, das Flüchtige<sup>107</sup> und Täuschende des Traumes<sup>108</sup>, aber auch für Träume als Handlungs-

<sup>95</sup> Sokrates, *H. e.* IV 31,11f., GCS NF 1, 267.

<sup>96</sup> Theodoret, *H. rel.* 3,22, SC 234, 286–288.

<sup>97</sup> Eusebius von Caesarea, *V.C.* III 15,2 GCS, 89; Gregor von Nazianz, *Or.* 19,4, PG 35, 1048 C; Johannes Chrysostomus, *Hom. Tit.* 2,4, PG 62, 676 (in einer Warnung davor, nach Ruhm und Ehre zu streben; Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 9,5, PG 63, 82).

<sup>98</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Cor.* 15,5; 36,6, PG 61, 128.315; *Hom. 2Thess.* 1,2, PG 62, 472 (der Begriff steht an allen drei Stellen parallel zu *σικιά*); *Hom. 2Cor.* 23,5, PG 61, 560 (vom äußeren Ruhm); *Hom. 1Tim.* 15,3, PG 62, 584 (von der Vergänglichkeit menschlichen Lebens und Strebens nach Äußerem).

<sup>99</sup> Gregor von Nazianz, *Or.* 5,25, SC 309, 342 (bezogen auf die rasche Hinfalligkeit der antichristlichen Maßnahmen Julians); Gregor von Nyssa, *Beat.* 1,4, GNO 7/2, 87 (bezogen auf das schnelle Vergehen der Jugendzeit); Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Thess.* 9,3, PG 62, 450 (auf Reichtum und Ehre bezogen); Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Cor.* 14,4, PG 61, 119.

<sup>100</sup> Clemens von Alexandria, *Str.* V 69,6, GCS 52, 372.

<sup>101</sup> Methodius von Olymp, *Symp.* 7,5,162, SC 95, 190.

<sup>102</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Tim.* 4,1, PG 62, 520.

<sup>103</sup> Clemens, *Paed.* II 80,4, GCS 12, 206: Die wahren Träume können wir dank einer maßvollen Lebensführung am Tag bei Nacht auf uns wirken lassen. Sie sind Gedanken einer nüchternen Seele (Clemens, *Paed.* II 82,2, GCS 12, 207). Vom ὄνειρος als Zukunftsvorhersage vgl. auch Nemesios, *Nat. Hom.* 131, 5,8.

<sup>104</sup> Clemens von Alexandria, *Str.* III 24,2 GCS 52, 206.

<sup>105</sup> Clemens, *Str.* V 24,2, GCS 52, 341, der dieser Undeutlichkeit einen positiven Sinn abgewinnen kann: Der Mensch soll sich tiefer um deren Verstehen bemühen.

<sup>106</sup> Clemens, *Str.* VII 78,5, GCS 17, 56: Den wirklichen Christen können auch ihm widerfahrende Träume nicht von der Heiligkeit seines Denkens und Tuns abhalten. Clemens kann auch vom Wachtraum reden (*ὑπάρ ὄνειρώπτειν*; *Str.* IV 116,1, GCS 52, 299): Der Traum besteht darin, dass die Seele eine bloße Vorstellung für etwas Wirkliches hält (vgl. Plutarch, *Stoic. Rep.* [Mor. 1057 B] bei der Wiedergabe stoischer Lehre); im Wachen aber träumt, wer seine Begierde durch einen Anblick entflammen lässt.

<sup>107</sup> Theophilus, *Autol.* II 38,8, PTS 44, 97, zitiert Homer, *Od.* 11,222 von der Flüchtigkeit des Traumes als Metapher für das Schicksal der Seele, dann aber Homer, *Il.* XVI 856; XXIII 71 für die Vorstellung, dass die Seele in den Hades kommt. Theophilus will auf die Analogie zwischen

anweisung.<sup>109</sup> Die partielle Hochschätzung von Träumen haben sich, wenn man Basilius von Caesarea glauben darf, seine Gegner zunutze gemacht, um seine Lehren zu verunglimpfen.<sup>110</sup> Träume (ὄνειροι), die Andersdenkende vortragen, werden von Christen als Delegitimierung der eigenen Position erlebt, seien es Träume von Nichtchristen<sup>111</sup>, seien es Träume von Andersdenkenden.<sup>112</sup>

Seltener begegnet in christlicher Literatur das Substantiv ὀνειρώξις. Nach Gregor von Nazianz kamen die antichristlichen Pläne des Julian Apostata nicht über das Stadium der ὀνειρώξις hinaus.<sup>113</sup> Das Verbum ὀνειρώττω fehlt in der Septuaginta wie im Neuen Testament.

#### 4. ὄραμα und ὄρασις

##### 4.1. Pagan-griechische Literatur

Beide Begriffe werden auch in Zusammenhängen gebraucht, die nicht traum-affin sind.<sup>114</sup> Der traum-affine Verwendungskontext ist aber epigraphisch bezeugt (s.u.).

##### 4.2. Inschriften und Papyri

ὄραμα begegnet gelegentlich in Weiheinschriften, zu deren Abfassung anweisend, sowie in Papyri<sup>115</sup>, während ὄρασις und ἔκστασις, soweit mir bekannt,

paganen und christlichen Vorstellungen des Gerichtes verweisen. Vgl. ferner Basilius von Caesarea, *Epist.* 28,2, COURTONNE I 68 (Trostbrief an die Gemeinde von Neocaesarea).

<sup>108</sup> Johannes Chrysostomus, *Virg.* 80,1, SC 125, 378 (Reichtum, Macht); Palladius, *Hist. Laus.* 18,9; 58,5, FC 67, 152.302. Ähnlich wird ὄνειραρ gebraucht bei Johannes Chrysostomus, *Virg.* 58,2, SC 125, 318: Die gegenwärtigen Dinge stechen von den jenseitigen so weit ab wie ein Traum von der Wirklichkeit.

<sup>109</sup> Ps.-Clemens, *Hom.* XIV 7,2, GCS 42, 207; Basilius von Caesarea, *Epist.* 210[53],2, COURTONNE II 190; Sokrates, *H.e.* I 17,1, GCS NF 1, 55.

<sup>110</sup> Basilius von Caesarea, *Epist.* 207,1, COURTONNE II 184.

<sup>111</sup> Tatian, *Or.* 18,6; 21,3, PTS 43, 38.42: Dämonen bzw. Zeus betrügen die Menschen durch Träume. Der Kontext bei Tatian ist der Aufweis der Unsinnigkeit der griechischen Mythologie.

<sup>112</sup> Basilius von Caesarea, *Epist.* 207,1, COURTONNE II 184 (s.o.).

<sup>113</sup> Gregor von Nazianz, *Or.* 4,112, SC 309, 268. Der Begriff kann aber auch die Ejakulation im Traum benennen (dazu KUNZ, *Traumphänomen*, 238–240: Ejakulation wird bei Ps.-Aristoteles, *Probl. Phys.* X 6, 892b 15ff. als heftige Reaktion auf die φαντασται angesehen).

<sup>114</sup> ὄραμα: Xenophon, *Cyr.* III 3,66; *Equ.* 9,4; Aristoteles, *E.N.* X 3,7 1173b 18; ὄρασις: Aristoteles, *An.* III 3, 428a 7; *Ins.* 1, 458 b 3; Plutarch, *Virt. Mor.* 2 (*Mor.* 440 F, vom Vorgang des Sehens). Der Begriff ὄραμα wird offenbar erst in nachklassischen Papyri für Träume verwendet (MAMBELLI, „Old Greek Daniel 2,“ 453), etwa bei Macrobius, *Somm.* I 3,2 als Entsprechung zum lateinischen *visio*.

<sup>115</sup> An Inschriften sind zu nennen SEG 45, 670 (3./2. Jhd. v. Chr., Gitana/Epirus, an die Göttin Parthenos Phil [...]); IG X 2, 1 82 (2./1. Jhd. v. Chr., Thessaloniki, für Sarapis, Isis, Nike, durch

in solchen Zusammenhängen nicht verwendet werden. Inschriftlich begegnet ὄρασις in Fluchtafeln zur Bezeichnung des Sehvermögens, wo dessen Schädigung bei Gegnern gewünscht wird,<sup>116</sup> oder auch auf Grabinschriften im Rahmen der Warnung vor unerlaubter Graböffnung.<sup>117</sup> Das Wort ἔκστασις wird in Inschriften nur zweimal vom „Aus-sich-Heraustreten“ des Verstandes gebraucht, d.h. von dessen Verlust, als gewünschter Strafe.<sup>118</sup> Einschlägiger ist der inschriftliche Gebrauch für ὄψις von Traumerscheinungen im Heildank oder bei Weiheinschriften.<sup>119</sup>

#### 4.3. Septuaginta und Neues Testament

Im Pentateuch sind für ὄραμα nur die Belege aus dem Buch Genesis zwingend traum-affin.<sup>120</sup> Traum-Affinität ist denkbar für Num 12,6<sup>LXX</sup>, nicht zwingend für die Belege aus dem Deuteronomium<sup>121</sup>, für den einzigen Beleg aus dem Buch Exodus (Ex 3,3; dort für מַרְאֵה) mit Sicherheit nicht gegeben. In den Geschichtswerken fehlt ὄραμα völlig. In der Weisheitsliteratur kann der Begriff in Hi 7,14 traum-affin gedeutet werden<sup>122</sup>, während er in Koh 6,9 das benennt, was vor Augen liegt, als vorteilhaft im Vergleich zu dem unstillbaren Verlangen der Seele. Was vor Augen liegt, gilt als realistisches Ziel, offenbar nicht als durch Täuschung oder Illusion zu gefährden. Im Dodekapropheten fehlt der Begriff, in anderen prophetischen Büchern kann er, allerdings seltener als ὄρασις, die prophetische Schau bezeichnen.<sup>123</sup> Im Neuen Testament begegnet ὄραμα in Mt

Parmenion); SEG 27, 460 (2. Jhdt. v. Chr., Rhodos); ID 1884 (103/102 v. Chr., Delos); DITTENBERGER, Syl III<sup>3</sup> 1128 (2. Jhdt. v. Chr., Delos, für Isis), an Papyri u.a. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* 78,37 (160 v. Chr.).

<sup>116</sup> AUDOLLENT, *Defix. Tab.* 234 (2./3. Jhdt. n. Chr., Africa Proconsularis); AUDOLLENT, *Defix. Tab.* 235 (2./3. Jhdt. n. Chr., Karthago).

<sup>117</sup> MAMA VI List 149,174 (undatiert, Akmonia/Phrygien).

<sup>118</sup> IG XII,9 955 (2. Jhdt. n. Chr. Chalkis/Euböa); IG XII,9 1179 (2. Jhdt. n. Chr. Chalkis/Euböa).

<sup>119</sup> Ersteres IG IV<sup>2</sup> 1, 121 (350–300 v. Chr. Epidauros); IG IV<sup>2</sup> 1,122 (4. Jhdt. v. Chr., Epidauros), Letzteres IK Knidos I 131 (4. Jhdt. v. Chr., Knidos/Karien); IvP III 132 (98–117 n. Chr., Pergamon).

<sup>120</sup> Hier steht ὄραμα zweimal für eine Vision mit Zukunftsankündigung (Gen 15,1 für מַרְאֵה; Gen 46,2 für מַרְאֵה).

<sup>121</sup> In Num 12,6<sup>LXX</sup> steht der Begriff zur Bezeichnung der Kommunikation Gottes mit Mose (für מַרְאֵה); die Stelle dürfte zur Produktion entsprechender Literatur mit Mose als Offenbarungsempfänger angeregt haben. In der Deuteronomium-Septuaginta kann ὄραμα die erschreckende Vision für die Ägypter anlässlich des Exodus (Dtn 4,34; 26,8, für מַרְאֵה) wie die an die Israeliten gerichteten erschreckenden (Traum-) Visionen als Zeichen göttlichen Gerichtshandelns (Dtn 28,34.67, in beiden Fällen für מַרְאֵה) bezeichnen.

<sup>122</sup> Das setzt eine Deutung der Stelle im Sinne des *parallelismus membrorum* voraus.

<sup>123</sup> Jes 15,1<sup>A</sup>; 21,1.11; 22,1<sup>A</sup>; 23,1<sup>A</sup>; Dan<sup>LXX</sup> 7,1.13.15; 8,1; Dan<sup>Th</sup> 7,2<sup>A</sup>; 7,13; 8,2<sup>A</sup>.

17,9 und häufig in der Apostelgeschichte als Bezeichnung einer Vision mit Handlungs- bzw. Verhaltensanweisung<sup>124</sup>, ungeachtet dessen, dass der Begriff in Apg 12,9 von einer möglicherweise illusionären Wertung eines Geschehens verwendet werden kann.

Der Begriff ὄρασις bezeichnet da, wo er nicht vom äußeren Aussehen steht, die Traumerscheinung in Gen 40,5, die Gottesschau im Traum in Num 24,4.16, die Schau eines Engels<sup>125</sup>, die (ausbleibende) prophetischen Schau<sup>126</sup>, aber auch trügerische Visionen.<sup>127</sup> Ps 88[89],29 vom Reden Gottes in einer Vision zeigt, dass zumindest in Teilen des antiken Judentums eine ὄρασις nicht generell des Truges verdächtig war, ähnlich Hos 12,10[11].

Im Neuen Testament referiert der Begriff ὄρασις in Apg 4,3 auf das äußere Aussehen, bezeichnet dann in Apg 9,17 wie in Apg 2,17 eine Vision.

#### 4.4. Antike christliche Literatur

Der Begriff ὄραμα kann auch in antiker christlicher Literatur allgemein für eine Vision stehen oder eine Handlungsanweisung benennen<sup>128</sup>, allerdings auch dann, wenn von einem realen Geschehen statt einer vermeintlichen Vision die Rede ist,<sup>129</sup> der Begriff ὄρασις steht von Visionen, sei es zur Bezeichnung der Visionen der alttestamentlichen Propheten, sei es anderweitig.<sup>130</sup> Ein Bezug zum Traum muss nicht unbedingt gegeben sein.

<sup>124</sup> Apg 9,10.12; 10,3.17.19; 11,5; 16,9f.; 18,10. Ohne visionären oder traum-affinen Bezug vgl. Apg 7,31 in Bezugnahme auf Ex 3,3.

<sup>125</sup> Ri 13,6<sup>A</sup>; Tob 12,19, wohl auch Gen 24,62; 25,11.

<sup>126</sup> 1Reg 3,1.15 (darauf bezogen Sir 46,15); 2Reg 7,17 par. 1 Chr 17,15; 2 Chr 9,29; Mi 3,6; Jl 3,1; Jes 13,1; 19,1; Lam 2,9; Ez 8,3f.; 40,2; 43,3; Dan 8,1; 10,7f. sowie in den Titelangaben Ob 1,1; Nah 1,1; Jes 1,1 und den Kapitelüberschriften Dan<sup>Th.A</sup> 1,1; 2,1 etc., dann bei Sirach von den Visionen Jesaias (Sir 48,22) und Ezechiels (Sir 49,8).

<sup>127</sup> Jer 14;14; 23,16; Sach 10,2; 13,4; Ez 12,24, 13,7. Ein negativer Begriffsgebrauch im Sinne des Trügerischen, zu falschen Hoffnungen Verleitenden liegt auch in Sir 31[34],3; 40,6 vor.

<sup>128</sup> Ersteres *Vis.* IV 1,3/22,3, Letzteres Ps.-Clemens, *Hom.* XIV 7,3, GCS 42, 208 sowie Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 20,2 PG 60, 159: Dass Ananias die Anweisung, Paulus aufzusuchen, durch das ὄραμα erhielt, soll ihn dessen gewiss machen, dass Paulus ihm den Glauben nicht verweigern wird. Zu Apg 18,9 wird der Begriff ὄραμα bei Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 39,1.2, PG 60, 277.278, nicht erklärt.

<sup>129</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 26,2, PG 60, 200.

<sup>130</sup> U.a. *Herm. Vis.* II 4,2/8,2; III 10,4/18,4; III 12,1/20,1 sowie die Kapitelüberschriften in *Vis.* III 1/9,1; IV,1/22,1 Weitere Belege bei LAMPE, *Lexicon*, 968.

## 5. φάντασμα und φαντασία

### 5.1. φάντασμα

Der Begriff φάντασμα begegnet bei Aischylos in der Wendung ἐνύπνιον φαντασμάτων ὄψεις<sup>131</sup>, bei Platon als Bezeichnung von Traumbildern, die aus stärkeren innerseelischen Bewegungen resultieren und an die sich der Erwachte erinnert.<sup>132</sup> Bei Aristoteles kann er eine Erscheinung im Wachzustand bezeichnen, dem Zustand des Schlafes regelrecht gegenübergestellt, aber auch die Erscheinung im Schlaf; doch ist nicht jede solche Erscheinung ein ἐνύπνιον.<sup>133</sup> Epigraphisch ist φάντασμα nur einmal belegt, neben ὄνειρος und σημεῖον, in einer Testamentsinschrift als Handlungsanweisung.<sup>134</sup>

In der Septuaginta begegnet der Begriff φάντασμα in Hi 20,8 als Symbol des Flüchtigen; in Sap 17,15 steht er für furchterregende Erscheinungen, in Jes 28,7 als Metapher des Täuschenden. Das Verbum φαντάζομαι begegnet zweimal, in Sap 6,16 in freundlichem Sinne von der Erscheinung der Weisheit denen gegenüber, die sie suchen, in Sir 31[34],5 negativ von den Wahnbildern der eigenen Weissagungen und Träume (ἐνύπνια). Für unsichere Trugbilder steht φάντασμα bei Philon, *Somn.* II 162, für Trugbilder, die von der Suche nach dem Wahren abhalten, in *Fug.* 129.143.

Im Neuen Testament ist φάντασμα wie im frühen griechischen Denken eindeutig negativ konnotiert (Mk 6,48; Mt 14,26). In frühchristlicher Literatur begegnet er manchmal von einem Phantom.<sup>135</sup>

### 5.2. φαντασία

Der Begriff φαντασία hat ein großes Bedeutungsspektrum, das hier nicht dargestellt werden kann,<sup>136</sup> traum-affin kann er neutral, aber auch kritisch im Sinne der Einbildung gebraucht werden, etwa bei Platon, der ihn jedoch nicht exklusiv in diesem Sinne verwendet.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Aischylos, *Sept.* 710 (φάντασμα thematisiert die Erscheinung, ἐνύπνιον den schlafartigen Zustand); vgl. ferner Euripides, *Hec.* 54 vom Unheil ankündigenden Traum, von Erscheinungen verstorbener Seelen an Grabmalern Platon, *Phaed.* 81c.

<sup>132</sup> Platon, *Tim.* 46a und dazu KUNZ, *Traumphänomen*, 139.

<sup>133</sup> Ersteres Aristoteles, *Ins.* 1, 458b18, Letzteres Aristoteles, *Ins.* 1, 459a7f. Zur Diskussion, ob jedes φάντασμα im Schlaf ein ἐνύπνιον ist, vgl. Aristoteles, *Ins.* 3, 462a18–31 und dazu KUNZ, *Traumphänomen*, 234–236.

<sup>134</sup> HERMAN-POLATKAN, *Testament* 7,1 (1. Jhdt. n. Chr., Naktason/Mysien).

<sup>135</sup> Ps.-Hippolyt, *Ref.* VII 38, GCS 26, 224; Johannes Chrysostomus, *Hom. Joh.* 75,3, PG 59, 407.

<sup>136</sup> Er begegnet etwa im Sinne der Imagination, die dem Wahrnehmungsvorgang folgt, bei Aristoteles, *An.* III 3, 427b 14; 428b 9f.

<sup>137</sup> Platon, *Soph.* 263d; *Thaet.* 161c.

In der Septuaginta steht φαντασία manchmal von der Vision, manchmal von der im Sinne des Autors realitätsfremden Einbildung<sup>138</sup>; ein Einfluss stoischer Erkenntnistheorie ist nicht zu verifizieren.

Bei Philon von Alexandria kann der Begriff φαντασία den von Gott gesandten Traum bezeichnen<sup>139</sup>, generell auch die ein Unglück ankündigende Traumerscheinung.<sup>140</sup> Das Verbum φαντασιούσθαι kann auch bei Philon neutral die sinnliche Wahrnehmung oder das Sehen eines Traumes bezeichnen<sup>141</sup>, kann aber auch positiv von der Wahrnehmung Gottes durch den Verstand oder von der Wahrnehmung des Tugendeifrigen, sein eigenes Leben betreffend, verwendet werden.<sup>142</sup>

Der einzige Beleg für φαντασία im Neuen Testament (Apg 25,23; „Gepräuge“) ist nicht traum-affin, ebenso wenig das Verbum φαντάζομαι in Hebr 12,21.

Für einen unheilverkündenden Traum begegnet φαντασία bei Gregor von Nazianz<sup>143</sup>, für eine sexuelle Phantasie und für trügerische Träume bei Palladius.<sup>144</sup> Im Rahmen einer kritischen Traumtheorie wird der Begriff bei Gregor von Nyssa verwendet.<sup>145</sup> Der kritische Gebrauch des Begriffes findet sich auch da, wo Johannes Chrysostomus den Begriff ἔκστασις (Apg 10,10) mit πνευματική ... θεωρία τοῦ σώματος, ὡς ἂν εἴποι τις, ἐξέστη ἢ ψυχή erklärt.<sup>146</sup> Das mögliche

<sup>138</sup> Ersteres Sach 10,1 (Hieronymus, in *Zach.*, CC.SL 76 A, 838, hält die Übersetzung für unbegründet, ohne zu erklären, warum), Letzteres Hab 2,18f. (ohne Anhalt am hebräischen Text) von der Einbildung, die leblosen Götterbilder könnten eine reale göttliche Macht repräsentieren. Schwer zu deuten ist Hab 3,10, weil die hebräische Textgrundlage nicht klar ist. Gemeint könnte sein: „die Höhe ihrer (scil. der Urflut, der Urtiefe) Erscheinung“, nicht unbedingt (wie in LXX.D, 1207 konkordant von Hab 2,18f. her übersetzt ist) das Trugbild.

<sup>139</sup> Philon, *Somm.* I 2.

<sup>140</sup> Philon, *Ios.* 94.100 (φαντασία δι' ὀνείρου).102f.

<sup>141</sup> Ersteres *Her.* 110; Letzteres *Somm.* I 159; II 156.261.

<sup>142</sup> Ersteres *Dec.* 105; Letzteres *Somm.* I 150: Der Tugendeifrige stellt sich sein eigenes Leben einer Leiter ähnlich vor (gemeint ist das Auf und Ab der wechselnden Lebenslagen).

<sup>143</sup> Gregor von Nazianz, *Or.* 18,31, PG 35, 1024 C.

<sup>144</sup> Ersteres *Hist. Laus.* 19,7.10; 23,1, FC 67, 166.168.288, Letzteres *Hist. Laus.* 25,4, FC 67, 194. In einem christlichen exorzistischen Text (SEG 54:1564, frühes 8. Jhdt.) wird um die Befreiung von der διαβολική φαντασία gebeten. Der Begriffsgebrauch ist schon älter, vgl. KUNZ, *Traumphänomen*, 238–240.

<sup>145</sup> Gregor von Nyssa, *Opif.* 13, PG 44, 168 B–D: die ὀνειρώδη φαντασία entsteht, wenn die Verstandestätigkeit im Schlaf ruht und die Tagesreste in zusammenhanglosen Trugbildern sich bemerkbar machen. Gregor von Nyssa muss aber auch den Ausgleich zu den biblischen positiven Traumerzählungen finden und meint deshalb, das, was Joseph und Daniel widerfahren sei, nämlich die klare Zukunftsansage, sei nicht der Kraft der Träume (ἐνύπνια) zu verdanken, sondern göttlicher Einwirkung. Der biblische auch positive Gebrauch von ἐνύπνιον wirkt hier, wie auch sonst oft, nicht sprachbildend.

<sup>146</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 22,1, PG 60, 172. Zu Apg 22,17 wird der Begriff nicht nochmals erörtert (eine Erläuterung wäre in *Hom. Act.* 48,1, PG 60, 332 zu erwarten).

Missverständnis, das dem Leser Mitgeteilte sei eine bloße φαντασία, wird, so Johannes Chrysostomus, durch den Einwand des Petrus abgewehrt.<sup>147</sup> Das Moment des Truges und der Täuschung führt bei Theodoret dazu, dass die Wendung τῶν ὄνειρων φαντασία auch in der Polemik gegen Andersdenkende gebraucht wird.<sup>148</sup>

## 6. Kontinuität und Wechsel bei der Rezeption biblischer Texte in jüdischer und christlicher kommentierender Literatur

Lexikographisch wie inhaltlich ist von Bedeutung, ob die Terminologie der biblischen Texte in ihrer schulmäßigen Kommentierung beibehalten oder geändert wird.

Gelegentlich begegnet Kontinuität in der Terminologie. So kann Jakobs Traum nach Gen 28,10–22 (Gen 28,12<sup>LXX</sup>: ἐνυπνιάζομαι) bei Origenes und in einer spätantiken Inschrift aus Thessalien ebenfalls als ἐνύπνιον bezeichnet werden.<sup>149</sup>

Anderorts wird weiterhin Traumterminologie verwendet, aber die Begriffe unterscheiden sich von der biblischen Vorlage. Bei Philon von Alexandria findet sich ἐνυπνιάζομαι im Zitat von Gen 28,12 in *Somm.* I 3, ὄναρ im Referat von Gen 28,12 in *Somm.* I 4.159. Ähnliches ist auch für die Wiedergabe der in Gen 37; 40; 41 berichteten Träume zu beobachten<sup>150</sup>, wo in der Septuaginta jeweils ἐνύπνιον und ἐνυπνιάζομαι stehen.<sup>151</sup> Josephus bezeichnet die in Gen 37; 40f genannten Träume als ὄνειρατα und ὄψεις, den Traum Jakobs nach Gen 46,2 mit ὄνειρος, den in Ri 7,13 genannten Traum mit ὄναρ, die Feststellung Sauls über die ausbleibenden Träume 1Reg 28,15 mit ὄνειρος, den Traum Salomos nach 3Reg 3,15 mit ὄναρ; schließlich gibt er Dan 1,17 mit der Wendung κρίσις ὄνειρων wieder.<sup>152</sup> Origenes spricht bei der Wiedergabe von Gen 40 von den ὄνειρατα, Ps.-Hippolyt benutzt ὄνειρος für die Wiedergabe des Traums Nebukadnezars nach Dan 4,7–9.<sup>153</sup> Bei

<sup>147</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 22,2, PG 60, 173. Für die bloße Einbildung steht φαντασία auch bei Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 26,1, PG 60, 198 (zu Apg 12,7).

<sup>148</sup> Theodoret, *H.e.* IV 11,1, GCS NF 5, 229, über die Messalianer.

<sup>149</sup> Origenes, *Cels.* VI 21, SC 147, 232; SEG 27, 466 (490 n. Chr., Thessalien). Auch bei Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 54,4, PG 54, 472f., wird Traumvokabular nur in der unveränderten Wiedergabe der Lemmata von Gen 28,12.16 aufgenommen.

<sup>150</sup> Für die Benennung der Träume Josephs und des Pharaos finden sich ὄναρ (*Somm.* II 5.8.17.21) und ὄνειρος nebeneinander (*Somm.* II 1; *Jos.* 106.116). Das Wort ὄναρ steht vom Traum des Mundschenks in *Somm.* II 199, vom Traum des Bäckers in *Jos.* 93 (für letzteres in *Somm.* II 206 ὄνειρος). Die Träume beider zusammen können als ὄνειροι (*Somm.* II 156) wie als ὄνειρατα bezeichnet werden (*Jos.* 104; *Somm.* II 215). Das Traumgesicht von den Garben (Gen 37,5f.) wird auch als ὄψις benannt (Philon, *Somm.* II 110).

<sup>151</sup> In Gen 37,5.8.10; 40,5.8.9.16; 41,5 steht ἐνύπνιον, in Gen 40,9 ὕπνος.

<sup>152</sup> Josephus, *A.I.* II 14f.70 (In *A.I.* II 67 wird zusätzlich ὕπνος verwendet); II 176; V 219.222; VI 334; VIII 125; X 194.

<sup>153</sup> Origenes, *Cels.* IV 47, SC 136, 304; Ps.-Hippolyt von Rom, *Ref.* VI 9,8, GCS 26, 137.

Epiphanius von Salamis können in der Aufnahme von Jud 8 ἐνυπνιάζομαι (Zitat) und ὄναρ nahtlos ineinander übergehen.<sup>154</sup> Kyrill von Jerusalem benennt den Traum, den Daniel dem Nebukadnezar deuten soll, mit ὄρασις.<sup>155</sup> Johannes Chrysostomus bietet bei Gen 37,5–9 (Wortfamilie ἐνύπνιον) in der Hinführung noch ἐνύπνιον, wechselt dann aber, wie bei der Behandlung von Gen 40 wie selbstverständlich von ἐνύπνιον zu ὄναρ.<sup>156</sup> Den Bescheid des Engels nach Mt 2,19f. benennt er mit χρηματισμός.<sup>157</sup> Das mit ὄραμα bezeichnete, in Apg 16,9 geschilderte Widerfahrnis kann von Johannes Chrysostomus auch als ὄναρ bezeichnet werden, ohne dass damit eine Abwertung verbunden ist: Wo es um eine leichter zu akzeptierende Handlungsanweisung geht, reicht eine Vision bzw. ein Traum; wo es nicht nur darum geht, ist ein Engel nötig, wie bei Kornelius und Petrus.<sup>158</sup> Auch Theodoret bietet für Gen 37,5–9 ὄναρ statt für ἐνύπνιον (Gen 37,5–9) und ὄνειρος für die Behandlung von Gen 40.<sup>159</sup>

Schließlich gibt es Fälle, wo Traumterminologie vermieden scheint, vielleicht, um den Realitätsgehalt des erzählten Geschehens festzustellen. Josephus benennt das Geschehen von Gen 28,12 als ὄψις.

Zu Gen 28,10–22 spricht Theodoret nicht von einem ἐνύπνιον, sondern von einer ἐπιφάνεια.<sup>160</sup> Zu Dan 1,17 ergänzt Theodoret, Daniel habe Offenbarungen nicht nur im Traum, sondern auch im Wachzustand erhalten.<sup>161</sup> Auch zu Dan 7 spricht er von einer ἀποκάλυψις, vermerkt aber die Ähnlichkeit zu dem ἐνύπνιον des Nebukadnezar.<sup>162</sup>

<sup>154</sup> Epiphanius, *Haer.* 26,13,7, GCS 25, 293.

<sup>155</sup> Kyrill von Jerusalem, *Cat.* 16,31, Rupp 246.

<sup>156</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 61,2; 63,1, PG 54, 527.541.

<sup>157</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 9,4, PG 57, 180. Die Wortfamilie χρηματίζειν kann von göttlichen Eingebungen an den Propheten (Jer 32,16 [25,30]; 42 [36],2,4; 2Makk 2,4) wie vom Weissagen Jeremias (Jer 33 [26],2) oder der Falschpropheten (Jer 36 [29],23) gebraucht werden, ist aber nicht nur von Traumorakeln gebräuchlich, vgl. 3Kgt 18,27; Hi 40,8. Der Begriff spielt aber auch bei Macrobius, *Somm.* I 3,2 eine Rolle, nämlich im Rahmen einer vielleicht von Porphyrios übernommenen fünfteiligen, inhaltlich orientierten Traumtheorie, in der er den Allegorietraum, den Wahrtraum, den Orakeltraum (χρηματισμός), den Albtraum und den Wachtraum unterscheidet.

<sup>158</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 34,4, PG 60, 249. Denselben Gedanken trägt Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.* 4,5, PG 57, 45, auch zu Mt 1,20 vor.

<sup>159</sup> Theodoret, *Qu. Gen.* 96; 101, LEC 1, 184.192.

<sup>160</sup> Theodoret, *Qu. Gen.* 84, LEC 1, 166.

<sup>161</sup> Theodoret, *In Dan.*, PG 81, 1280 C.

<sup>162</sup> Theodoret, *In Dan.*, PG 81, 1412 B. Der Begriff ἀποκάλυψις fällt auch zu Dan 8,1 bei Theodoret, *In Dan.*, PG 81, 1437 C.

## 7. Zusammenfassung

Die Ergebnisse der vorstehenden Ausführungen lassen sich wie folgt bündeln:

1. Begriffe der Wortfamilien ἐνύπνιον und ὄναρ können in literarischen Texten wie in epigraphischen Zeugnissen zumeist promiscue stehen<sup>163</sup>, wengleich in der Epigraphik die ungleiche Verteilung zwischen ὄναρ und ἐνύπνιον zu beachten ist.

2. Einzelne Bedeutungsnuancen des Traumes (z.B. Zukunftsvorhersagen, Tagesreste etc.) lassen sich auch nicht schwerpunktmäßig auf die verschiedenen Begriffe verteilen. Selbst zwischen literarischer und epigraphischer Verwendung bestehen manchmal Disproportionen, wie vor allem am Begriff ὄναρ abzulesen ist.

3. Insofern lässt sich die Wahl bestimmter Begriffe in der Septuaginta und im Neuen Testament kaum mit bevorzugter Lektüre eines der bekannten griechischen Autoren (Homer, Platon) begründen.

4. Das Neue Testament trägt zur antiken Traumtheorie nichts bei. Gelegentlich werden Handlungsanweisungen in Träumen geäußert; zentrale Funktion für die Zuschreibung von Autorität haben Träume in aller Regel jedoch nicht. „Die Evangelien bedürfen keinerlei Hilfe aus den Träumen für den wahren Glauben.“<sup>164</sup>

5. Der Wortgebrauch in antiker christlicher Literatur ist nicht in erkennbarem Maße von Eigentümlichkeiten der Septuaginta und des Neuen Testaments geprägt. Der auch positive Gebrauch von ἐνύπνιον in der Septuaginta oder der positive Gebrauch von ὄναρ im Matthäusevangelium wirken im Allgemeinen nicht sprachbildend.<sup>165</sup> Insgesamt scheint der Gebrauch von ἐνύπνιον rückläufig. Die positiven biblischen Traumerzählungen (Gen 28; 37; 40; Dan 2; 8 etc.) werden aufgrund des generellen Vertrauens in die historische Zuverlässigkeit biblischer Aussagen nicht hinterfragt; nur gelegentlich zeigt sich die Tendenz, den Realitätsgehalt der biblischen Erzählungen gegenüber dem Vorwurf abzusichern, sie seien bloße Träume.

<sup>163</sup> So auch MAMBELLI, „Old Greek Daniel 2“, 452.

<sup>164</sup> Basilius von Caesarea, *Epist.* 210,6, COURTONNE II 196: *Εὐαγγελίοις οὐδεμιᾶς βοηθείας ἐκ τῶν ὀνείρων εἰς τὴν ἀξιοπιστίαν προσδεόμενοις* (obige Üs. M. M.).

<sup>165</sup> Das Ergebnis könnte freilich falsifiziert durch eine genauere Untersuchung christlicher Inschriften, in denen, der bei Eusebius von Caesarea, *V.C.* III 15,2, GCS 58, 89 vorgezeichneten Linie folgend, Traumvokabular als Anlass einer Weihung verwendet wird. Immerhin fehlt Traumvokabular bei Palladius, *Historia Lausiaca*, jeweils dort, wo von der Motivation eines Menschen zur Askese die Rede ist.

MARTIN MEISER

6. In der antiken Christentumskritik haben die im Neuen Testament berichteten Träume und Visionen nur selten Aufmerksamkeit gefunden.

Martin MEISER  
Universität des Saarlandes  
Fachrichtung Evangelische Theologie  
Saarbrücken, Germany

## Bibliographie

### *Griechisch-römische Autoren*

- Aischylos, *Persians, Seven Against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*, Edited and Translated by Alan H. SOMMERSTEIN, LCL 145 (Cambridge [MA]/London: Harvard University Press, 2008).
- , *Orestia, Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides*, Edited and Translated by Alan H. SOMMERSTEIN, LCL 146 (Cambridge [MA]: Harvard University Press/London: William Heinemann, 2008).
- Apollonius Rhodius, *Argonautica*, with an English Translation by R.C. SEATON, LCL 1 (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1912=1967).
- Aristophanes, *Komödien*. Griechisch und Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Peter RAU, 4 Bde. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016–2017).
- Aristoteles Graece, ed. Immanuel BEKKER (Berlin: Reimer, 1831).
- Artemidor, *Oneirocritica*. Text, Translation, and Commentary by Daniel E. HARRIS-MCCOY (Oxford: Oxford University Press 2012).
- Euripides, *Alcestis*, Edited and Translated by David KOVACS, LCL 12 (Cambridge [MA]: Harvard University Press/London: William Heinemann, 1994), 149–283.
- , *Hercules Furens*, Edited and Translated by David KOVACS, LCL 9 (Cambridge [MA]: Harvard University Press/London: William Heinemann, 1998), 301–455.
- , *Hecuba*, Edited and Translated by David KOVACS, LCL 484 (Cambridge [MA]: Harvard University Press/London: William Heinemann, 1995), 391–519.
- , *Iphigenia in Tauride* (among the Taurians), Edited and Translated by David KOVACS, LCL 10 (Cambridge [MA]: Harvard University Press/London: William Heinemann, 1999), 145–311.
- Herodot, *Historiae*, with an English Translation by A.D. GODLEY, Vol. 3, LCL 119 (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1922=1971); Vol. 4, LCL 120 (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1925=1969).
- Homer, *Odyssea*, ed. Peter VON DER MUEHLL, Editio stereotypa editionis tertiae (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1983).
- Macrobius, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. Jakob WILLIS, BSGRT (Leipzig: Teubner, 1963).
- Pindar, *Odae* (Odes), with an Introduction and an English Translation by John SANDYS, LCL 56 (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1915=1968).
- Platon, *Werke* in acht Bänden, griechisch und deutsch, ed. Gunther EIGLER (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970–1981 = <sup>4</sup>2005).
- Plutarch, *De Stoicorum repugnantiiis*, with an English Translation by Harold CHERNISS, in: Plutarch's *Moralia*, in Seventeen Volumes, Vol. 13/2, LCL (Cambridge [MA]: Harvard University Press/London: William Heinemann, 1976), 367–603.
- , *De superstitione*, with an English Translation by Frank Cole BABITT, in: Plutarch's *Moralia*, in Seventeen Volumes, Vol. 2, LCL (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1928=1962), 492–495.

- , *De virtute morali*, with an English Translation by W.C. HELMBOLD, LCL (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1938), 15–87.
- , *Theseus*, in: Plutarch's *Lives*, with an English Translation by Bernadotte PERRIN, in Eleven Volumes, Vol. 1, LCL 46 (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1914=1967), 1–87.
- Porphyrus, *De abstinentia*, ed. Jean BOUFFARTIGUE/Michel PATILLON/Alain Ph. SEGONDS, 3 Tom. (Paris: Les Belles Lettres, 1977–1995).
- Sophokles, *Dramen*. Griechisch und deutsch, ed. Wilhelm WILLIGE, überarb. von Karl BAYER. Mit Anmerkungen und einer Einführung von Bernhard ZIMMERMANN, 5. Aufl. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2005.
- Thenognis, *Carmina* (Poèmes élégiaques). Texte établi, traduit et commenté par Jean CARRIERE (Paris: Les Belles Lettres, 1975).
- Theokrit, *Gedichte*. Griechisch – deutsch, hg. u. übers. v. Bernd EFFE (Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 1999).
- Xenophon, *Cyropaedia*, with an English Translation by Walter MILLER, in Two Volumes, Vol. 2, LCL 5 (Cambridge [MA]: Harvard University Press/London: William Heinemann, 1914=1968).
- , *De equitandi ratione* (On the Art of Horsemanship), with an English Translation by E. C. MARCHANT, LCL 183 (Cambridge [MA]: Harvard University Press/London: William Heinemann, 1925=1971), 295–363.
- Xenophon, *Symposium*, with an English Translation by O. J. TODD, LCL 168 (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1923=1968), 527–635.

ERBSE, Hartmut (Hg.), *Scholia Graeca in Homeria Iliadem [Scholia Vetera]*, Bd. I (Berlin: de Gruyter, 1969).

### *Inschriften und Papyri*

- AUDOLLENT, Auguste M. H., *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt, tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas* (Paris: Albert Montefoing, 1904).
- BLÜMEL, Wolfgang (Hg.), *Die Inschriften von Knidos I*, IK 41 (Bonn: Habelt, 1992).
- BUCKLER, William Hepburn/William Moir CALDER (Hg.), *Monuments and Documents from Phrygia and Caria*. Monumenta Asiae Minoris Antiqua 6 (Manchester: Manchester University Press, 1939).
- DITTENBERGER, Wilhelm, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Bd. 3 (3. Aufl. Leipzig: Hirzel, 1920).
- HABICHT, Christian, *Die Inschriften des Asklepieions*, *Altertümer von Pergamon* 8,3 (Berlin: de Gruyter, 1969).
- HERRMANN, Peter/POLATKAN, Kemal Ziya, *Das Testament des Epikrates und andere neue Inschriften aus dem Museum von Manisa*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 265,1 (Wien/Köln/Graz: Böhlau, 1969).

- Inscriptions de Délos*, ed. André PLASSART u.a., 7 vols. (Paris : Champion, 1926–1972).  
 LANE, Eugene N., *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis* (CMRDM). 4 Vols.,  
 Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 19/1–4 (Leiden:  
 Brill, 1971–1978).  
 MORETTI, Luigi, *Inscriptiones graecae urbis Romae*. 4 Vols. in 5 Parts (Rom: istituto  
 italiano per la storia antica, 1968–1990).  
 WILCKEN, Ulrich, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, 2 Bde. (Berlin: de Gruyter, 1927–1957).

*Antike jüdische Autoren*

- Philo, with an English translation by Francis Henry COLSON and George Herbert  
 WHITAKER, in Ten Volumes, LCL (London: William Heinemann/Cambridge [MA]:  
 Harvard University Press, 1968).  
 Josephus, *Vita (Aus meinem Leben)*, ed. Folker SIEGERT/Heinz SCHRECKENBERG/Manuel  
 VOGEL (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).  
 –, *Contra Apionem (Against Apion)*, with an English Translation of Henry St. J.  
 THACKERAY, in *Josephus*, in Nine Volumes, Vol. I, LCL186 (London: William  
 Heinemann / Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1926=1966), 161–411.  
 –, *Antiquitates Judaicae (Jewish Antiquities)*, ed. Henry St. J. THACKERAY, Ralph  
 MARCUS u.a., LCL (London: William Heinemann/Cambridge [MA]: Harvard  
 University Press, 1930–1965=1969).

*Antike christliche Autoren*

- Acta Iohannis*, ed. Eric JUNOD/Jean-Daniel KAESTLI, CCSA 1 (Turnhout: Brepols, 1983).  
 Basilius von Caesarea, *Epistulae*, ed. Yves COURTONNE, 3 Bd., Collection des Universités  
 de France, 3 Tom. (Paris : Éditions des belles Lettres, 1957–1966).  
 Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini (Über das Leben des Kaisers Konstantin)*,  
 ed. Friedhelm WINKELMANN, GCS 58 (Berlin: Akademie-Verlag, 1975).  
 Clemens von Alexandria, *Paedagogus*, ed. Otto STÄHLIN, 3. Aufl. ed. Ursula TREU,  
 GCS 12 (Berlin: Akademie-Verlag, 1972), 87–292.  
 –, *Protrepticus*, ed. Otto STÄHLIN, 3. Aufl. v. Ursula TREU, GCS 12 (Berlin: Akademie-  
 Verlag, 1972), 1–86.  
 –, *Quis dives salvetur*, ed. Otto STÄHLIN, 2. Aufl. ed. Ludwig FRÜCHTEL, GCS 17  
 (Berlin: Akademie-Verlag, 1970), 157–191.  
 –, *Stromata I–VI*, ed. Otto STÄHLIN, 2. Aufl. ed. Ludwig FRÜCHTEL, 4. Aufl. mit  
 Nachträgen hg. v. Ursula TREU, GCS 15 (Berlin: Akademie-Verlag, 1985).  
 –, *Stromata VII–VIII*, ed. Otto STÄHLIN, 3. Aufl. ed. Ursula TREU, GCS 12 (Berlin:  
 Akademie-Verlag, 1972), 3–102.  
*Die Pseudoklementinen, Bd. 1: Homilien*, ed. Bernhard REHM, zum Druck besorgt v.  
 Johannes IRMSCHER, GCS 42 (Berlin/Leipzig: Akademie-Verlag, 1953).  
 Epiphanius von Salamis, *Ancoratus, Panarion* haer. 1–33, ed. Karl HOLL, GCS 25  
 (Leipzig: Hinrichs, 1915); *Panarion* haer. 34–64, ed. Karl HOLL, 2. Aufl. ed. Jürgen  
 DUMMER, GCS 31 (Berlin: Akademie-Verlag, 1980).  
 Gregor von Nazianz, *Discours* 4–5, ed. Jean BERNARDI, SC 309 (Paris: Cerf, 1983).

- , *Orationes*, PG 35.
- Gregor von Nyssa, *De beatudinibus*, ed. John F. CALLAHAN, GNO 7/2 (Leiden: Brill, 1992), 75–170.
- , *De hominis officio*, PG 44, 123 D – 256 C.
- , *Vita Macrinae*, ed. Virginia Woods CALLAHAN, GNO 8/1 (Leiden: Brill, 1952), 345–414.
- Hieronymus, *Commentarii in Prophetas minores*, ed. Marcus ADRIAEN, CC.SL 76 / 76 A (Turnhout: Brepols, 1969).
- (Ps.)-Hippolyt von Rom, *Refutatio omnium haeresium*, ed. Paul WENDLAND, GCS 26 (Leipzig: Hinrichs, 1916).
- Johannes Chrysostomus, *La virginité*, ed. Herbert MUSURILLO/Bernard GRILLET, SC 125 (Paris: Cerf, 1966).
- , *Homiliae in Genesim*, PG 53,21 – 54, 580.
- , *Homiliae in Matthaëum*, PG 57; 58.
- , *Homiliae in Johannem*, PG 59, 23–482.
- , *Homiliae in Acta Apostolorum*, PG 60, 13–384.
- , *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthos*, PG 61, 9–382.
- , *Homiliae in Epistulam secundam ad Corinthos*, PG 61, 381–610.
- , *Homiliae in Epistulam primam ad Thessalonicenses*, PG 62, 391–468.
- , *Homiliae in Epistulam secundam ad Thessalonicenses*, PG 62, 467–500.
- , *Homiliae in Epistulam primam ad Timotheum*, PG 62, PG 62, 501–600.
- , *Homiliae in Epistulam ad Titum*, PG 62, 663–700.
- , *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos*, PG 63, 9–236.
- Kyrill von Jerusalem, *Catecheses*, Bd. 1, ed. Wilhelm REISCHL (München: Lentner, 1848); Bd. 2, ed. Joseph RUPP (München: Lentner, 1860).
- Methodius von Olympos, *Symposium (Le Banquet)*, ed. Herbert MUSURILLO/Victor-Henry DEBIDOUR, SC 95 (Paris: Cerf, 1963).
- Origenes, *Contra Celsum* (Contre Celse), ed. Marcel BORRET, Tome 1: Livres 1–2, SC 132 (Paris: Cerf, 1967); Tome 2: Livres 3–4, SC 136 (Paris: Cerf, 1968); Tome 3: Livres 5–6, SC 147 (Paris: Cerf, 1969); Tome 4: Livres 7–8, SC 150 (Paris: Cerf, 1969).
- Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. Adelheid HÜBNER, FC 67 (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2016).
- Sokrates, *Historia ecclesiastica* (Kirchengeschichte), ed. Günther Christian HANSEN, GCS NF 1 (Berlin: Akademie-Verlag, 1995).
- Tatian, *Oratio ad Graecos*, ed. Miroslav MARCOVICH, PTS 43 (Berlin/New York: de Gruyter, 1995).
- Theodoret, *Historia ecclesiastica* (Kirchengeschichte), ed. Leon PARMENTIER, 3. Aufl. ed. Günther Christian HANSEN, GCS NF 5 (Berlin: Akademie-Verlag, 1998).
- , *Historia religiosa* (Histoire des Moines de Syrie), ed. Pierre CAVIENT/Alice LEROY-MOLINGHEN, Bd. 1, SC 234 (Paris: Cerf, 1977).

- , Theodoret, *Quaestiones in Octateuchum* (The Questions on the Octateuch), Vol. 1, On Genesis and Exodus, ed. John F. PETRUCCIONE/Robert C. HILL, LEC 1 (Washington: The Catholic University of America Press, 2007).
- , Theodoret, *Commentarius in visiones Danielis prophetae*, PG 81, 1255 B – 1546 A.
- Theophilus, *Ad Autoylcum*, ed. Miroslav MARCOVICH, PTS 44 (Berlin/New York: de Gruyter, 1995).

LINDEMANN, Andreas/PAULSEN, Henning, *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).

#### *Lexika*

- BONS, Eberhard (Hg.), *Historical-Theological Lexicon to the Septuagint*, Bd. 1, Alpha – Gamma (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).
- LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1961).
- LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Henry Stuart JONES, with the assistance of Roderick MCKENZIE (Oxford: Clarendon, 1983).
- LUST, Johan/EYNIKEL, Erik/HAUSPIE, Katrin, *A Greek-English Lexicon on the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994/1996).
- PAPE, Wilhelm, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, 3. Aufl., bearb. v. Max SENGEBUSCH (Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1914).
- PASSOW, Franz, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, neu bearb. v. Valentin ROST u.a. (5. Aufl. Leipzig: Vogel, 1841–1857).

#### *Sekundärliteratur*

- EYNIKEL, Erik, „La lexicographie de la Septante: aspects méthodologiques,“ *RSR* 73 (1999/2), 135–150.
- FABRY, Heinz-Josef, „Ambakoum/Habakuk,“ in *Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, ed. Wolfgang KRAUS/Martin KARRER (LXX.D) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 1202–1208.
- HARRISSON, Juliette, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire. Cultural Memory and Imagination* (London/New York: Bloomsbury 2013).
- KUNZ, Melissa, „Ein anonymer syrischer Text zur Aitiologie des Träumens und seine syrische Vorlage – Übersetzung, Kommentar und Quelldiskussion“ (im Erscheinen).
- , *Das Traumphänomen im Kontext der frühgriechischen Philosophie – Von der archaischen Zeit bis in den frühen Hellenismus*, Diss. Leipzig 2024 (im Erscheinen).
- MAMBELLI, Anna, „Old Greek Daniel 2. Nebuchadnezzar’s Dream as a Visible and Infallible Prophecy,“ *CrSt* 43 (2022), 425–470.
- NÄF, Beat, *Traum und Traumdeutung im Altertum* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004).

- WALDE, Christine, *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung* (München: Saur, 2001).
- WOLTER, Michael, „Inscriptliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen. Überlieferungs- und formgeschichtliche Beobachtungen,“ in *Studien und Texte zur Formgeschichte*, ed. Klaus BERGER u.a., TANZ 7 (Tübingen: Francke, 1992), 135–175.

# DIE AKTEN DES BARNABAS: HISTORISCHE EINORDNUNG UND ÜBERSETZUNG

TOBIAS NICKLAS<sup>1</sup>

**Abstract.** The article offers an introduction into the late antique *Acts of Barnabas* as well as a German translation of the source text. The text is placed in the context of the ecclesiopolitical disputes over the independence of the Church of Cyprus and important aspects of its content are discussed for the first time. Unlike writings such as the *Acts of Titus* or the *Martyrdom of Mark*, the *Acts of Barnabas* do not simply offer a legitimizing founding legend of the Church of Cyprus; they are also concerned with locating the Church of Cyprus in a more complex topography of late antique particular churches and linking the preaching of Barnabas as closely as possible to the tradition of Jesus (represented by the Gospel according to Matthew).

**Keywords:** Acts of Barnabas, Apocrypha, Late Antique Cyprus, Parabiblica.

## 1. Einleitende Gedanken:

So sehr in den vergangenen Jahren apokryphe Apostelakten eine Neubewertung erfahren haben und Urteile wie die noch 2008 publizierte Einschätzung, diese Texte stünden „dem Niveau eines Illustriertenromans nahe,“<sup>2</sup> eher die Ausnahme als die Regel bilden, so sehr konzentriert sich die Forschung auch weiterhin mehr oder minder auf die *Paulus-*, *Johannes-*, *Andreas-*, *Petrus-* und *Thomasakten*. Unter diesen sind wiederum die *Paulusakten* besonders beliebt, zeigen diese doch eine in Teilen spannungsvolle Nähe zur kanonischen Apostelgeschichte, können womöglich als Gegenentwurf zu den Pastoralbriefen (und deren für uns nicht unproblematischen Bildern von Kirchenordnung und Rolle der Frau) angesehen werden und stellen uns neben Paulus eine faszinierende Gestalt wie die Apostolin Thekla vor.<sup>3</sup> Wenigstens in Ansätzen haben auch die deutlich weniger bekannten

<sup>1</sup> Für Erik Eynikel ... mit allen guten Wünschen und als Dank für viele Jahre gegenseitiger Zusammenarbeit und Freundschaft!

<sup>2</sup> K. JAROŠ, *Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung* (Köln, 2008) 294.

<sup>3</sup> Einen ausführlichen Kommentar mit Bibliographie hat jüngst zudem R. PERVO, *The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary* (Eugene, 2014) vorgelegt; spezieller zu den *Akten des Paulus und der Thekla* vgl. J. BARRIER, *The Acts of Paul and Thecla* (Tübingen, 2009) [jeweils mit weiterführender Literatur]. – Welch breite Nachgeschichte die Figur der

*Philippusakten* Aufmerksamkeit erregt;<sup>4</sup> schließlich arbeitet eine in signifikanter Weise aktive und produktive Zahl von Forscher\*innen an den mit den apokryphen Apostelakten verwandten *Pseudoclementinen*.<sup>5</sup> Gleichzeitig bleiben andere Schriften weiterhin vollkommen vernachlässigt. So bietet etwa die (noch) aktuelle Ausgabe des zweiten Bandes der „Neutestamentlichen Apokryphen“ von Hennecke-Schneemelcher neben Übersetzungen und Einführungen zu den fünf oben erstgenannten apokryphen Apostelakten nur ein Überblickskapitel zu insgesamt vierzig „jüngeren Apostelakten“, denen jeweils kaum mehr als eine Seite gewidmet ist.<sup>6</sup> Die Publikation v.a. des zweiten Bandes der französischen *Écrits apocryphes chrétiens* hat hier vor erst wenigen Jahren wenigstens eine Pforte geöffnet und bewusst Raum für eingeführte französische Übersetzungen vieler dieser Texte geschaffen;<sup>7</sup> mit den eben erschienenen Bänden *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures* ist nun auch im englischsprachigen Raum ein Schritt in diese Richtung getan.<sup>8</sup> Die dort beigefügten, meist knappen Bibliographien wiederum zeigen,

Thekla erfuhr, zeigt sich z.B. an den Beiträgen in: J.N. BREMMER u.a. (Hg.), *Thecla: Paul's Disciple and Saint in the East and West* (Leuven, 2017).

- <sup>4</sup> Entscheidend hierzu ist sicherlich die Arbeit von F. AMSLER, *Acta Philippi. Commentarius* (Turnhout, 1999) sowie – breiter zugänglich – F. AMSLER u.a., *Actes de l'apôtre Philippe* (Turnhout, 1996); eine englische Übersetzung wurde zudem durch F. BOVON & C.R. MATTHEWS, *The Acts of Philip: A New Translation* (Waco, 2012) vorgelegt.
- <sup>5</sup> Ein beeindruckendes Zeichen hierfür sind die Bände von F. AMSLER u.a. (Hg.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne – Genève, 30 août – 2 septembre 2006* (Prahins, CH, 2008) sowie B.M.J. DE VOS & D. PRAET (Hg.), *In Search of Truth in the Pseudo-Clementine Homilies* (Tübingen, 2022); wichtig auch die vor wenigen Jahren erstellte deutsche Übersetzung der *pseudoclementinischen Homilien* (mit wissenschaftlicher Einleitung) durch J. WEHNERT, *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung* (Göttingen, 2010) sowie die neue Zugänge eröffnende Monographie von P.A. DUNCAN, *Novel Hermeneutics in the Greek Pseudo-Clementine Romance* (Tübingen, 2017). Neueste Projekte (z.B. durch Eric Beck und Daniel Mayer) richten sich derzeit auch auf weniger bekannte Fassungen des Textes wie die äthiopische Version.
- <sup>6</sup> Vgl. A. DE SANTOS OTERO, „Jüngere Apostelakten“, in: W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen, 1997) 381-438. Dabei sind jedoch immer noch nicht alle im weiteren Sinne als Apostelakten zu bezeichnenden Texte abgedeckt – nicht erwähnt sind z.B. solch wichtige Schriften wie die *Doktrin des Addai* oder die *Akten des Mar Mari*. Ähnlich auch das englische Pendant J.K. ELLIOTT, *Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M.R. James* (Oxford, 1993 [repr. 2009]) mit einem Kapitel „Other Apocryphal Acts“ (512-33).
- <sup>7</sup> P. GEOLTRAIN & J.-D. KAESTLI (Hg.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Paris, 2005). Zur Bedeutung dieser Sammlung vgl. T. NICKLAS, „Écrits apocryphes chrétiens«. Ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsel in der Apokryphenforschung“, *VChr* 61 (2007) 70-95.
- <sup>8</sup> T. BURKE & B. LANDAU (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures* (Grand Rapids, 2016) sowie T. BURKE (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures*

welch weites Feld an Forschung hier zwischen neutestamentlicher Exegese, Patristik und hagiographischen Spezialuntersuchungen noch immer besteht.

## 2. Die Barnabasakten

Wenigstens ab und an erwähnt werden die *Akten des Barnabas*.<sup>9</sup> Aurelio de Santos Otero schreibt:

Die *Barnabasakten* „verfolgen ein eindeutig kirchenpolitisches Ziel: die Autonomiebestrebungen der Kirche von Zypern zu untermauern. Im Hintergrund steht der im Konzil zu Ephesos (431) zum ersten Mal öffentlich ausgetragene Streit zwischen dem Patriarchat von Antiochien und der Inselhierarchie um die Vollmacht der zyprischen Kirche bei der Weihe ihrer eigenen Bischöfe. Obwohl sich das Konzil gegen die Einmischung Antiochiens in diese Angelegenheit aussprach ..., setzten die Zyprioten ihre Unabhängigkeitsbestrebungen fort, bis sie Ende des 5. Jh. von Kaiser Zeno (474-475, 476-491) die Bestätigung ihrer Gewohnheitsrechte erreichten ... Von ausschlaggebender Bedeutung war in dieser Auseinandersetzung die sog. Apostolizitätsfrage, zu der nach damaliger Auffassung nicht nur die apostolische Herkunft der betreffenden Kirche, sondern auch der Besitz eines ‚Apostelgrabes‘ in ihrem Territorium gehörte. Als Nachweis dafür, daß sich im Falle Zypern beide Bedingungen erfüllten, wurden die Barnabasakten wahrscheinlich gegen Ende des 5. Jh. unter der falschen Autorschaft des Johannes Marcus verfaßt.“<sup>10</sup>

2 (Grand Rapids, 2020) und DERS. (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures 3* (Grand Rapids, 2023). Bearbeitet und diskutiert werden hier die *Barnabasakten*, die *Akten des Zenturio Cornelius*, die *Timotheusakten*, die *Titusakten*, das *Leben der Xanthippe, Polyxena und Rebekka*, die *Akten des Nereus und Achilleus* u.a. – Ein weiterer Band ist in Vorbereitung. Wichtige späte *Petrus-* und *Paulusakten* bietet jetzt zudem D. EASTMAN (Hg.), *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul* (Atlanta, 2015), und sicherlich wird auch die von C. Marksches und J. Schröter verantwortete Bearbeitung der Apostelakten in Schneemelchers Neutestamentlichen Apokryphen auf diesem Weg weitergehen.

<sup>9</sup> Zu den wenigen Autoren, die sich in den vergangenen Jahren den *Akten des Barnabas* zuwandten, gehört I. CZACHESZ, *Commission Narratives. A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts* (Leuven, 2007), hier 184-207.

<sup>10</sup> A. DE SANTOS OTERO, „Jüngere Apostelakten“, 421; ähnlich E. NORELLI, «Actes de Barnabé», in: P. GEOLTRAIN & J.-D. KAESTLI (Hg.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Paris, 2005) 617-642, hier 622-623 sowie G.E. SNYDER, „The Acts of Barnabas. A New Translation and Introduction“, in: T. BURKE & B. LANDAU (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures* (Grand Rapids, 2016) 317-336, hier 324. Eher beiläufig datieren dagegen A. PAPAGEORGHIOU und N. BAKIRTZIS, „Hagiographic Narratives and Archaeological Realities. Revisiting the Beginnings of Christianity in Cyprus“, in: L. NASRALLAH u.a. (Hg.), *From Roman to Early Christian Cyprus. Studies in Religion and Archaeology* (Tübingen, 2020) 55-74, hier 59 den Text in die „early decades of the fifth century“. – Der aktuellste historische Beitrag zur Entwicklung der Streitigkeiten um die kirchliche Unabhängigkeit Zyperns von Antiochien findet sich m.W. bei

De Santos Oteros Urteil basiert auf einer „klassischen“ Untersuchung von Richard A. Lipsius, auf die sich alle späteren Arbeiten zu den *Barnabasakten* beziehen.<sup>11</sup> Für seine Einordnung wichtig ist die Tatsache, dass das *Barnabas-Enkomium* des Mönches Alexander (CANT 286; 6. Jahrhundert) offenbar auf den *Barnabasakten* aufbaut, jedoch ihnen (nicht nur!) in einem entscheidenden Punkt widerspricht:<sup>12</sup> Wichtig für das *Enkomium* ist die wunderbare Auffindung des Barnabasgrabes und des Leichnams des Apostels unter Bischof Anthemios von Salamis (zur Zeit Kaiser Zenos des Isauriers [474-491 n.Chr.]). Anders als die *Akten* jedoch erzählt das *Enkomium* davon, dass der ganze Leichnam des Barnabas (mit einem Exemplar des Matthäusevangeliums auf der Brust) entdeckt worden sei.<sup>13</sup> Der Bezug zu den Streitigkeiten um die Unabhängigkeit Zyperns ist für Lipsius klar; aus dem Zueinander von *Akten* und *Enkomium* wiederum folgert er konkreter:

Man könnte „zu der Annahme geneigt sein, dass unsere περίοδοι [die *Barnabasakten*; TN] bereits in die Zeit des früheren, 431 zu Ephesos entschiedenen Streites gehören. Allein das Charakteristische der damaligen Verhandlungen ist grade dieses, dass die Cyprier sich für ihre kirchliche Selbständigkeit lediglich auf die ‚consuetudo quae iam olim invaluit‘ und auf die das kirchliche Herkommen schützenden Kanones berufen, dagegen den Apostel Barnabas und sein Martyrium bei Salamis noch mit keiner Silbe zu ihren Gunsten geltend machen. Letzteres war vielmehr erst nach dem Wiederaufleben des Streites unter Kaiser Zeno der Fall. Erst damals hatten sich die Cyprier stärkere Beweismittel zu verschaffen gewusst, um ihr Recht als selbständige Apostelkirche gegen den Patriarchen von Antiochia zu vertheidigen [!]. Zu der Berufung auf das kirchliche Gewohnheitsrecht tritt jetzt auch die theologische Beweisführung, dass Cypern ebensogut Apostelkirche ist wie

Y.R. KIM, “Cypriot Autocephaly, Reconsidered”, in: L. NASRALLAH u.a. (Hg.), *From Roman to Early Christian Cyprus. Studies in Religion and Archaeology* (Tübingen, 2020) 153-67.

<sup>11</sup> R.A. LIPSIVS, „Die Acten des Barnabas“, in: DERS., *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte* 2.2 (Braunschweig, 1884) 270-320.

<sup>12</sup> Zum Verhältnis des (an vielen Punkte deutlich von den Akten unterschiedlichen) *Enkomiums* zu den *Barnabasakten* vgl. ausführlich T. NICKLAS, „Barnabas Remembered. Apokryphe Barnabastexte und die Kirche Zyperns“, in: L. SEEHAUSEN u.a. (Hg.), *Religion als Imagination. Phänomene des Menschseins in den Horizonten theologisches Lebensdeutung. Festschrift für Marco Frenschkowski* (Leipzig, 2020) 167-88.

<sup>13</sup> Ausführlich zu diesem Text R.A. LIPSIVS, „Acten des Barnabas“, 291 sowie 298-304. Die bei Alexander erstmals belegte Auffindungslegende setzte sich offenbar gegen die Version der *Barnabasakten* durch und ist zudem bei Theodoros Lector sowie Severus von Gaza belegt. – Knapp auch I. CZACHESZ, *Commission Narratives*, 189 sowie E. NORELLI, «Actes de Barnabé», 625.

Antiochien, und die thatsächliche [!] Legitimation dieser These durch den wunderbaren Fund [der Reliquien des Apostels; TN] bei Salamis.“<sup>14</sup>

Damit falle der Text in die Zeit des zweiten Streits um die Unabhängigkeit Zyperns (um 485-488), könne aber „auch nicht viel später als 485-488 geschrieben sein, da zwanzig bis dreissig [!] Jahre nachher schon der vollständige Leichnam des Barnabas zum Vorschein gekommen war.“ Der Text sei so als „eine planmäßige, übrigens mit grossem [!] Geschick ins Werk gesetzte Fälschung“<sup>15</sup> einzuordnen. Der Blick in den Text selbst jedoch macht den Gedanken eher unwahrscheinlich, dieser wolle Argumentationshilfen dafür bieten, dass Zypern ein Apostelgrab sein Eigen nennen könne. Sicherlich bietet dieser Text interessante Aspekte, die ihn als geeignet erscheinen lassen, eine wichtige Rolle für die Identitätsbildung der Kirche Zyperns zu spielen. Er spricht von der Mission Zyperns durch den eindeutig als Apostel verstandenen und immer wieder so bezeichneten Barnabas (explizit zusammen mit Paulus *ActBarn.* 2, implizit zudem 5 und 26), welcher zusammen mit dem Erzähler, der als Johannes Markus angegeben ist, ganz Zypern bereist. Lipsius schreibt:

„Die Reiseroute ist in der Absicht entworfen, den Barnabas alle Theile [!] der Insel, an der Küste wie im Innern, bereisen zu lassen. So beginnt denn die Wanderung an der Nordküste, geht dann von da an ins Innere der Insel zum Olympos, dann nach Westen, dann an der Südküste hin und zuletzt wieder in östlicher Richtung, bis sie zu Salamis endet. Dabei werden namentlich die Orte berührt, welche nachmals Bischofssitze waren: Lapithos, Tamasos, Kurion, Kition, Salamis.“<sup>16</sup>

Dies klingt auf den ersten Blick durchaus plausibel – sicherlich mag es darum gehen, Barnabas mit möglichst ganz Zypern in Verbindung zu bringen. Gegen die Vorstellung, dass die späteren Bischofssitze Zyperns sich mit Hilfe der *Barnabasakten* als apostolische Gründungen legitimieren wollten, spricht jedoch der Text: Zwar erzählt etwa Kapitel 17 davon, dass in Tamasos eine christliche Gemeinde gegründet und mit Herakleides ein Bischof eingesetzt wird; an anderen Orten jedoch werden Barnabas und seine Begleiter abgewiesen, ohne dass sie eine Möglichkeit der Verkündigung hätten. Lapithos (Kap. 16) und Kourion (Kap. 19) werden zudem mit aus Sicht des Textes abstoßenden heidnischen Festen in Verbindung gebracht, sicherlich kaum ein Grund, diesen Text später als begründende Legende der späteren Kirchenorganisation Zyperns heranzuziehen. Ähnliches gilt auch für den Schluss der Schrift: Dort ist zwar von der Rettung der Reliquien des Barnabas die

<sup>14</sup> R.A. LIPSIVS, „Acten des Barnabas“, 297.

<sup>15</sup> Beide Zitate R.A. LIPSIVS, „Acten des Barnabas“, 297.

<sup>16</sup> R.A. LIPSIVS, „Acten des Barnabas“, 290.

Rede, überraschenderweise jedoch nicht davon, *wo* sich diese zur Zeit der Abfassung des Textes befinden. Von einer Auffindung der Reliquien hören wir nirgends. Stattdessen lesen wir von einem geheimen Ort, einer Höhle, an dem Johannes Markus und seine Gefährten die wohl in ein Tuch gewickelte und in Blei eingegossene Asche des Apostels deponieren (Kap. 24). Für eine Kirche, die ihren apostolischen Ursprung und den Besitz eines Apostelgrabes nachweisen will, hätte man durchaus eine überzeugendere Erzählung konstruieren können, in der – etwa wie im Falle der *Translatio Philippi* für Hierapolis,<sup>17</sup> aber auch bei den *Titusakten* Kretas<sup>18</sup> und dem in Alexandria zu lokalisierenden *Martyrium des Markus*<sup>19</sup> – auch die Überführung der sterblichen Überreste an einen konkret benennbaren und von nun an besuchbaren Ort berichtet wird. Die Vorstellung, dass der Text zu dem Zweck verfasst worden sei, das Vorhanden-Sein einer Reliquie zu beweisen, welche dann eine Rolle in den Streitigkeiten um die Selbständigkeit Zyperns spielen könnte, scheint vor diesem Hintergrund unwahrscheinlich.<sup>20</sup> Gleichzeitig verpasst der Text die durchaus naheliegende Möglichkeit, so etwas wie eine „Erinnerungslandschaft“<sup>21</sup> von Orten, die für das Christentum Zyperns bedeutend sind, zu kreieren. Vielmehr wird eine dem Christentum feindliche „Unheils“-Szenerie, eine Welt voll von „Götzendienern“, die in ihrem „Wahn“ (Kap. 19 & 20) verbleiben und sich nicht der Frohen Botschaft öffnen, gezeichnet.<sup>22</sup> Diese unheilvolle Umwelt, in der die Apostel wirken, wandelt sich bis zum Ende der Erzählung nicht grundlegend: Passagen über Ereignisse, in denen der Apostel auf wunderbare Weise der Verehrung anderer Götter ein Ende setzt oder gar Tempel zum Einsturz bringen lässt, fehlen anders als in vielen apokryphen Apostelakten (vgl. *ActPaul* 5; *ActJoh* 42-47; *ActTit* 9 u.a.) weitgehend. Am ehesten ist noch an das in Kap. 19 erzählte Ereignis zu erinnern, nach dem die Klage des Barnabas eine Mauer zum Einsturz bringt und dadurch die Teilnehmer eines Rennens zu Ehren

<sup>17</sup> Ich beziehe mich hier auf einen bisher unveröffentlichten Werkstattbericht zur *Translatio Philippi* durch F. Amsler im Rahmen eines Kolloquiums an der Friedrich Schiller Universität Jena.

<sup>18</sup> Hierzu T. NICKLAS, „Die Akten des Titus: Rezeption apostolischer Schriften und Entwicklung antik-christlicher Erinnerungslandschaften“, in: *Early Christianity* 8 (2017) 458-80.

<sup>19</sup> Hierzu T. NICKLAS, „The Martyrdom of Mark“, in: T. BURKE (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures* 3 (Grand Rapids, 2023) 375-392.

<sup>20</sup> So auch I. CZACHESZ, *Commission Narratives*, 192-93.

<sup>21</sup> Ich verwende den Begriff hier im Sinne von M. HALBWACHS, *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective* (Paris, 1941) und P. NORA, *Les lieux de mémoire. 3 vol.s* (Paris, 1984-1992). Zur Bedeutung des Konzepts für das Verständnis antiken Christentums vgl. auch T. NICKLAS, „New Testament Canon and Ancient Christian ‘Landscapes of Memory’“, in: *Early Christianity* 7 (2016) 5-23.

<sup>22</sup> Auch A. PAPAGEORGHIOU und N. BAKIRTZIS, „Hagiographic Narratives“, heben die Bedeutung starker paganer Traditionen im Zypern für die Erzählung hervor.

einer Gottheit (wohl des Apollo) verletzt und z.T. getötet werden.<sup>23</sup> Überraschend knapp erzählt wird auch das Martyrium des Barnabas, dem die Juden Zyperns unter Führung des aus der kanonischen Apostelgeschichte bekannten Barjesus (Apg 13,6-12), im Text der Gegenspieler der christlichen Mission schlechthin, im Hippodrom von Salamis zu Tode schleifen und anschließend verbrennen (Kap. 23).

Auch andere Züge der Erzählung müssen erklärt werden:

(1) Vor allem Istvan Czachesz hat jüngst auf die herausragende Bedeutung der Figur des Johannes Markus, des Erzählers der *Barnabasakten*, verwiesen.<sup>24</sup> Dieser durchläuft eine mehrstufige Entwicklung: Einst ein Knecht des Hohenpriesters des Zeus (Kap. 1), wird er (wenigstens der Mehrheit der Textzeugen folgend) in Ikonium getauft und der Gnade des Heiligen Geistes teilhaftig (Kap. 1). Dem Diener der Apostel Paulus und Barnabas wird eine Vision zuteil, die ihm Ruhm prophezeit, weil ihm „Einsicht gegeben wurde, die Geheimnisse Gottes zu erkennen“ (Kap. 3). In Kapitel 5 wird knapp davon erzählt, wie er im Auftrag des Geistes zwei Monate lang alleine in Perge zurückbleibt. Gegenüber Paulus, der dieses Verhalten nicht versteht und in seinem Zorn gegen Johannes Markus unerbittlich gezeichnet wird, verhält er sich in hohem Maße ehrerbietig (Kap. 6); er folgt jedoch schließlich dem Barnabas, als dieser sich von Paulus löst, um nach Zypern zu ziehen (Kap. 7-10). Beim Zug durch Zypern ändert sich die Rolle des Johannes Markus noch einmal: Aus dem einstigen Diener wird mehr und mehr der Mitarbeiter des Barnabas. Dieser übernimmt zwar bei der Bekehrung zweier Griechen in Anemourion die Führungsrolle (Kap. 12-14) und wird auch in Kapitel 15 als Heiler von Kranken beschrieben.<sup>25</sup> Kapitel 17 jedoch ändert die Perspektive: Herakleides wird *von der ganzen Gruppe* zum Episkopen ordiniert; dies gilt auch für die Einsetzung der Gemeinde von Tamasus (Kap. 17). In Kapitel 22 ist Johannes Markus wenigstens indirekt auch als Lehrender gezeichnet. Mit dem Martyrium des Barnabas übernimmt er schließlich die Führung der Gruppe, rettet die Reliquien des Barnabas (Kap. 24-25) und erreicht auf der Flucht schließlich

<sup>23</sup> Zur Interpretation vgl. U. POPLUTZ, „Gottloser Wettlauf in die Zerstörung (Barnabas lässt ein Stadion einstürzen)“, in: R. ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Wundergeschichten II: Die Wunder der Apostel* (Gütersloh, 2017) 984-92.

<sup>24</sup> Ausführlich I. CZACHESZ, *Commission Narratives*, 194-203; vgl. inzwischen auch D. FURLONG, *The John also Called Mark. Reception and Transformation in Christian Tradition* (Tübingen, 2020) 55-59.

<sup>25</sup> Vgl. K. DRONSCH, „Streetworker im Auftrag des Herrn (Barnabas heilt durch Handauflegung und mit einer Kopie des Matthäusevangeliums)“, in: R. ZIMMERMANN u.a. (Hg.), *Kompendium der Wundergeschichten II: Die Wunder der Apostel* (Gütersloh, 2017) 976-83.

Alexandrien, wo er selbst zum Verkünder und Lehrer wird (Kap. 26).<sup>26</sup> Damit wiederum ist eine Anknüpfung an Markustraditionen in Alexandrien hergestellt.<sup>27</sup>

(2) Vor allem über die Figur des Barjesus, der zum Todfeind des Barnabas wird und seine Mission, wo immer es ihm möglich ist, zu hindern sucht, wird an Apg 13,4-13 angeknüpft. Dagegen ist die in Apg 13 beschriebene Erstmission Zyperns aber nur in allerknappster Form angespielt. Im Grunde spricht nur ein Satz in Kapitel 5 davon, und dieser wiederum lässt sich – mit dem Wechsel zum Verb *παρέρχομαι* gegenüber dem *διέρχομαι* aus Apg 13,6 – so deuten, als hätten die Apostel die Insel nicht durchquert, sondern wären nur an ihr entlang gereist. Damit wird die in Apg 13 beschriebene Erstmission Zyperns (wie auch die Rolle des Paulus dabei) in ihrer Bedeutung deutlich heruntergespielt.<sup>28</sup> Vor allem aber ist die politisch so wichtige Passage Apg 13,1-3 vollkommen ausgeblendet: Dass nach dem Zeugnis der kanonischen Apostelgeschichte Zypern im Auftrag des Heiligen Geistes aufgrund einer Initiative der Gemeinde von Antiochia erstmissioniert wurde, spielt hier keine Rolle mehr. Stattdessen startet die Reise hier von Ikonium!<sup>29</sup> Als die Gruppe wieder in (einem nicht näher bestimmten) Antiochia, wahrscheinlich dem pisdischen Antiochien,<sup>30</sup> angekommen ist, wird (in deutlicher Erweiterung und Aufnahme von Apg 15,36-41)<sup>31</sup> ausführlich nicht nur vom Zorn des Paulus auf Johannes Markus, sondern auch von einem Zerwürfnis zwischen

<sup>26</sup> I. CZACHESZ, *Commission Narratives*, 205, legt großen Wert auf die Beobachtung, dass gleich mehrere Figuren, die in den Barnabasakten begegnen, als ehemalige Tempeldiener oder anders einem paganen Tempel verbundene Personen zum Christentum bekehrt werden, er stellt deswegen die Frage: „Can the story be interpreted as the collective conversion of Cypriote temple-servants into Christian clergy, if even as the transformation of a Greco-Roman religious institution to a Christian one?“ – Obwohl Czachesz im Folgenden auf die mögliche Parallele der *Philoponoï* Alexandriens verweist, die als ursprünglich hellenistische Rhetoriker sich der christlichen Mission zuwandten (vgl. S. 205-206) und dabei auch gewaltsam gegen pagane Heiligtümer vorgingen, bleibe ich hier zurückhaltend.

<sup>27</sup> Ausführlicher zum Verhältnis von *Barnabasakten* und *Markusakten* D. FURLONG, *John also called Mark*, 75-78.

<sup>28</sup> Apg 13,4-13 ist zudem die Szene, innerhalb derer Paulus die Führung der Missionsgruppe übernimmt. Während noch Apg 13,2 und 13,7 von „Barnabas und Saulus“ sprechen, lesen wir in Apg 13,13 von „Paulus und seinen Begleitern“. Die Hierarchie der Gruppe hat sich verschoben.

<sup>29</sup> Die Textüberlieferung ist hier allerdings nicht ganz eindeutig. Siehe die Angaben bei G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 328.

<sup>30</sup> Es wird aus dem Text selbst nicht klar, um *welches* Antiochien es sich hier handelt. G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 329, geht davon aus, dass es sich hier um das pisdische Antiochien handelt. Zur Funktion der dadurch entstehenden Route vgl. T. NICKLAS, „The Travels of Barnabas: From the Acts of the Apostles to Late Antique Hagiographic Literature“, in: S. LUTHER *et al.* (Hg.), *Jewish, Christian, and Muslim Travel Experiences. 3<sup>rd</sup> Century BCE – 8<sup>th</sup> Century CE* (Berlin, 2023) 229-50.

<sup>31</sup> Auch hier ist die Textüberlieferung nicht ganz eindeutig. Siehe G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 328.

Paulus und Barnabas erzählt (Kap. 8). Dabei spielt Paulus eine alles andere als positive Rolle. Nur mit größter Mühe und aufgrund des wunderbaren Eingreifens Christi (Kap. 10) kommt es zu einer Einigung, welche (entsprechend dem in der kanonischen Apostelgeschichte Berichteten) die Trennung der beiden Apostel jedoch nicht mehr verhindert, sondern nur ihren Abschied als Gottes Willen entsprechend erklärt. Wie ist eine solche Darstellung zu erklären? Beraubt sich die Kirche Zyperns mit einer solchen Darstellung nicht eines ihrer Gründungsapostel, nämlich des Paulus, oder relativiert sein Verhältnis zu ihm?

(3) Zu den überraschenden und für den Fortgang der Erzählung wenigstens auf den ersten Blick überflüssig erscheinenden Motiven des Textes gehört die Sorge um Dokumente des Apostels Matthäus, der ansonsten als Figur nicht aufscheint: Zunächst einmal wird in Kapitel 6 recht überraschend die Information nachgeschoben, dass die Betrübnis des Paulus gegenüber Barnabas damit zu tun hat, dass dieser „die meisten Pergamente in Pamphylien gelassen hatte“. Worum es sich bei diesen offenbar wichtigen Handschriften handelt, bleibt zunächst offen. Kapitel 15 ist wieder von schriftlichen Dokumenten die Rede: Ob es sich um die gleichen wie die in Kap. 6 erwähnten Pergamente handelt, bleibt offen; der Lesende jedoch erfährt, dass diese auf Matthäus zurückgehen. Interessanterweise ist nicht vom Matthäusevangelium, sondern einem „Buch mit der Stimme Gottes“ und einer „Schrift über Wunder und Lehren“ (Kap. 15) die Rede; zumindest Letzteres lässt doch stark an das Evangelium denken, das in Kapitel 22 als solches identifiziert wird. Während noch in Kapitel 15 die Wunderkräfte dieses Buches thematisiert sind, wird es in Kapitel 22 zur Grundlage der Lehre des Barnabas.<sup>32</sup> Kapitel 24 schließlich erzählt, wie dieses Buch zusammen mit den Reliquien des Barnabas in einer Höhle versteckt wird. Während, wie oben erwähnt, im *Enkomium des Alexander* dieses Buch der Identifizierung des Leichnams des Barnabas dient, wäre es sicherlich falsch, seine Funktion in den *Barnabasakten* darauf zu beschränken.

(4) Auffallend ist sicherlich auch, wie sehr der Tod des Barnabas und das weitgehende Scheitern seiner Mission mit einer angeblichen Verfolgung durch die Juden Zyperns unter Führung des aus der Apostelgeschichte bekannten Barjesus in Verbindung gebracht werden. Zwar wendet sich die Gruppe des Barnabas in ihrer Verkündigung explizit auch an Juden (Kapitel 6 [noch Paulus und Barnabas in Antiochia]; Kapitel 22: Synagoge von Salamis); unter den in Zypern namentlich benannten Bekehrten jedoch finden sich nur Griechen (vgl. Kap. 12 und 18; vgl. auch Kap. 20)<sup>33</sup>. Beginnend mit Kapitel 18 schließlich erwächst dem Barnabas in

<sup>32</sup> Zum Hintergrund der Beschreibung des Buches und seiner Funktion weiterführend A. LUIJENDIJK, “The Gospel of Matthew in the Acts of Barnabas through the Lens of Book History. Healing and Burial with Books”, in: L. NASRALLAH u.a. (Hg.), *From Roman to Early Christian Cyprus. Studies in Religion and Archaeology* (Tübingen, 2020) 169-94.

<sup>33</sup> Kapitel 6 allerdings spricht davon, dass Paulus und Barnabas – dann aber in Antiochia – viele Juden und Griechen erleuchteten.

Barjesus ein Gegner, der als Anführer der „Juden“ zunächst an mehreren Orten verhindert, dass die Barnabas-Gruppe eintreten kann, um zu missionieren, und der schließlich – aus Zorn über die Predigt des Barnabas in der Synagoge von Salamis (Kap. 22) – eine entscheidende Rolle beim Martyrium des Apostels spielt (Kap. 23), dann jedoch wieder von der Bildfläche verschwindet.

Es wird klar, dass der Abfassungszweck der *Barnabasakten* nicht einfach darin bestanden haben kann, den apostolischen Ursprung der Kirche Zyperns zu rechtfertigen oder Aspekte ihrer Kirchenorganisation mit diesem Ursprung in Bezug zu setzen, wie dies etwa die *Doktrin des Addai* für die Kirche Syriens oder die *Akten des Titus* für die Kirche Kretas tun,<sup>34</sup> noch gar das Vorhanden-Sein einer Reliquie zu begründen. Doch wie lassen sich die genannten Linien in ein sinnvolles Gesamtgefüge einbetten?

### 3. These

Eine Antwort auf diese Frage lässt sich natürlich nur als These formulieren. So lassen sich die unter (1) und (2) formulierten Beobachtungen vielleicht wenigstens ansatzweise damit auflösen, dass der Text mit dem Zueinander der erwähnten Apostelfiguren und der Darstellung ihrer Reise die Stellung der Kirche Zyperns in einer größeren kirchlichen Topographie thematisiert:<sup>35</sup> Interessanterweise wird Paulus von den *Barnabasakten* kaum mit der Missionierung Zyperns in Verbindung gebracht. Für Zypern steht zuallererst Barnabas. Eine Zeitlang wirkt er Seite an Seite mit Paulus, den er „Vater Paulus“ nennt (Kap. 8 und 9). Doch auch da, wo sich Barnabas dem Paulus ehrerbietig zeigt, ordnet er sich nicht dem Willen des Paulus, sondern – schließlich sogar gegen Paulus – dem unter, was Christus von ihm verlangt (v.a. Kap. 9). Die noch in der kanonischen Apostelgeschichte starke Verbindung der Kirche Zyperns mit Paulus, die aber gleichzeitig zu einer Verbindung mit Antiochien am Orontes wird, ist damit heruntergespielt.

Dann ließe sich die Rolle des Johannes Markus eventuell wenigstens in Teilaspekten auf die Rolle einer anderen Apostelkirche – nämlich Alexandrien – hin lesen: Vor allem wenn Aspekte der Darstellung des Markus aus den *Akten des Markus* übernommen sein mögen,<sup>36</sup> dann spielt der Schluss der *Barnabasakten*, der

<sup>34</sup> Zu dieser Funktion der *Doktrin des Addai* vgl. A. DESREUMAUX, „Das Neue Testament in der *Doctrina Addai*“, in: J.-M. ROESSLI & T. NICKLAS (Hg.), *Christian Apocrypha: Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha* (Göttingen, 2014) 233-248, zu den Titusakten T. NICKLAS, „*Akten des Titus*“.

<sup>35</sup> Weitere Aspekte (im Verhältnis zu Kilikien) bei A. CORTESE, *Cilicia as Sacred Landscape in Late Antiquity: A Journey on the Trail of Apostles, Martyrs and Local Saints* (Wiesbaden, 2022) 49-53.

<sup>36</sup> Vgl. I. CZACHESZ, *Commission Narratives*, 194-195. Möglich aber ist auch die umgekehrte Richtung. Vgl. G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 317.

Johannes Markus nach Alexandrien führt, auf dessen traditionelle Rolle als Apostel Alexandriens an (Kap. 26). Soll die Figurenkonstellation, die Barnabas und Johannes Markus nicht nur Seite an Seite miteinander vorführt, sondern Barnabas als Verteidiger des Johannes Markus gegen die ungerechtfertigten Vorwürfe des Paulus darstellt, zeigen, wie sehr Zypern und Alexandrien von Anfang an Seite an Seite – auch gegen Antiochien – standen? Ich halte dies für zumindest nicht ausgeschlossen; die enge Bindung der beiden Figuren aneinander wird schließlich bereits von Beginn an, durch die Verzahnung ihrer beider Visionen, explizit thematisiert (Kap. 3-4).

Vielleicht lässt sich in diesem Gefüge schließlich auch die Rolle des Matthäusevangeliums klären, das Barnabas immer mit sich führt: Durch die Berufung auf das Matthäusevangelium, einen von frühester Zeit als „apostolisch“ anerkannten Text, ja das „kirchliche Evangelium“ schlechthin – noch dazu in einem besondere Wunderkräfte an sich habenden Exemplar –, wird die Verkündigung des Barnabas, der ja selbst kein Augenzeuge des Wirkens Jesu ist,<sup>37</sup> als aufs Engste an apostolisch vermittelte Jesustradition gebunden dargestellt. So lassen sich die *Barnabasakten* durchaus als ein Text erklären, der, aus der Perspektive der Kirche Zyperns und gleichzeitig in guter Ortskenntnis formuliert<sup>38</sup>, eine Rolle in den Konflikten um die Unabhängigkeit Zyperns gespielt haben mag. Er lässt sich aber vielleicht doch weniger eng an die Lösung des Konflikts unter Kaiser Zeno binden, als noch Lipsius dies vermutet hat. Der Beweis, dass Zypern ein Apostelgrab sein Eigen nennen darf, scheint für die *Barnabasakten* eine geringere Rolle zu spielen als der Versuch, die Kirche Zyperns bereits von apostolischer Zeit an in ein Netz von Beziehungen einzuschreiben, das auch für die Zeit der Entstehung des Textes – dann eventuell bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts – von Bedeutung war. Dann lässt sich eventuell selbst die letzte oben angegebene Beobachtung in ein sinnvolles Gesamtgefüge einordnen: Wenn die Apostolizität der Kirche Zyperns erst im 5. Jahrhundert wieder explizit thematisiert wird, ja verteidigt werden muss, dabei aber eine „Lücke“ in der eigenen Vergangenheit aufgefüllt werden muss, weil dazu außer Apg 13 keine Hinweise – etwa im wahrsten Sinne des Wortes „greifbare“ Reliquien – vorzeigbar sind, dann kann ein Text wie die *Barnabasakten* einerseits darauf verweisen, dass diese verborgen doch weiter existieren – und andererseits begründen, dass diese deswegen verborgen sind, weil die erste Mission unter schwierigsten Voraussetzungen stattfinden musste.<sup>39</sup> Dann

<sup>37</sup> Im *Enkomium* ändert sich dies: Barnabas begegnet dort tatsächlich auch Jesus selbst.

<sup>38</sup> A. DE SANTOS OTERO, „Jüngere Apostelakten“, 421 spricht von einem „Insulaner, der sich in der Geographie seiner Heimat sehr gut auskannte“.

<sup>39</sup> Dies würde auch den nur sehr begrenzten Erfolg der Mission des Barnabas wie auch die (anders als etwa in den *Titusakten* Kretas) durchgehend dem Christentum feindlich dargestellte erzählte Welt des Textes erklären.

„die Juden“ und eine aus dem Neuen Testament bekannte Negativfigur wie Barjesus verantwortlich dafür zu machen, liegt nahe.<sup>40</sup>

#### 4. Übersetzung des Textes:<sup>41</sup>

##### Reisen und Martyrium des heiligen Apostels Barnabas<sup>42</sup>

1. Da ich nun einmal vom Abstieg der Gegenwart unseres Retters<sup>43</sup> Jesus Christus an, des Entschlossenen, Menschenfreundlichen, Starken, Hirten, Lehrers und Arztes das unaussprechliche<sup>44</sup>, gottgefällige<sup>45</sup> und makellose Geheimnis der die Hoffnung auf gottgefällige Weise<sup>46</sup> innehabenden und besiegelten Christen geschaut und gesehen habe, dem<sup>47</sup> auch ich bereitwillig zum Diener wurde, erachtete ich es für nötig, ich, Johannes, die Geheimnisse, die ich gehört und gesehen habe, 2. zu berichten, der ich Barnabas und Paulus, den heiligen Aposteln, folgte, in der vergangenen Zeit zwar ein Knecht Kyrills, des Hohenpriesters des Zeus, nun aber die Gnade des Heiligen Geistes empfangen habend durch Paulus, Barnabas und Silas, der der Berufung Würdigen, die mich auch in Ikonium getauft

<sup>40</sup> Im späteren *Enkomium* des Alexander wird dies geradezu zu einem Schlüsselmotiv, um zu erklären, warum der Leichnam des Barnabas nach Jahrhunderten erst wieder aufgefunden werden muss. – Die Frage, wie sich die antijüdische Haltung der Barnabasakten (wie auch des späteren Enkomiums) in ihrer Zeit und ihrem Kontext erklären lässt, ist kaum zu beantworten. J. CARLETON PAGET, „Cyprus in the New Testament and Beyond“, in: L. NASRALLAH u.a. (Hg.), *From Roman to Early Christian Cyprus. Studies in Religion and Archaeology* (Tübingen, 2020) 33-54, hier 52 n. 117 verweist auf eine auch im Werk des Leontius von Neapolis (7. Jh.), erkennbare antijüdische Tradition im Christentum Zyperns.

<sup>41</sup> Eine weitere deutsche Übersetzung des Textes bietet B. KOLLMANN, *Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte* (Stuttgart, 1998) 76-82 sowie (noch einmal überarbeitet) DERS. & B. SCHRÖDER, *Der Evangelist Markus: Historische Konturen. Altkirchliche Legenden. Hagiographische Zeugnisse* (Stuttgart, 2023) 159-167.

<sup>42</sup> Übersetzung des Textes von M. BONNET (Hg.), *Acta Apostolorum Apocrypha* (Ndr. Darmstadt, 1959) 292-302. Natürlich wäre, wie auch G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 325, betont, eine Neuedition des Textes wichtig. Vielleicht aber kann schon die Tatsache, dass er durch Übersetzungen bekannter gemacht wird als bisher, zu einem Impuls für weitere Arbeiten, die eine solche Edition ermöglichen, werden.

<sup>43</sup> Alternativ: „Heilands“.

<sup>44</sup> ἀπόρρητος: nie im Neuen Testament (vgl. aber Sir 13,22); im Sinne von „geheim zu halten, verboten“ – Assoziationen mit Mysterien, wozu auch die Verwendung des Wortes μυστήριον im Anschluss gut passt.

<sup>45</sup> Hier: ὄσιος.

<sup>46</sup> Hier: ὄσιως.

<sup>47</sup> Der Satz ist auf das vorher erwähnte „Geheimnis“ bezogen.

haben<sup>48</sup>. 3. Nachdem ich also getauft worden war, sah ich in einer Vision einen Mann stehen, der in ein weißes Gewand<sup>49</sup> gekleidet war; er sagte zu mir: „Sei zuversichtlich, Johannes, denn dein Name wird in Markus umbenannt werden und dein Ruhm wird in der ganzen Welt verkündet werden; die Finsternis in dir ist von dir gewichen und dir wurde Einsicht<sup>50</sup> gegeben, die Geheimnisse Gottes zu erkennen. 4. Als ich die Vision geschaut hatte, ging ich<sup>51</sup> zitternd<sup>52</sup> zu den Füßen des Barnabas und meldete<sup>53</sup> ihm, welche Geheimnisse ich von jenem Mann gesehen und gehört hatte. Der Apostel Paulus aber war nicht dabei, als ich die Geheimnisse eröffnete. Barnabas aber sagte zu mir: „Erzähle niemandem von der Macht, die du gesehen hast. Denn auch mir ist der Herr in dieser Nacht erschienen und er sagte: „Sei zuversichtlich, weil du nämlich bis zum Tode und zur Entfremdung von deinem Volk dein Leben für meinen Namen gegeben hast, wirst du so auch vollendet werden. Indes nimm auch den Knecht, der bei euch ist, mit dir. Denn er besitzt einige Geheimnisse<sup>54</sup>. Nun also, Kind, bewahre für dich die Worte, die du gesehen und gehört hast. Denn es wird eine Zeit für dich kommen, sie zu offenbaren. 5. Nachdem ich aber von ihm darin belehrt worden war, blieb ich viele Tage in Ikonium. Es war dort nämlich ein gottgefälliger Mann, ein Frommer, der uns auch gastlich aufnahm, und dessen Haus Paulus geheiligt hatte.<sup>55</sup> Von dort nun gelangten wir nach Seleukia, blieben (dort) drei Tage lang<sup>56</sup> und segelten nach Zypern, und ich war ihnen zu Dienst, solange wir durch Zypern reisten.<sup>57</sup> Wir segelten von Zypern ab und liefen in Perge in Pamphylien ein. Und dort blieb ich etwa zwei Monate lang, ich wollte zu den westlichen Regionen

<sup>48</sup> Dies scheint in Widerspruch zu Apg 12,12.25 zu stehen. Die Worte „in Ikonium“ allerdings sind nicht in allen Textzeugen belegt.

<sup>49</sup> Wohl ein langes Gewand.

<sup>50</sup> Συνέσις: alternativ „Fassungskraft, Auffassungsgabe, Verständnis“ – im Sinne einer von Gott geschenkten Einsicht in ansonsten dem Menschen aus sich heraus nicht Erkennbares.

<sup>51</sup> Eigentlich ἀπέρχομαι.

<sup>52</sup> Σύντρομος: nie im Neuen Testament und LXX (vgl. aber z.B. Act. Thom. 43).

<sup>53</sup> Alternativ: „verkündete“.

<sup>54</sup> Im Sinne von ihm offenbaren „Mysterien“ Gottes.

<sup>55</sup> Liegt hier eine Anspielung auf die *Akten des Paulus und der Thekla* (3,3-4.23-24) und das Haus des Onesiphoros vor?

<sup>56</sup> Gegenüber Apg 13,4 wird der Aufenthalt in Seleukia klarer betont. Da die Reise hier jedoch von Ikonium (und *nicht* Antiochia) ausgeht, dürfte es sich hier um ein anderes Seleukia als das in der Apg Gemeinde handeln – wohl das Seleukia ad Calycadnum, welches auch für die *Akten des Paulus und der Thekla* eine Rolle spielt. Es scheint, als sei für die Formulierung dieser Passage nicht die kanonische Apostelgeschichte, sondern die *Akten des Paulus und der Thekla* entscheidend.

<sup>57</sup> Eine spannende Differenz gegenüber der Apg: Will man das hier verwendete παρέρχομαι ganz ernst nehmen, dann bewegen sich die Apostel hier nur *entlang* von Zypern und durchwandern nicht die Insel.

absegeln, aber<sup>58</sup> der Heilige Geist ließ mich nicht. Ich kehrte um und begann wieder nach den Aposteln zu suchen; und als ich erfuhr, dass sie in Antiochia waren, ging ich zu ihnen. 6. Ich fand aber Paulus, von der Anstrengung der Reise ermüdet, in Antiochia auf dem Bett (darnieder liegend), der, als auch er mich sah, sehr betrübt darüber war, dass ich mich so lange in Pamphylien aufgehalten hatte.<sup>59</sup> Da trat Barnabas hinzu, tröstete ihn, ließ ihn Brot kosten und er nahm ein wenig davon. Und sie verkündeten das Wort des Herrn und erleuchteten viele der Juden und Griechen. Ich aber suchte nur, mich vor ihnen in Acht zu nehmen<sup>60</sup>, fürchtete, mich dem Paulus zu nähern, weil er meinte, dass ich eine (zu) lange Zeit in Pamphylien verbracht hatte, und er (deswegen) sehr verärgert über mich war. Ich aber leistete<sup>61</sup> dem Paulus auf Knien auf der Erde<sup>62</sup> Buße, aber er wollte es nicht dulden.<sup>63</sup> Auch als ich drei Sabbate lang in Anrufung und Bittgebet auf Knien verweilte, konnte ich ihn nicht zu meinen Gunsten erweichen. Er war mir aber deswegen so beleidigt<sup>64</sup>, weil ich die meisten Pergamente<sup>65</sup> in Pamphylien (gelassen) hatte. 7. Als es aber geschah, dass sie damit aufhörten, in Antiochia<sup>66</sup> zu lehren, kamen sie am ersten Tag der Woche zusammen, um gemeinsam zu beschließen, in die Orte im Osten und danach nach Zypern zu gehen, um (dort) nach allen Gemeinden, in denen sie das Wort Gottes gesprochen hatten, zu sehen. Es bat aber Barnabas den Paulus, zuerst nach Zypern zu gehen und nach den Seinen<sup>67</sup> in seinem Dorf zu sehen, auch Lucius bat ihn, dass er einen Besuch seiner Stadt Korine<sup>68</sup> unternahme. Im Schlaf aber war dem Paulus eine Vision offenbart worden, dass er nach Jerusalem eilen solle, da die Brüder dort ihn erwarteten. Barnabas aber bat ihn, dass sie nach Zypern gehen, dort den Winter verbringen und danach zum Fest<sup>69</sup> nach Jerusalem aufbrechen sollten. 8. So entstand großer Streit

<sup>58</sup> Hier für καί.

<sup>59</sup> Wörtlicher: „dass ich in Pamphylien gezögert hatte“ bzw. „säumig war“.

<sup>60</sup> Die Übersetzung sucht dem Imperfekt von προσέχω gerecht zu werden.

<sup>61</sup> Wörtlich: „gab“.

<sup>62</sup> Wörtlich: „auf die Erde“.

<sup>63</sup> Die Übersetzung sucht dem Imperfekt von ἀνέχω gerecht zu werden.

<sup>64</sup> Wörtlicher: „Seine große Betrübnis mir gegenüber aber war ...“

<sup>65</sup> Von irgendwelchen Schriften ist bisher nicht die Rede gewesen. Der Text führt sie jedoch in einer Weise ein, als sei ihre Existenz bekannt. KOLLMANN und SCHRÖDER, *Evangelist Markus*, 161 n. 4 verweisen hier auf 2 Tim 4,13.

<sup>66</sup> Es ist nicht ganz eindeutig, welches Antiochia hier gemeint ist. Man könnte mit G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 329, durchaus an das pisidische Antiochien denken, obwohl die folgende Szene an Apg 15,36-41 angelehnt ist.

<sup>67</sup> Wörtlich: „nach seinen Seinen“; gemeint sind seine Verwandten.

<sup>68</sup> KOLLMANN und SCHRÖDER, *Evangelist Markus*, 161 n. 5 konjektieren hier (wohl mit Recht) „Kyrene“.

<sup>69</sup> Gemeint ist wohl das Pesachfest.

zwischen ihnen. Barnabas aber bat, dass auch ich sie begleitete, da ich von Beginn an ihr Knecht gewesen war, ihnen in ganz Zypern gedient hatte, bis sie nach Perge in Pamphylien gelangt waren und ich dort viele Tage geblieben war. Paulus aber schrie den Barnabas an und sagte: „Unmöglich, dass dieser mit uns kommt!“ Auch die, die mit uns dort waren, baten, dass auch ich ihnen folgen solle, weil ein Gelübde auf mir lag, ihnen bis zum Ziel<sup>70</sup> zu folgen. So sagte Paulus zu Barnabas: „Wenn du den Johannes, der zu Markus umbenannt wurde, mit dir nehmen willst, (dann) geh einen anderen Weg, denn er soll nicht mit uns kommen.“ Barnabas aber, der ich sich gegangen war,<sup>71</sup> sagte: „Den, der einmal dem Evangelium gedient hat und der mit uns den Weg gemacht hat, verlässt die Gnade Gottes nicht. Wenn also dies dir genehm ist, Vater Paulus, nehme ich ihn und gehe“. Und der<sup>72</sup> sagte: „Geh in der Gnade Christi und wir in der Kraft des Geistes.“ 9. So beugten sie die Knie und beteten zu Gott. Und Paulus stöhnte auf und weinte, genauso aber auch Barnabas, sie sagten zueinander: „Zwar wäre es schön, wenn wir, wie den Anfang so auch das Ende unter den Menschen gemeinsam zu machen.<sup>73</sup> Weil es aber nun einmal dir so schien, Vater Paulus, bete für mich, damit meine Mühe<sup>74</sup> vollendet werde zum Lob. Denn du weißt, wie sehr ich dir gedient habe zur Gnade Christi, die uns gegeben wurde. Denn ich gehe nach Zypern, um eilends vollendet zu werden,<sup>75</sup> denn ich weiß, dass ich dein Gesicht nicht mehr sehen werde, Vater Paulus.“ Und auf den Boden zu seinen Füßen fallend, weinte er sehr. 10. Paulus aber sagte zu ihm: „Auch bei ist der Herr in dieser Nacht erschienen. Er sagte: Dränge Barnabas nicht, nicht nach Zypern zu gehen. Dort nämlich ist ihm bestimmt, viele zu erleuchten. Du aber geh in der dir geschenkten Gnade nach Jerusalem, um am Heiligen Ort zu beten; dort wird dir gezeigt werden, wo dir das Martyrium bestimmt ist.“ Wir aber verabschiedeten und voneinander, und Barnabas nahm mich mit sich. 11. Als wir nach Laodikeia hinunterkamen,<sup>76</sup> suchten wir nach Zypern überzusetzen, und als wir ein Schiff fanden, das nach Zypern aufbrach, bestiegen wir es. Als wir aber segelten, fand sich der Wind widrig. Wir aber kamen nach Korasion<sup>77</sup>, und als wir zum Strand hinuntergingen, wo eine Quelle war,

<sup>70</sup> Alternativ: „bis zum Ende“.

<sup>71</sup> Wörtlich: „in sich geworden war“

<sup>72</sup> Gemeint ist Paulus.

<sup>73</sup> Ab nun spricht, entgegen der Einleitung der wörtlichen Rede, nur Barnabas.

<sup>74</sup> Κάματος nie im Neuen Testament und LXX, sonst aber (seit Homer) weit belegt.

<sup>75</sup> Wörtlich: „und eile, vollendet zu werden.“

<sup>76</sup> Will man hier das syrische Laodikea verstehen, folgt aus der Idee, dass die vorherige Szene im pisdischen Antiochia gespielt haben könnte, natürlich eine etwas eigenartige Reiseroute. Zur Diskussion, welche Orte hier gemeint sein könnten, vgl. NICKLAS, „Travels of Barnabas“, 234.

<sup>77</sup> Die Reiseroute geht nun der kilikischen Küste entlang. Wahrscheinlich ist hier Corycus gemeint. G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 330, hält (mit Norelli) daneben allerdings auch Coracesium für möglich.

rasteten<sup>78</sup> wir dort, wobei wir uns niemandem zeigten, da wir niemanden kannten, da Barnabas sich von Paulus getrennt hatte. Wir aber segelten von Korasion ab und kamen nach Palaiai in Isaurien<sup>79</sup> und von dort kamen wir auf eine Insel, die Pityousa<sup>80</sup> genannt wird, und da ein Wintersturm aufgekommen war,<sup>81</sup> blieben wir dort drei Tage lang. Es beherbergte uns aber ein frommer Mann mit Namen Euphemos, den Barnabas auch zusammen mit seinem ganzen Haus über vieles im Glauben belehrte. 12. Und von dort segelten wir entlang der Akonesien<sup>82</sup> und kamen in die Stadt Anemourion, und als wir sie betraten, fanden wir in ihr<sup>83</sup> zwei Griechen. Sie traten auf uns zu und fragten, woher und wer wir seien. Barnabas aber sagte zu ihnen: „Wenn ihr wissen wollt, woher und wer wir sind, werft die Kleidung fort, die ihr habt, und ich lege euch eine Kleidung um, die nie mehr beschmutzt wird, nichts an ihr ist Schmutz, sondern alles leuchtend.“ Befremdet über dieses Wort fragten sie uns: „Was ist das für eine Bekleidung, die du uns geben willst?“ Barnabas aber sagte zu ihnen: „Wenn ihr eure Sünden bekennt und euch unserem Herrn Jesus Christus unterordnet, empfangt ihr jene Bekleidung, die in Ewigkeit unvergänglich ist.“ 13. Und tief getroffen<sup>84</sup> durch den Heiligen Geist fielen sie auf ihre Füße, baten und sagten: „Wir bitten dich, Vater, gib uns jene Bekleidung. Denn wir glauben an den lebendigen und wahren Gott, den du verkündest.“ Er aber führte sie hinab zur Quelle und taufte sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Und sie erkannten, dass sie bekleidet wurden mit Macht und einem heiligen Gewand. Er aber nahm von mir ein Gewand und kleidete den einen, und mit seinem eigenen Gewand kleidete er den anderen. Sie aber brachten ihm Geld, doch Barnabas verteilte es sofort an die Armen. Und von ihnen konnten auch die Seeleute viel Gewinn machen. 14. Als sie aber zur Küste hinabkamen, sprach er zu ihnen das Wort Gottes. Er segnete sie, wir grüßten sie (zum Abschied) und bestiegen das Schiff. Der eine von ihnen aber, der Stephanos genannt wird, wollte uns folgen, aber Barnabas ließ ihn nicht. Wir aber setzten über, segelten die Nacht hindurch nach Zypern und kamen zu einem (Ort), der Krommyakita<sup>85</sup> genannt wird. Dort fanden wir Timon und Ariston, die Tempeldiener<sup>86</sup>,

<sup>78</sup> Alternativ: „erfrischten wir uns“.

<sup>79</sup> Diese Übersetzung folgt KOLLMANN und SCHRÖDER, *Evangelist Markus*, 162 (mit n. 8).

<sup>80</sup> Heute: Insel Dana.

<sup>81</sup> Alternativ: „Da es Winter geworden war“. Die gewählte Übersetzung jedoch entspricht besser dem Kontext.

<sup>82</sup> Alternativ: „der akonesischen Inseln“.

<sup>83</sup> Die Zuordnung der Wörter ἐν αὐτῇ ist nicht eindeutig.

<sup>84</sup> Wörtlich: „durchbohrt“.

<sup>85</sup> Wohl Kap Krommyon, der nördlichste Punkt Mittelzyperns.

<sup>86</sup> G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 332, geht davon aus, dass hier an den Kult der Aphrodite gedacht ist.

bei denen wir gastlich aufgenommen wurden. 15. Timon aber wurde von einem starken Fieber gequält, und indem wir ihm die Hände auflegten, entfernten wir sofort sein Fieber, wobei wir den Namen des Herrn Jesus anriefen. Es hatte aber Barnabas (schriftlich niedergelegte) Lehren<sup>87</sup> von Matthäus erhalten, ein Buch mit der Stimme Gottes und eine Schrift über Wunder und Lehren (Jesu)<sup>88</sup>. Diese (Sg.)<sup>89</sup> legte Barnabas den Kranken an jedem Ort, an den wir kamen, auf und bewirkte (damit) sofort eine Heilung von den Leiden.<sup>90</sup> 16. Als wir aber nach Lapithos gelangt waren, und (dort) im Theater ein Fest für die Götter<sup>91</sup> vollzogen wurde, ließen sie uns die Stadt nicht betreten; wir aber rasteten ein wenig beim Tor. Timon aber kam mit uns, nachdem er aus (seiner) Krankheit aufgestanden war. Nachdem wir aber von Lapithos weggezogen waren, reisten wir durch die Berge und kamen zur Stadt Lampadistos, aus der Timon stammte; zudem<sup>92</sup> fanden wir, dass auch Herakleios dort war, und wurden von ihm gastlich aufgenommen. 17. Dieser war aus (der Stadt) der Tamaseer, er war gekommen um nach seine Verwandten zu sehen; Barnabas betrachtete ihn unentwegt und erkannte ihn wieder, einst war er zusammen mit Paulus bei Kition<sup>93</sup> mit ihm zusammengetroffen. Auch ihm wurde bei der Taufe der Heilige Geist gegeben, und er änderte seinen Namen zu Herakleides. Und nachdem wir ihn zum Bischof von Zypern ordiniert<sup>94</sup> und eine Gemeinde in Tamasus bestätigt<sup>95</sup> hatten, ließen wir ihn im Hause der dort wohnenden Brüder zurück. 18. Nachdem wir aber den Berg, der „Schnee(berg)“<sup>96</sup> genannt wird, überquert hatten, gelangten wir nach Palaia Paphos, und dort fanden wir Rhodon, einen Tempeldiener,<sup>97</sup> der uns, da er auch selbst zum Glauben kam, folgte. Wir trafen auch auf einen Juden namens Barjesus, der von Paphos gekommen war; auch dieser erkannte Barnabas (als den), der einst mit Paulus (in Zypern) war. Dieser<sup>98</sup> ließ uns nicht nach Paphos eintreten. Nachdem wir uns jedoch abgewandt hatten, gelangten wir nach Kourion<sup>99</sup>. 19. Und wir fanden, dass auf der Straße nahe der

<sup>87</sup> Μαθήματα: Gemeint sind wohl schriftlich niedergelegte Dokumente über Glaubenswissen.

<sup>88</sup> Der Text ist hier nicht eindeutig überliefert.

<sup>89</sup> Bezogen auf die zuletzt genannte Schrift.

<sup>90</sup> Oder: „sie“ – d.h. die genannte Schrift – „bewirkte sofort eine Heilung von den Leiden.“

<sup>91</sup> Εἰδωλομανία: nicht im Neuen Testament und LXX; belegt ab dem 3. Jh. n.Chr. (durchgehend in christlicher Literatur). Wörtlich: „Götzenwahnsinn.“

<sup>92</sup> Wörtlich: „zu ihm hinzu“.

<sup>93</sup> Die Textüberlieferung ist hier unklar.

<sup>94</sup> Χειροτονέω hier schon als Terminus Technicus kirchlicher Ordination verwendet.

<sup>95</sup> Alternative: „gestärkt“.

<sup>96</sup> Gemeint ist wohl der Chionistra/Olympos im Troodosmassiv.

<sup>97</sup> Wahrscheinlich im dortigen Aphrodite-Tempel (siehe G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 333).

<sup>98</sup> Der Bezug ist nicht ganz eindeutig; wahrscheinlich ist Barjesus gemeint.

<sup>99</sup> Das im Folgenden Beschriebene bezieht sich wohl auf das dort gelegene Heiligtum des Apollo Hydates (siehe G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 333).

Stadt ein grauenhaftes Wettrennen vollzogen wurde, darin eine Menge von Frauen und Männern, die nackt das Wettrennen bestritten. Und es geschah große Täuschung und Verführung an jenem Ort. Barnabas aber wandte sich ab, drohte diesem (Ort) und es fiel der westliche Teil (des Orts), so dass viele verletzt wurden. Viele von ihnen starben, die übrigen aber flohen in den Apollotempel, der in der Nähe war in der Stadt, die „die Heilige“ genannt wurde.<sup>100</sup> Als wir uns aber Kourion<sup>101</sup> genähert hatten, trat eine große Menge von Juden, die dort waren und von Barjesus angestiftet worden waren, vor die Stadt; sie ließen uns nicht in die Stadt eintreten; wir aber verbrachten den Tag unter einem Baum in der Nähe der Stadt und ruhten dort. 20. Am folgenden Tag kamen wir in ein Dorf, in dem sich Aristoklianos niedergelassen hatte. Dieser war als ein Aussätziger in Antiochia rein gemacht worden, Paulus und Barnabas hatten ihn zum Bischof ordiniert und ihn in sein Dorf in Zypern gesandt, weil dort viele Griechen waren. Wir aber wurden bei ihm in der Höhle im Berg gastlich aufgenommen und blieben dort einen Tag lang. Von dort kamen wir auch nach Amathos<sup>102</sup>, und eine große Menge von Griechen war in dem Heiligtum auf dem Berg, unwürdige Frauen und (Trankopfer) ausgießende Männer. Auch dort war Barjesus vorausgeeilt und brachte das Volk der Juden auf seine Seite, und ließ uns nicht in die Stadt eintreten; nur eine Frau, eine Witwe von ungefähr achtzig Jahren, die außerhalb der Stadt war – auch sie verehrte die Götzen nicht – trat zu uns vor und nahm uns für eine Stunde in ihrem Haus auf. Als wir aber hinaus kamen, schüttelten wir den Staub von unseren Füße ab gegen jenen Tempel, in dem das Trankopfer der Priester<sup>103</sup> stattfand. 21. Als wir von dort weggingen, kamen wir durch einsame Orte, es folgte uns aber auch Timon. Und als wir nach Kition kamen und dort großer Aufruhr in ihrem Hippodrom war, verließen wir, als wir dies erfuhren, die Stadt und schüttelten alle den Staub von unseren Füße ab, denn niemand nahm uns auf, nur am Tor nahe dem Aquädukt rasteten wir eine Stunde lang. 22. Nachdem wir aber in einem Schiff von Kition abgesegelt waren, kamen wir nach Salamis, und landeten in den sogenannten „Inseln“<sup>104</sup>, auf denen ein Ort voll von Götterbildern war, dort nämlich fanden festliche Vergnügungen und Trankopfer statt. Wir fanden dort auch wieder Herakleides, lehrten ihn, wie das Evangelium Gottes zu verkünden, Gemeinden und Gemeindediener in ihnen einzusetzen seien. Als wir aber nach Salamis kamen, gelangten wir in die Synagoge in der Nähe des (Orts), der Biblia genannt wird:

<sup>100</sup> KOLLMANN und SCHRÖDER, *Evangelist Markus*, 165 übersetzen „nahe dem sogenannten Hiera.“ Siehe auch *ibid.*, 165 m. 18.

<sup>101</sup> Ein Textzeuge liest stattdessen: „dem Tempel“.

<sup>102</sup> Der Ort ist nach der Mutter des Adonis benannt.

<sup>103</sup> Ein Textzeuge liest stattdessen: „der Befleckten“.

<sup>104</sup> Wohl bei Famagusta (siehe G.E. SNYDER, „Acts of Barnabas“, 334).

Und als wir dorthin kamen, rollte Barnabas das Evangelium auf,<sup>105</sup> das er von Matthäus, seinem Mitarbeiter, genommen hatte, und begann die Juden zu belehren. 23. Als aber Barjesus nach zwei Tagen, nachdem wir nicht wenige Juden unterrichtet hatten, ankam, versammelte er voller Zorn die Menge der Juden, sie brachten Barnabas in ihre Gewalt und suchten, ihn Hypatius<sup>106</sup>, dem Statthalter von Salamis, zu übergeben. Sie fesselten ihn, um ihn zum Statthalter zu bringen; es war aber ein frommer Jebusiter, ein Verwandter Neros, nach Zypern gelangt. Die Juden erfuhren dies, nahmen den Barnabas bei Nacht, fesselten ihn an einem Strick um den Hals, zerrten ihn von der Synagoge zum Hippodrom, brachten ihn hinaus vor das Tor und verbrannten ihn, um ihm stehend, im Feuer, so dass auch seine Knochen zu Asche wurden. Sofort aber in derselben Nacht nahmen sie seine Asche, warfen sie in ein Tuch, und fest gemacht in Blei, überlegten sie, ihn ins Meer zu werfen. 24. Ich aber fand in der Nacht einen günstigen Zeitpunkt und konnte ihn mit Timon und Rhodon wegtragen. Wir kamen an einen gewissen Ort, wo wir eine Höhle fanden, und brachten ihn dort hinab, wo früher das Volk der Jebusiter wohnte. Wir fanden aber eine verborgene Stelle in ihr und legten ihn mit den Lehren<sup>107</sup>, die er von Matthäus empfangen hatte, dort ab. Es war aber die vierte Stunde der zweiten Nacht der Woche. 25. Als wir aber an dem Ort versteckt waren, unternahmen die Juden keine kleine Suche nach uns, und als sie uns mit Mühe gefunden hatten, verfolgten sie uns bis zum Dorf der Ledrier<sup>108</sup>. Und wir fanden auch dort eine Höhle in der Nähe des Dorfes, nahmen Zuflucht in ihr und entkamen ihnen so. Wir aber blieben drei Tage in der Höhle versteckt und, als die Juden abgezogen waren, gingen wir hinaus und verließen den Ort bei Nacht. Wir nahmen den Ariston und den Rhodon mit und kamen in das Dorf Limnes. 26. Als wir aber zur Küste kamen, fanden wir ein ägyptisches Schiff, wir bestiegen es und landeten in Alexandria.

<sup>105</sup> Interessanterweise wird die Evangelienschrift hier nicht als Codex, sondern als Rolle verstanden.

<sup>106</sup> Im Original „Hypatos“, allerdings uneindeutig überliefert.

<sup>107</sup> Gemeint sind die bereits erwähnten schriftlichen Dokumente.

<sup>108</sup> In Mittelzypern.

TOBIAS NICKLAS

Und dort blieb ich und lehrte die Brüder, die kamen, das Wort des Herrn, erleuchtete sie und verkündete, was ich gelehrt worden war von den Aposteln Christi, die mich getauft hatten auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und die mich im Wasser der Taufe auf den Namen Markus umbenannt hatten, in dem auch ich hoffe, viele zur Herrlichkeit Gottes durch seine Gnade zu führen: ihm gebührt Ehre und ewiger Ruhm.

Amen.

Tobias NICKLAS  
Faculty of Catholic Theology  
Universität Regensburg  
Germany

**Bibliographie**

- AMSLER, F., u.a., *Actes de l'apôtre Philippe* (Turnhout, 1996).
- AMSLER, F., *Acta Philippi. Commentarius* (Turnhout, 1999).
- AMSLER, F., u.a. (Hg.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne – Genève, 30 août – 2 septembre 2006* (Prahins, CH, 2008).
- BARRIER, J., *The Acts of Paul and Thecla* (Tübingen, 2009).
- BONNET, M. (Hg.), *Acta Apostolorum Apocrypha* (Ndr. Darmstadt, 1959) 292-302.
- BOVON, F. und C.R. MATTHEWS, *The Acts of Philip: A New Translation* (Waco, 2012).
- BREMMER, J.N. u.a. (Hg.), *Thecla: Paul's Disciple and Saint in the East and West* (Leuven, 2017).
- BURKE, T. & B. LANDAU (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures* (Grand Rapids, 2016).
- BURKE, T. (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures 2* (Grand Rapids, 2020).
- BURKE, T. (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures 3* (Grand Rapids, 2023).
- CARLETON PAGET, J., "Cyprus in the New Testament and Beyond", in: L. NASRALLAH u.a. (Hg.), *From Roman to Early Christian Cyprus. Studies in Religion and Archaeology* (Tübingen, 2020) 33-54.
- CORTESE, A., *Cilicia as Sacred Landscape in Late Antiquity: A Journey on the Trail of Apostles, Martyrs and Local Saints* (Wiesbaden, 2022).
- CZACHESZ, I., *Commission Narratives. A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts* (Leuven, 2007).
- DE SANTOS OTERO, A., „Jüngere Apostelakten“, in: W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen, 1997) 381-438.
- DE VOS, B.M.J. und D. PRAET (Hg.), *In Search of Truth in the Pseudo-Clementine Homilies* (Tübingen, 2022).
- DESREUMAUX, A., „Das Neue Testament in der *Doctrina Addai*“, in: J.-M. ROESSLI & T. NICKLAS (Hg.), *Christian Apocrypha: Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha* (Göttingen, 2014) 233-248.
- DRONSCH, K., „Streetworker im Auftrag des Herrn (Barnabas heilt durch Handauflegung und mit einer Kopie des Matthäusevangeliums)“, in: R. ZIMMERMANN u.a. (Hg.), *Kompendium der Wundergeschichten II: Die Wunder der Apostel* (Gütersloh, 2017) 976-83.
- DUNCAN, P.A., *Novel Hermeneutics in the Greek Pseudo-Clementine Romance* (Tübingen, 2017).
- EASTMAN, D. (Hg.), *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul* (Atlanta, 2015).

- ELLIOTT, J.K., *Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M.R. James* (Oxford, 1993 [repr. 2009]).
- FURLONG, D., *The John also Called Mark. Reception and Transformation in Christian Tradition* (Tübingen, 2020).
- GEOLTRAIN, P. und J.-D. KAESTLI (Hg.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Paris, 2005).
- HALBWACHS, M., *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective* (Paris, 1941).
- JAROS, K., *Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung* (Köln, 2008).
- KIM, Y.R., „Cypriot Autocephaly, Reconsidered“, in: L. NASRALLAH u.a. (Hg.), *From Roman to Early Christian Cyprus. Studies in Religion and Archaeology* (Tübingen, 2020) 153-67.
- KOLLMANN, B., *Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte* (Stuttgart, 1998).
- KOLLMANN, B. und B. SCHRÖDER, *Der Evangelist Markus: Historische Konturen. Altkirchliche Legenden. Hagiographische Zeugnisse* (Stuttgart, 2023).
- LIPSIUS, R.A., „Die Acten des Barnabas“, in: DERS., *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte 2.2* (Braunschweig, 1884) 270-320.
- LUIJENDIJK, A., „The Gospel of Matthew in the Acts of Barnabas through the Lens of Book History. Healing and Burial with Books“, in: L. NASRALLAH u.a. (Hg.), *From Roman to Early Christian Cyprus. Studies in Religion and Archaeology* (Tübingen, 2020) 169-94.
- NICKLAS, T., „»Écrits apocryphes chrétiens«. Ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsel in der Apokryphenforschung“, *VChr* 61 (2007) 70-95.
- NICKLAS, T., „New Testament Canon and Ancient Christian ‘Landscapes of Memory’“, in: *Early Christianity* 7 (2016) 5-23.
- NICKLAS, T., „Die Akten des Titus: Rezeption apostolischer Schriften und Entwicklung antik-christlicher Erinnerungslandschaften“, in: *Early Christianity* 8 (2017) 458-80.
- NICKLAS, T., „Barnabas Remembered. Apokryphe Barnabastexte und die Kirche Zyperns“, in: L. SEEHAUSEN u.a. (Hg.), *Religion als Imagination. Phänomene des Menschseins in den Horizonten theologisches Lebensdeutung. Festschrift für Marco Frenschkowski* (Leipzig, 2020) 167-88.
- NICKLAS, T., „The Martyrdom of Mark“, in: T. BURKE (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures 3* (Grand Rapids, 2023) 375-392.
- NICKLAS, T., „The Travels of Barnabas: From the Acts of the Apostles to Late Antique Hagiographic Literature“, in: S. LUTHER *et al.* (Hg.), *Jewish, Christian, and Muslim Travel Experiences. 3<sup>rd</sup> Century BCE – 8<sup>th</sup> Century CE* (Berlin, 2023) 229-50.
- NORA, P., *Les lieux de mémoire. 3 vol.s* (Paris, 1984-1992).
- NORELLI, E., «Actes de Barnabé», in: P. GEOLTRAIN & J.-D. KAESTLI (Hg.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Paris, 2005) 617-642.
- PAPAGEORGHIOU, A. und N. BAKIRTZIS, „Hagiographic Narratives and Archaeological Realities. Revisiting the Beginnings of Christianity in Cyprus“, in: L. NASRALLAH

u.a. (Hg.), *From Roman to Early Christian Cyprus. Studies in Religion and Archaeology* (Tübingen, 2020) 55-74.

PERVO, R., *The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary* (Eugene, 2014).

POPLUTZ, U., „Gottloser Wettlauf in die Zerstörung (Barnabas lässt ein Stadion einstürzen)“, in: R. ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Wundergeschichten II: Die Wunder der Apostel* (Gütersloh, 2017) 984-92.

SNYDER, G.E., “The Acts of Barnabas. A New Translation and Introduction”, in: T. BURKE & B. LANDAU (Hg.), *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures* (Grand Rapids, 2016) 317-336.

WEHNERT, J., *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung* (Göttingen, 2010).

# YHWH AS CARING EAGLE: USING CONCEPTUAL METAPHOR THEORY TO EXPLORE נִשָּׂר IN THE SONG OF MOSES<sup>1</sup>

NAOMI REY

**Abstract.** An eagle exhibits impressive speed and strength as a bird of prey. In the Song of Moses, נִשָּׂר, often translated as ‘eagle,’ is used as an appropriate image to describe YHWH in Deut. 32:11: “As a נִשָּׂר protects its nest, over its young it hovers, he spreads his wings, he takes him, he bears him on his pinions.” Several studies have been concerned mainly with the identity of נִשָּׂר, attempting to locate its place in contemporary scientific taxonomies. However, there has been little discussion about the underlying motivations for using this bird of prey to describe YHWH in the first place. This study explores the use of נִשָּׂר in light of Conceptual Metaphor Theory (CMT). The first portion of the study surveys recent scholarship on Deut. 32:11, while the second explains CMT. The third portion then applies the CMT perspective to the text. Deut. 32:11 puts forward the metaphor YHWH as CARING EAGLE, but there may be an even larger metaphor at play in the ancient Near East: GOD as BIRD.

**Keywords:** נִשָּׂר, eagle, metaphor, care, bird, wing, cognitive linguistics.

Because of its speed and strength, an eagle is considered a majestic bird not only in today’s North America, but also by various groups in the ancient Near-East (ANE). The ancient Israelites appear to be one such group. The Hebrew term נִשָּׂר, often translated ‘eagle,’ is commonly found in figurative expressions throughout the Hebrew Bible (e.g., Deut. 28:49, Jer. 49:16, etc.).<sup>2</sup> The image is typically used

<sup>1</sup> I would like to thank Prof. Dr. Erik Eynikel for his assistance in helping me begin my academic career. He encouraged me to participate in his seminar on Septuagint lexicography and this gave me the opportunity to present my own research as a master’s student for the very first time.

<sup>2</sup> The term נִשָּׂר is found in: Ex. 19:4, Lev. 11:13, Deut. 14:12, 28:49, 32:11, 2 Sam. 1:23, Is. 40:31, Jer. 4:13, 48:40, 49:16, 49:22, Ezek. 1:10, 10:14, 17:3, 17:7, Hos. 8:1, Obad. 1:4, Mic. 1:16, Hab. 1:8, Ps. 103:5, Job 9:26, 39:27, Prov. 23:5, 30:17, 30:19, and Lam. 4:19. Some of the references, such as Lev. 11:13, Deut. 14:12, all references in Ezekial, Job 39:27, Prov. 30:17, and 30:19 may be characterized as descriptive, given they simply name bird. All other references except Ex. 19:4, Deut. 14:12, 32:11, Jer. 48:40, and 49:22 describe, mainly through simile, the swiftness of a person or other creature (e.g., Jer. 4:13) or the renewing of youth (e.g., Ps. 103:5, etc.). Ex. 19:4, Deut. 14:12, 32:11, Jer. 48:40, and 49:22 all contain eagle imagery either using a metaphorical expression or a simile to describe YHWH or an action of YHWH.

when applying traits of a נֹשֵׂר, such as speed, strength, protection, or care, to a subject. One occurrence of this is nested within the Song of Moses (Deut. 32:11), where YHWH is the subject of comparison: “As a נֹשֵׂר protects its nest, over its young it hovers, he spreads his wings, he takes him, he bears him on his pinions.”<sup>3</sup> The writer conveniently expands on the image, providing the reader with the characteristics he wishes to apply to YHWH (e.g., hovering over the nest, carrying on pinions, etc.). Past exegesis on this image has focused on what is made explicit in the text, namely, that YHWH is a God possessing the aforementioned characteristics of the eagle.<sup>4</sup> However, the thought process behind invoking this image is discussed very little.<sup>5</sup> What is it that makes the writer use a bird of prey as an appropriate designation of YHWH?

Cognitive linguistics offers insights into language in relation to cognitive functioning.<sup>6</sup> One of its major branches is Conceptual Metaphor Theory (CMT). Within CMT, ‘metaphor’ is understood as an inevitable cognitive process by which humans map characteristics of the concrete world onto abstract concepts. When the writer of the Song of Moses compares YHWH to a נֹשֵׂר, the metaphor becomes YHWH as CARING EAGLE.<sup>7</sup> Further, in using this image, the writer is drawing on a possible wider ANE conceptual metaphor of GOD as BIRD. It is this conception that may motivate the comparison. The first part of this study establishes the literary context, the translation, and parameters of the metaphor. The second part of the study provides an overview of CMT then the third part uses this theory to explain Deut. 32:11.

<sup>3</sup> Translation mine. The translation leans towards a more literal rendition of the Hebrew in order to preserve the poetic word order.

<sup>4</sup> There are a handful of works addressing this specific image in Deut. 32: Hendrik G.L. PEELS, “On the Wings of the Eagle (Dtn. 32,11) – An Old Misunderstanding,” *ZAW* 106 (1994): 300–3, as well as Hans-Georg WÜNCH, “Like an Eagle Carries Its Young,” *HTS* 72 (2016): 1–6, whose work will be in focus for the first part of this study in order to lay down the groundwork for the second.

<sup>5</sup> See a recent study by Annette POTGIETER, “Images of God, the Song of Moses, and Metaphors,” *Scriptura* 122 (2023): 1–13, in which she discusses various metaphors for God throughout the Song of Moses using Conceptual Metaphor Theory. This present study differs from Potgieter’s in that it focuses solely on Deut. 32:11, expanding further on bird metaphors in the ANE.

<sup>6</sup> Raymond W. GIBBS, “Why Do Some People Dislike Conceptual Metaphor Theory?” *Cognitive Semiotics* 5 (2009): 15.

<sup>7</sup> Uppercase is the convention for naming conceptual metaphors (Matthieu RICHELLE, *Interpreting Israel’s Scriptures: A Practical Guide to the Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament* [Peabody: Massachusetts, 2022], 242).

## Song of Moses: Literary Context and Translation

### Literary Context

The Song of Moses is a poem describing the past relationship between the Israelites and Adonai. It details YHWH's past deeds as well as the deviant deeds of his children. Some have described it as a "covenant lawsuit,"<sup>8</sup> while others have deemed it as having elements of a hymn.<sup>9</sup> One possible outline of this song is the following:<sup>10</sup>

A	God's justice and Israel's disloyalty	32:1–6
B	God's blessing on Israel in times past	32:7–14
X	Israel's sin provokes God's punishment	32:15–29
B	God's decision to punish his enemies	32:30–35
A'	God's "vengeance"—Israel delivered	32:36–43

Verses one to six open with descriptions of the nature of God, 'the Rock,' and his justice. It then introduces the 'unwise and foolish people' (6a) and establishes that these people have a 'blemish' (5b). The next section recalls what God has already done for Israel, approximately verses 11–14. In this section, he finds them in a wilderness, guides them, and feeds them. The center of the poem (15–29) describes what Israel has done to 'repay' God for his kindness. The Israelites repaid God by worshipping other deities, following them instead of their 'Rock.' God is also depicted as having two main emotions in this section: jealousy (e.g., 32:21) and anger (e.g., 32:22). The fourth section addresses God's desire for vengeance, which is then followed by his deliverance of Israel. The נָשַׁר metaphor is located in the remembrance of God's past blessings on the Israelites in the first half of the song.

<sup>8</sup> G. Ernest WRIGHT, "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32," in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, ed. Bernhard W. ANDERSON and Walter HARRELSON (New York: Harper & Brothers, 1962), 26–67.

<sup>9</sup> Matthew THIESSEN, "The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43)," *Journal of Biblical Literature* 123 (2004): 401.

<sup>10</sup> Duane L. CHRISTENSEN, *Word Biblical Commentary vol.6b, Deuteronomy 21:10–34:12* (Dallas: Word Books, 2002), 786.

## Translation Issues in Deuteronomy 32:11

The verse in question is Deut. 32:11, when God is compared to a *נֹשֵׁר*. Conveniently, the writer provides a series of metaphorical expressions that elaborate on the characteristics being mapped onto YHWH. The Hebrew with my translation is as follows:

כְּנֹשֵׁר יַעִיר קִנּוֹ עַל-גּוֹזְלָיו יִרְחַף יִפְרֹשׁ כְּנַפָּיו יִקְחֵהוּ יִשְׂאֵהוּ עַל-אֲבָרְתּוֹ  
 ‘As an eagle protects its nest; over its young it hovers; he spreads his wings;  
 he takes him; he bears him on his pinions.’

There are three main translation debates within this verse: The identity of *נֹשֵׁר*, the meaning of the hiphil verb *יַעִיר*, and the plausibility of a bird carrying young on its pinions. For a discussion concerning metaphor, the identity of the bird is of higher importance, but some discussion of the other two topics will be provided in order to establish the meaning of the traits associated with *נֹשֵׁר*.

*The Identity of נֹשֵׁר*

The Hebrew term *נֹשֵׁר* can be translated as ‘eagle’ or ‘vulture.’<sup>11</sup> Any difference in the characteristics between these birds will impact which characteristics are transposed onto God in this context. The reference to *נֹשֵׁר* in Lev. 11:13 and Deut. 14:12 includes *נֹשֵׁר* as an unclean animal but also lists another bird: *פֶּרֶס*, commonly translated as ‘vulture.’ This word appears in the same list as *נֹשֵׁר*. Deut. 14:12 provides a good example where they are separated only by a conjunction: *וְזֵה אֲשֶׁר לֹא-תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהַעֲזוּנִיָּה* ‘But these are the ones that you shall not eat: the eagle, the vulture, the osprey.’<sup>12</sup> Though *פֶּרֶס* is only found in Lev. 11:13 and Deut. 14:12, the coexistence of these two terms in the same context suggests a distinction from the perspective of the writer. Other uses of the term refer to the bird’s speed (e.g., 2 Sam. 1:23) or care (e.g., Ex. 19:4). In Hans-Georg Wüch’s work, he outlines four main characteristics with which *נֹשֵׁר* is usually associated: speed, strength, security and care.<sup>13</sup> In Deut. 32:11 specifically, the rarer characteristic of care is present. This is represented by God’s action of spreading out his wings over the young, a very common way of expressing care in the Hebrew Bible (e.g., Rt. 2:12, Ps. 36:8, etc.), although in many of these instances, there is no specific reference to a particular kind of bird of prey as found in Deut. 32:11.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> William L. HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based Upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 249.

<sup>12</sup> NRSV.

<sup>13</sup> WÜCH, “Like an Eagle Carries Its Young,” 1–2.

<sup>14</sup> For example, in the book of Ruth, *כַּנֵּף* ‘wing’ is used instead of specifying a particular kind of bird.

The majority of English translations opt for ‘eagle,’ most likely because it is a more positive image than the vulture in the North American context.<sup>15</sup> Despite the appeal of the image of an eagle, ‘vulture’ is popular among several scholars, including William H. Propp who argues in his commentary on Exodus that both etymology and ornithology support the usage of ‘vulture’ over ‘eagle.’<sup>16</sup> Roy Pinney notes that נֶשֶׁר may refer to a griffon vulture which has more traits like the eagle than other vultures do.<sup>17</sup> One verse that is usually referenced in this discussion is Micah 1:16: “Shave your head in mourning for the children in whom you delight; make yourself as bald as the נֶשֶׁר for they will go from you into exile.”<sup>18</sup> The baldness is understood as the baldness of a vulture and not an eagle. Even though some vultures are ‘bald,’ such as the Nubian or lappet-faced vulture, the griffon vulture has plumage on its head.<sup>19</sup> If the choice is between an eagle or a griffon vulture, then the reference in Micah does not clear up the matter. In terms of eagle species, Roy Pinney lists four possibilities: the Golden Eagle, the Lesser Spotted Eagle, the Imperial Eagle, and the Serpent Eagle,<sup>20</sup> but there is not much difference in behaviour between them (e.g., they eat carrion and are hunters).<sup>21</sup> Without an ancient physical description of these birds, it is not possible to be certain about its species. Additionally, as WüncH points out, natural phenomena are interpreted through the lens of the ancients and do not necessarily adhere to a set of contemporary scientific categories when referring to these species.<sup>22</sup> It is possible that their folk taxonomies do not account for the slight differences between these

<sup>15</sup> WÜNCHE, “Like an Eagle Carries Its Young,” 3.

<sup>16</sup> William H. PROPP, *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 2006), 155. Also curious is another reference to נֶשֶׁר in Prov. 30:17: ‘The eye that mocks a father and scorns to obey a mother will be pecked out by the ravens of the valley and eaten by נֶשֶׁר’ (NRSV) where the behaviour of the bird appears more in line with what is stereotypical of vultures, namely, that they scavenge for meaty scraps.

<sup>17</sup> Roy PINNEY, *The Animals in the Bible: The Identity and Natural History of All the Animals in the Bible* (Philadelphia: Chilton Books, 1964), 147.

<sup>18</sup> NRSV.

<sup>19</sup> WÜNCHE, “Like an Eagle Carries Its Young,” 3.

<sup>20</sup> PINNEY, *The Animals in the Bible: The Identity and Natural History of All the Animals in the Bible*, 147. Pinney’s species are originally listed according to their names in scientific taxonomic language, but WüncH ‘translates’ the names into more accessible terminology. The names of the eagle species listed above are in the more accessible language for convenience (“Like an Eagle Carries Its Young,” 3).

<sup>21</sup> WÜNCHE, “Like an Eagle Carries Its Young,” 3.

<sup>22</sup> WÜNCHE, “Like an Eagle Carries Its Young,” 3.

birds. As Milton Fisher observes, Semitic languages have tendencies to have *one* category: ‘large soaring birds.’<sup>23</sup>

Because Biblical Hebrew may have one category for ‘large-soaring birds,’ it proves difficult when translating this term for a community of speakers who are accustomed to different animal categories. As the translator, s/he must take a broader Semitic category and reconcile it with more specific categories in the receptor language (in this case, the Hebrew term appears to be more generic, while the English term is more specific). The translators who advocate for ‘eagle,’ opt for the more favourable bird in the eyes of the reception community given the positive nature of Deut. 32:11 when describing God. The overall point of referencing this bird is to draw attention to the impressive traits of speed, strength, protection, and care. It is an image that “inspires a special picture and feeling in the reader.”<sup>24</sup> In my own translation, I will use the term ‘eagle’ because of its positive image, but also because of the distinctions made in Lev. 11:13 and Deut. 14:12 between נשר and פרס.<sup>25</sup>

### *The Hiphil Verb יעיר*

The second translation decision regards the hiphil verb יעיר. Many English translations render this verb as ‘stirring up’ (e.g., NASB). There are other translations, such as the one found in the Common English Bible that translate it as ‘protecting.’ The Septuagint renders the first part of verse eleven as ὡς ἀετὸς σκεπάσαι νοσσιᾶν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς νεοσσοῖς αὐτοῦ. The Greek translator chose the verb σκεπάζω ‘to cover,’ ‘to shelter,’ or ‘to protect.’<sup>26</sup> The phrase ‘stirring up the nest’ has been interpreted in the past as pushing a young one out of the nest in order to teach it how to fly.<sup>27</sup> If interpreted in this way, God is understood to be a teacher of Israel, possibly “teaching Israel to stand on its own two feet.”<sup>28</sup> However, Hendrik G. L. Peels believes that this verb comes from the root יער meaning ‘to care for’ or ‘to

<sup>23</sup> Milton FISHER, ‘נשר’ in *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. R.L. HARRIS, G.L. ARCHER and B. WALTKE (Chicago: Moody Press, 1980), 606–7.

<sup>24</sup> WÜNCH, “Like an Eagle Carries Its Young,” 3.

<sup>25</sup> See also a recent study by Martin Johnson and Philip Jenson in which they analyze the kinds of birds listed in Lev. 11:13–19 (one being נשר) according to possible “onomatopoeic correlations between the Hebrew names with selected bird calls” (208). The conclusion they reach is in favor of the English translation ‘eagle.’ (Martin JOHNSON and Philip JENSON, “An Attempt to Identify the birds of Leviticus 11.13–19 Using Onomatopoeia,” *Journal for the Study of the Old Testament* 48 [2023]: 208–28.)

<sup>26</sup> LSJ, s.v. “σκεπάζω.”

<sup>27</sup> For example, P.C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy* 21:10–34:12 (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 381.

<sup>28</sup> WÜNCH, “Like an Eagle Carries Its Young,” 3.

guard over,’ which is closer to the rendition found in the LXX.<sup>29</sup> In line with Peels and in contradiction to the traditional understanding of this verse, WüncH does not see God as a teacher in this context. He advocates for the interpretation of ‘protection’ that is suggested by Peels and the LXX.<sup>30</sup> Because the immediate context of this verse does not portray God as a teacher, but instead as an eagle who cares for his young (e.g., hovering over the nest, spreading his wings, bearing on pinions), the theme of teaching does not seem present here, or at least not in focus. In addition, eagles have not been observed shoving their young out of the nest.<sup>31</sup> My own translation opts for ‘protects its nest,’ maintaining that ‘care’ is the central theme of this verse, as well as opting for a translation in accord with ornithological observations (at least, for the first half of the verse).

### *Carrying the Young*

The phrase, ‘he bears him on his pinions,’ has caused confusion simply because this is atypical bird behaviour.<sup>32</sup> Birds, in general, have not been observed carrying their young atop their wings. WüncH proposes an explanation for this unconventional description. The strength of his claim lies in his analysis of the Hebrew. He draws attention to the slight grammatical switch between the two halves of verse eleven. In the first half, the object is plural ‘young’ (גוזליו), while in the latter half, the object becomes singular ‘him’ (יקהרו). WüncH sees this switch as relating back to the original topic of verse, being Jacob and his relationship with God. He concludes that in the first half, the eagle is the subject; in the second, it is God who is the subject.<sup>33</sup> In his analysis of the latter half of verse eleven, he draws on ornithological data which contradict the perception that eagles carry their young on their wings. Seeking another interpretation, Peels concludes that “what the eagle cannot do...the Lord YHWH does: He spreads his wings out, takes his young up, and carries them.”<sup>34</sup> This deviation from what is known about eagles is nicely in line with the structure of the verse: 11a provides the image of the bird of prey supported by what is found in nature, while 11b takes it a step further and provides what Peels terms a ‘superlative’ image which is then applied to God and Jacob (Israel). This ‘superlative’ addition connects well with the more general wing imagery found in the ANE. Many times, throughout the Hebrew Bible, biblical figures take refuge under YHWH’s wings (e.g., Ps 17:8, 36:8, 61:5, etc.). Peels

<sup>29</sup> PEELS, “On the Wings of the Eagle (Dtn 32:11) –An Old Misunderstanding,” 302.

<sup>30</sup> WÜNCHE, “Like an Eagle Carries Its Young,” 4.

<sup>31</sup> PEELS, “On the Wings of the Eagle (Dtn 32:11),” 300.

<sup>32</sup> WÜNCHE, “Like an Eagle Carries Its Young,” 4.

<sup>33</sup> WÜNCHE, “Like an Eagle Carries Its Young,” 4–5.

<sup>34</sup> PEELS, “On the Wings of the Eagle (Dtn 32:11),” 302.

sees the picture in Deut. 32:11 combining these protective, divine wings with God's leading of Israel.<sup>35</sup>

If the subject of 11a is a natural eagle and the subject of 11b is YHWH, then the pronominal suffixes in 11a should be translated as either 'its' or 'her' (depending on whether one believes the eagle to be the mother)<sup>36</sup> and the suffixes in 11b may then be switched to 'his.' Peels' explanation hinges on the understanding that גוזליו refers to actual young eagles. My own translation follows Peels' and Wünc'h's analysis of a natural eagle for 11a and YHWH in 11b. For the sake of consistency, my translation also uses 'its' in 11a as a way to remain closer to the Hebrew third-person masculine pronominal suffixes.

### Boundaries of the נִשֵּׂר Metaphor

The application of Conceptual Metaphor Theory depends on the parameters of the metaphorical expression(s) to know which characteristics to apply to the subject. As mentioned in the previous section, Peels sees the eagle metaphor only in verse eleven, though split, with God as the grammatical subject of the second half. The poetic microstructure of verse eleven further supports this analysis. The first half contains a regular chiasmic structure (or 'inverse parallelism'<sup>37</sup>) after the introduction of the image, but the latter half follows a different pattern. One possible analysis of the microstructure for 11a is shown below:

כְּנִשֵּׂר 'as an eagle':

(A) יַעִיר 'protects'

(B) קִנּוּ 'its nest'

(B') עַל-גּוֹזְלוֹ 'over its young'

(A') יִרְחֵף 'it hovers'

'As an eagle' is not part of the chiasmic structure—it introduces the section. It is also not part of the unit in the prior verse as verse ten ends in its own metaphorical

<sup>35</sup> PEELS, "On the Wings of the Eagle (Dtn 32:11)," 302.

<sup>36</sup> Among English translations, some use 'its' throughout 32:11: "like an eagle that stirs up its nest and hovers over its young, that spreads its wings to catch them and carries them aloft" (NIV). Others use 'her,' marking the eagle as a mother bird but switching the subject from the eagle to YHWH: "As an eagle that stirreth up her nest, that fluttereth over her young, He spread abroad his wings, he took them, He bare them on his pinions" (ASV). There are also other translations where 'he' and 'his' are used throughout, such as Christensen's translation: "Like an eagle, he rouses his nestlings, over his fledglings he hovers, he spreads his wings [and] he takes one, he bears him aloft on his pinions" (*Word Biblical Commentary vol.6b, Deuteronomy 21:10–34:12*), 790.

<sup>37</sup> RICHELLE, *Interpreting Israel's Scriptures*, 228.

expression ‘like the apple of his eye.’ In the case of 11a, it opens with the bird of prey metaphorical expression and subsequently continues with the chiasm. The latter half is slightly different in structure because there are a total of three actions instead of the two found in the first half: spreading out wings, taking him, and bearing him on YHWH’s feathers. Overall, the traits attributed to YHWH are that he: protects the nest, hovers over the young, spreads out the wings, and bears Jacob on his feathers.

Furthermore, the analysis of the boundaries of the metaphor considers the surrounding verses. Verse eleven is situated in the broader discussion of what Adonai did for Jacob, father of Israel. Formally, it is situated in the narrative portion of the song according to Tania Notarius’ work on the Hebrew structure of the Song of Moses.<sup>38</sup> She identifies the narrative portion as verses 8–20, following the ‘conversational framework’ of verse seven which calls readers/listeners to “remember the days of old...”<sup>39</sup> Immediately before verse eleven, verse ten explains “he found him in a desert land, in a wasteland, a howling wilderness; he led him about, he instructed him, he preserved him as the apple of his eye.” The reader (or listener) would presumably have an image of a dangerous place at this point. This also echoes the Israelites’ story of wandering in the wilderness found in Exodus 16. Verse twelve summarizes by making explicit that YHWH alone led him and there was no other god present. Verse thirteen then continues: “He made him ride upon high places of earth and he feasted on the fruit of [the] fields and he made him suck honey out of a rock from a crag and oil from flinty rock.”<sup>40</sup> The mention of riding on ‘high places’ and feeding on ‘fruit of the fields’ seems to continue the extended metaphor that began in verse eleven.

One option is to put the end of the metaphor at the beginning of verse fifteen after Jacob becomes fat and spurns God: (14) “Curds of cattle and milk of sheep with fat of lambs and rams of the breed of Bashan and goats with fat of kidneys of wheat and blood the grape you will drink wine. (15) But Jeshurun became fat and grew desirous. You became fat and you became thick, you became gorged, and he abandoned God [who] made him, and he treated the Rock with contempt [and] his deliverance as a fool.”<sup>41</sup> While it is unlikely that a bird of prey would drink wine, the ideas of generosity and care remain. God, the bird of prey, who takes care of his young, is the one who feeds them. Despite the continuation of a similar theme, the more direct imagery disappears after verse thirteen, but verse twelve is a more

<sup>38</sup> Tania NOTARIUS, “The Song of Moses (Deut. 32:1–43),” in *The Verb in Archaic Biblical Poetry: A Discursive, Typological, and Historical Investigation of the Tense System* (Leiden: Brill, 2013), 76.

<sup>39</sup> NOTARIUS, “The Song of Moses (Deut. 32:1–43),” 76.

<sup>40</sup> NRSV.

<sup>41</sup> NRSV.

literal expression that seems to end the eagle imagery (e.g., God alone guided him). Because of the direct imagery in verse eleven and the statement that is verse twelve, the verses surrounding verse eleven will not be included in the application of CMT. Nevertheless, when the writer continues the theme of care using other expressions (e.g., ‘feasted on the fruit of the field’), the transition out of the eagle imagery is gentle, seamless, and sophisticated.

Biblical Hebrew poetry uses many techniques that contribute to rich and compact description. Beat Weber refers to its repetition or ‘recurrence’ as the basic phenomenon at work within Biblical Hebrew (lyrical) poetry. Part of its beauty may lie in its recurrence of grammatical forms or semantic units alongside the repetition of prosodic elements. Additionally, there is the preservation and use of language archaisms (e.g., *yiqtol* as a praeteritum tense), as well as the abundance of figurative language. Weber remarks, “It might be said that the ambiguation of language in poetry goes hand in hand with its metaphorization. The function of metaphors, which give to poetry a multifaceted ‘atmosphere’ and character, is important and deserves a treatment of its own...”<sup>42</sup> Conceptual Metaphor Theory aims to give the metaphor its own treatment.

### Conceptual Metaphor Theory Background

The translation of Deut. 32:11 as well as the analysis of its immediate literary context provided in the previous section both encompass several existing exegetical analyses and establish the foundation for the present study. Even though literary and discourse analysis yield much about a given verse, it is Conceptual Metaphor Theory, within cognitive linguistics, which can provide insight into the motivations for metaphors in the first place. Given that CMT is a large branch of cognitive linguistics, it promises to be interdisciplinary in nature.<sup>43</sup> There are two main benefits of CMT. The first is its dependence on empirical data from a wide range of sources (e.g., findings in biology or psychology). The second is that it provides a theoretical framework and an empirical method for understanding metaphorical language and thought.<sup>44</sup> The latter benefit pushes against the previous notion that metaphorical expressions express ‘one shot’ conceptions of something without touching ‘literal’ language. CMT helps us reevaluate our understanding of metaphor and associated expressions. Both Old and New Testament scholars have recently begun to take advantage of the value of CMT. They have produced studies that attempt to extract conceptions of the ancient Israelites by analyzing metaphorical

<sup>42</sup> Beat WEBER, “Toward a Theory of the Poetry of the Hebrew Bible: The Poetry of the Psalms as a Test Case,” *Bulletin for Biblical Research* 22 (2012): 169.

<sup>43</sup> George LAKOFF, “The Contemporary Theory of Metaphor,” in *Cognitive Linguistics Research* 34, eds. Dirk GEERAERTS, Rene DIRVEN, and John R. TAYLOR (Berlin: Mouton de Gruyter, 2006), 187.

<sup>44</sup> GIBBS, “Why Do Some People Dislike Conceptual Metaphor Theory?” 15.

expressions found in their texts.<sup>45</sup> This section will outline the cognitive linguistic understanding of the term ‘metaphor,’ provide an overview of the process of CMT, as well as look at two main critiques of the theory. The subsequent section discusses the viability of applying CMT to religious texts followed by an application of CMT to Deut. 32:11.

### How is ‘Metaphor’ Understood in CMT?

The term ‘metaphor’ is typically considered to be a type of figurative language alongside others such as personification, hyperbole, simile, etc. When classified as ‘figurative language,’ many assume this means that metaphor is ‘non-literal.’ There are several assumptions that accompany the term ‘literal,’ outlined by George Lakoff: (1) everyday language is literal, not metaphorical, (2) the substance of what may be said can be understood literally and without metaphor, (3) only literal language can be true or false, (4) definitions in dictionaries/lexicons are literal, without metaphor, and (5) concepts in a grammar of a given language are literal and not metaphorical.<sup>46</sup> As Lakoff summarizes, the classical theory of metaphor finds its earliest known origins in Aristotle’s *Poetics*. In this work, Aristotle draws a distinction between ‘everyday’ language and ‘poetic’ language. ‘Everyday’ language for Aristotle implies the ordinary sense of a word, whereas ‘poetic’ language meant a word was used in a way that was deemed unconventional. This theory persisted for centuries. Metaphor was understood to mean “a novel or poetic linguistic expression where one or more words for a concept are used outside of their normal conventional meaning to express a ‘similar concept.’”<sup>47</sup> Cognitive linguists, such as George Lakoff, sought to investigate metaphor further, and his findings suggest that the definitional approach is unsuitable. In his discussion of CMT, he explains that metaphor is in thought, not language. Approaching metaphor as though it is a mechanism within language that we can label as separate is an inaccurate representation of the underlying phenomenon. Metaphorical expressions<sup>48</sup> are evidence of conceptualizing

<sup>45</sup> For example, Zacharias KOTZÉ, “Metaphors and Metonymies for Anger in the Old Testament: A Cognitive Linguistic Approach,” *Scriptura* 88 (2005): 118–125; Gregory R. LANIER, *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke’s Gospel* (London: Bloomsbury, 2020). The Society of Biblical Literature even has their own section dedicated to sharing research combining biblical studies with cognitive linguistics (“Cognitive Linguistics and Biblical Interpretation”). CMT has also been put forward as a potential methodology for comparing religions such as in the work of Edward SLINGERLAND, “Conceptual Metaphor Theory as Methodology for Comparative Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* (2004): 1–31, as will be discussed further on.

<sup>46</sup> LAKOFF, “The Contemporary Theory of Metaphor,” 187.

<sup>47</sup> LAKOFF, “The Contemporary Theory of Metaphor,” 185.

<sup>48</sup> ‘Metaphorical expressions’ are defined by Lakoff as “a linguistic expression (a word, phrase, or sentence) that is the surface realization of such a cross-domain mapping (this is what the word ‘metaphor’ referred to in the old theory),” (“The Contemporary Theory of Metaphor,” 186).

one mental domain using characteristics of another. The second part to Lakoff's claim is that metaphorical expressions are not only found in 'poetic' or 'literary' language, but also in conventional language.

There have been several empirical studies on metaphorical expressions and the conclusions have been that metaphor in general is a large part of all language, not just 'poetic' language. The term 'metaphor' means something different in contemporary research. Lakoff provides the definition: "a cross-domain mapping in the conceptual system."<sup>49</sup> The 'conceptual' system is meant to describe the macro-metaphors or the underlying conceptions of life phenomena within an individual or group. Cognitive linguists using CMT through empirical studies of language attempt to find or derive metaphorical expressions that point to a larger metaphor. A popular example is Lakoff's LOVE IS A JOURNEY conceptual metaphor. This metaphor is derived from common everyday expressions such as: "Our relationship has hit a dead-end street," "The relationship isn't going anywhere," "We may have to go our separate ways," "It's been a long, bumpy road," etc. He uses examples such as these to show that there are underlying ideas about what love is, and they surface in everyday expressions that are not poetic. Overall, he argues that the domain of 'love' is understood in terms of the domain 'journey.'<sup>50</sup> To clarify, for Lakoff, 'metaphor' refers to the underlying conceptual metaphors which are linked to human cognition, while a 'metaphorical expression' refers to utterances (written or spoken) that are the surface forms of the deeper conceptual metaphors, either in everyday language or poetic language. This kind of cross-domain mapping (i.e., metaphors) entail taking a concrete or more 'organized' domain (source domain) and using it to understand a more abstract, less organized domain (target domain).<sup>51</sup> In the case of Lakoff's example, JOURNEY is the more concrete, source domain and LOVE is the abstract domain. In Deut. 32:11, EAGLE is the source domain and YHWH is the target domain.

### Critiques of CMT

Despite the benefits of CMT, there have been some critiques of note. Raymond Gibbs, in surveying the critiques of CMT, reports that the more solid critiques revolve around the sources of data, the certainty of CMT scholars with regard to finding 'the one' metaphor, and how the metaphorical expressions are identified in the first place. Gibbs notes that CMT scholars do not have clear criteria for: (1) what determines a metaphor in the given language (word or phrase), (2) identifying which expressions refer to a specific domain, (3) how to choose the

<sup>49</sup> LAKOFF, "The Contemporary Theory of Metaphor," 186.

<sup>50</sup> LAKOFF, "The Contemporary Theory of Metaphor," 189.

<sup>51</sup> Gilles FAUCONNIER, *Mappings in Thought and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 44.

conceptual metaphor after isolating specific expressions, or (4) how representative contrived examples are of actual discourse.<sup>52</sup> The last critique mentioned rests on another critique: that it is unclear how helpful artificially generated utterances are in linguistic analysis as opposed to consulting corpora.<sup>53</sup> A final large critique is that CMT scholars do not do a good job of outlining a distinction between literal and metaphorical language meaning. To this, Gibbs adds that while they have not drawn a clear line between them, cognitive linguists do not clarify because of the ‘polysemous nature’ of the term ‘literal,’ but they do distinguish between metaphorical and non-metaphorical language and thought. In summary, he remarks that “most simply, metaphorical thought involves a mapping from a source domain into a target domain; non-metaphorical concepts and meaning do not.”<sup>54</sup>

Another critique of this theory is its assumption that metaphorical language equals metaphorical thought. The heart of this critique lies in the circularity of language: “linguistic expressions are analyzed, and possible conceptual metaphors postulated, which are then reified by reference back to other language patterns: e.g., linguistic expression of conceptual metaphor entailments.”<sup>55</sup> In other words, in order to analyze language, we use language. One possible way out of this is to look outside linguistic evidence. It is not that CMT makes something out of nothing. There is psychological research that can support underlying conceptions of life phenomena in the areas of mathematics, history of philosophy, natural science, and psychology. For example, studies done by B.P. Meier and M.D. Robinson support the conception that GOOD IS UP and BAD IS DOWN. They found that when their research participants were asked to identify positive words, they did it faster if the words appeared higher on the computer screen and vice versa for the negative words.<sup>56</sup> In a similar study, when asked to judge words referencing God, the participants did so faster if they appeared at the top of the screen. Words related to the Devil, if placed at the bottom of the screen, were judged faster as well.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> GIBBS, “Why Do Some People Dislike Conceptual Metaphor Theory?” 19–20.

<sup>53</sup> Aside from consulting corpora, one other possible method for skirting around the artificially generated utterances in a living language would be to elicit a story, where metaphors may be more able to surface naturally. GIBBS, “Why Do Some People Dislike Conceptual Metaphor Theory?” 19.

<sup>54</sup> GIBBS, “Why Do Some People Dislike Conceptual Metaphor Theory?” 23.

<sup>55</sup> GIBBS, “Why Do Some People Dislike Conceptual Metaphor Theory?” 24.

<sup>56</sup> B.P. MEIER and M.D. ROBINSON. “Why the Sunny Side is up,” *Psychological Science* 15 (2004): 243–47.

<sup>57</sup> B.P. MEIER, M.D. ROBINSON, L.E. CRAWFORD, and W.J. AHLVERS, “When ‘Light’ and ‘Dark’ Thoughts Become Light and Dark Responses: Affect Biases Brightness and Judgements.” *Emotion* 7 (2007): 366–76.

## Conceptual Metaphor Theory and Religion

While CMT is helpful for understanding conceptual metaphors in everyday speech, it is also helpful for understanding the copious amounts of metaphorical expressions found in religious texts. In a study done by Confucianist scholar Edward Slingerland, CMT (and its associated linguistic methodology) is put forward as a viable option for comparing religions. For Slingerland, this is mainly because it does not share the same pitfalls as other methodologies such as those based on linguistic structuralism or philosophical frameworks. CMT provides a new approach that is based on what is labelled as ‘experiential’ or ‘embodied’ realism.<sup>58</sup> This is what makes CMT appealing for analyzing/comparing religion(s); we are constrained by human biology, chemistry, etc. Our concrete world is parsed by means of language, but we frequently reach beyond the concrete to describe the abstract. Because these concepts are less tangible, we take what is tangible and attempt to understand the abstract through that. Within religion, a deity is often represented by what is found in the speaker/writer’s immediate surroundings. The concept of ‘god,’ (however that may differ among people groups) is very abstract and is often explored using cross-domain mappings. We make sense of the divine by using concrete phenomena as an image for representing what may be considered essential characteristics of a given deity. This is what we see happening in Deut. 32:11.

### Conceptual Metaphor Theory and Deuteronomy 32:11

If we use the terminology of CMT, YHWH is the abstract, target domain, while the eagle is the concrete, source domain. Based on the first part of this study, the characteristics pulled from the source domain and applied to the target domain can be represented as a Venn diagram shown below in Figure 1:

<sup>58</sup> Edward SLINGERLAND, “Conceptual Metaphor Theory as Methodology for Comparative Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* 72 (2004): 1–31.

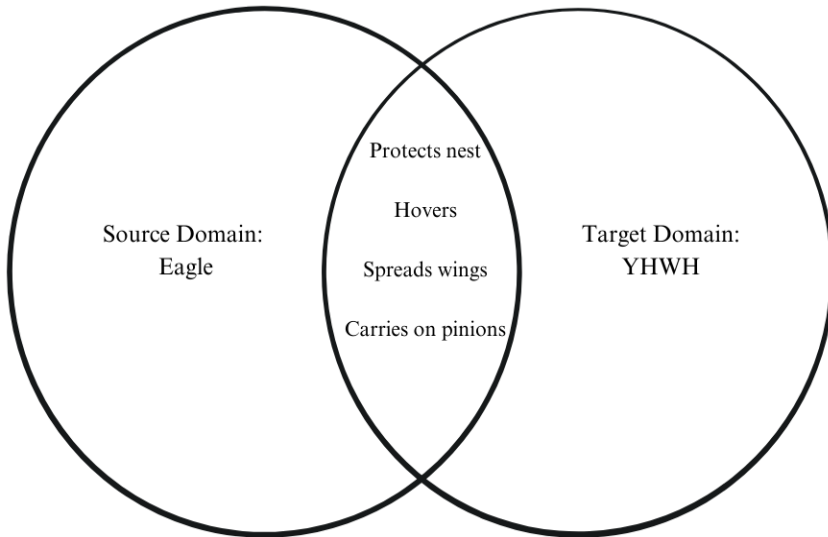


Figure 1: Cross-Domain Mapping Process in Deut. 32:11

The characteristics in the center of the diagram are determined based on the analysis above that limits the eagle metaphor to Deut. 32:11 (e.g., protecting the nest, hovering, spreading wings, carrying on pinions). On the surface, it is clear which characteristics are applied to God (regardless of ornithological validity). When working with a metaphorical expression, it is common to be unaware of the exact traits that are taken from the source domain. In this instance, it appears that the writer took pains to spell out precisely what he wanted his listeners/readers to apply to God. Based on the above traits, the conceptual metaphor may be outlined as GOD as CARING EAGLE. The traits of the eagle listed in the verse depict God as a bird who looks after the nest. However, what is murkier in Deut. 32:11 is why the writer chose this as an appropriate comparison to make at all. I propose that it is a natural and conventional comparison, considering both the ANE context in which the Song of Moses was written and the biological constraints that exist for humans.

There are numerous instances of other ANE cultures using bird imagery as a metaphor to make sense of their deities. Ancient Egypt serves as a good example because of its plethora of artifacts. Looking at their iconography, several of their gods are depicted as birds as well as combinations of birds and humans. For example,

Thoth has been depicted as an ibis and Horus, ‘he who is distant,’ as a falcon.<sup>59</sup> The Egyptians also used the vulture as a symbol for several female deities, a prominent one being Nekhbet in Upper Egypt, but the vulture was also used to signify the goddess Mut ‘mother.’<sup>60</sup> In Maria-Àngels Roque’s discussion about representations of the soul, she draws attention to frescoes in ancient Egypt that have a bird with the head of a human, symbolizing either the soul of someone passed away, or a god visiting Earth.<sup>61</sup> However, isolated parts of the bird are depicted as well. The wing is a common symbol in ancient Egypt and in cultures influenced by Egypt, such as the Hittites and Persians.

Richard H. Wilkinson describes that the use of the wing symbol began (as far as is known) as a way to reference a falcon whose wings were the heavens and the eyes were the sun and moon in the ancient Egyptian cosmological understanding. Over time, the two wings took on the reference to Re, the sun god. Eventually, the symbol became a winged sun disk put above entrances and chambers to signal protection. This depiction also spread into Hittite and Persian art.<sup>62</sup> Further, Wilkinson sees a possible connection to a verse in Malachi: “the sun of righteousness shall arise with healing in his wings.”<sup>63</sup> It is possible that the ancient Jewish writers were aware or thought about deities in a similar way to the Egyptians either through direct influence or their own experiences.

But what is it that makes birds such a popular comparison for ANE cultures in the first place? As Slingerland summarizes: “Conceptual metaphor theory argues that our primary and most highly structured experience is with the physical realm, and the patterns that we encounter and develop through the interaction of our bodies with the physical environment therefore serve as our most basic source domains.”<sup>64</sup> In Deut. 32:11, the image is of something that humans cannot do as a result of our physical constraints. Humans cannot fly—we do not have wings—and we are unable to reach the speeds of the birds of prey. Maria-Àngels Roque

<sup>59</sup> Pictures of an ibis or of a falcon do not always signify those gods. For example, the Egyptian king was sometimes depicted as a falcon (Richard H. WILKINSON, *Reading Egyptian Art* [London: Thames and Hudson Ltd., 1992] 83).

<sup>60</sup> WILKINSON, *Reading Egyptian Art*. The summary presented here is simplistic and mentions only the more prominent examples of associations between certain birds and their divine counterparts for the purpose of making the reader aware of a sample of how common birds were in ancient Egyptian iconography, statues, etc. These bird symbols were used for several other gods in various periods and places with twists and new renditions reflecting a myriad of cults and communities (WILKINSON, *Reading Egyptian Art*, 85). See also POTGIETER’s discussion of a possible political dimension to understanding נֶשֶׁר as a ‘vulture’ in the realm of Egyptian deities: “Images of God, the Song of Moses, and Metaphors,” 6.

<sup>61</sup> ROQUE, “Birds: Metaphors of the Soul,” 99.

<sup>62</sup> WILKINSON, *Reading Egyptian Art*, 101.

<sup>63</sup> Malachi 4:2; WILKINSON, *Reading Egyptian Art*, 101.

<sup>64</sup> SLINGERLAND, “Conceptual Metaphor Theory as Methodology for Comparative Religion,” 10.

describes, when looking at metaphors of the soul, that birds are “close to the sky, capable of speaking and, therefore, of teaching.”<sup>65</sup> In the Song of Moses, something closer to being totally outside of human experience is chosen to describe YHWH. Because it is outside human experience yet a part of the concrete world, birds serve as a natural image with which to compare a deity.

Given the popularity of depicting gods as birds across ANE cultures, it is possible to widen the conceptual metaphor to GOD as BIRD. It is curious as well that in the study done by Meier and Robinson, they suggest the conceptual metaphor that GOOD is UP and BAD is DOWN. With this study in mind (despite it being done in a contemporary culture), combined with their other study regarding the association between GOD and UP, it is possible that because birds fly, and are therefore UP, they may be associated with GOD and GOODNESS.

In addition, ANE cosmic geography further contextualizes the saliency of GOD as BIRD metaphors. As John H. Walton notes, Israelites, Mesopotamians, Egyptians, Canaanites, and Hittites all conceptualized the world in terms of three tiers: the heavens, the earth, and the underworld.<sup>66</sup> With regard to the heavens, Walton notes that in the Levant, gods were thought to have their homes at the tops of the mountains, and for the Mesopotamians, the mountains intersected with the heavens.<sup>67</sup> Birds were able to soar through the sky and live on the mountains if they chose. Viewed in light of the Mesopotamians, it seems natural that birds should be used as metaphors for gods. Exodus 19:4 also has YHWH dwelling on Mount Sinai and asking Moses to say to the Israelites: “You have seen what I did to the Egyptians and how I bore you on eagles’ wings and brought you to myself.”<sup>68</sup> To clarify, I am not suggesting the conceptual metaphor of GOD as BIRD is ‘the one’ metaphor to describe the pattern of bird imagery across ANE cultures. Each culture may have its own twists and spins on birds and associated expressions, and they may not always be used to depict a god. The conceptual metaphor GOD as BIRD is merely a way to begin establishing what appears to be a general macro-metaphorical trend in the ANE.

## Conclusion

The emphasis on care found in the series of metaphorical expressions in Deut 32:11 portrays God as a protecting eagle who took care of Israel. This is, for the most part, straightforward to glean when reading the text. When CMT is

<sup>65</sup> ROQUE, “Birds: Metaphors of the Soul,” *Quaderns de la Mediterrània* 12 (2010): 98.

<sup>66</sup> John H. WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 88, though there are some who understand the underworld to be a part of the earth, meaning two tiers total.

<sup>67</sup> WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, 90.

<sup>68</sup> NRSV.

applied to this verse, it provides us with the process behind this comparison, namely, cross-domain mappings. YHWH, within CMT, is the target domain onto which attributes from the source domain, CARING EAGLE, are applied. In addition, CMT shows promise in providing insight into the motivations for using the comparison at all based on human biological constraints and interactions with the environment. Regardless of any direction(s) of cultural influence, the ANE may share the conceptual metaphor of GOD as BIRD because of embodied experience. However, Deut. 32:11 puts forward its own image of YHWH as the one who has protected the Israelites for the purpose of “maintain[ing] covenant fidelity” and encouraging hope.<sup>69</sup> When this verse is read in light of CMT and its wider cultural context, the reader is given a glimpse of the ancient Israelite perceptions of the world and how they attempted to make sense of YHWH, the intangible deity who guides them.

Naomi REY  
Department of Biblical and Theological Studies  
Trinity Western University  
Langley Twp, Canada

<sup>69</sup> THIESSEN, “The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43),” 424.

## Bibliography

- CHRISTENSEN, Duane L., *Word Biblical Commentary vol.6b, Deuteronomy 21:10–34:12*. Dallas: Word Books, 2002.
- CRAIGIE, P.C., *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1976.
- FAUCONNIER, Gilles, *Mappings in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- FISHER, Milton, *Theological Wordbook of the Old Testament*. Edited by R.L. HARRIS, G.L. ARCHER and B. WALTKE. Chicago: Moody Press, 1980.
- GIBBS, Raymond W., “Why Do Some People Dislike Conceptual Metaphor Theory?” *Cognitive Semiotics* 5 (2009): 14–36.
- HOLLADAY, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based Upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- JOHNSON, Martin and Philip JENSON, “An Attempt to Identify the Birds of Leviticus 11.13–19 Using Onomatopoeia.” *Journal for the Study of the Old Testament* 48 (2023): 208–28.
- KOTZÉ, Zacharias, “Metaphors and Metonymies for Anger in the Old Testament: A Cognitive Linguistic Approach.” *Scriptura* 88 (2005): 118–125.
- LAKOFF, George, “The Contemporary Theory of Metaphor.” *Cognitive Linguistics Research* 34 (2006): 185–238.
- LANIER, Gregory R., *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke’s Gospel*. London: Bloomsbury, 2020.
- LIDDELL, Henry George, Robert SCOTT, and Henry Stuart JONES, *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. with revised supplement. Oxford: Clarendon, 1996.
- MEIER, B.P., and M.D. ROBINSON, “Why the Sunny Side is up.” *Psychological Science* 15 (2004): 243–47.
- MEIER, B.P., M.D. ROBINSON, L.E. CRAWFORD, and W.J. AHLVERS, “When ‘Light’ and ‘Dark’ Thoughts Become Light and Dark Responses: Affect Biases Brightness and Judgements.” *Emotion* 7 (2007): 366–76.
- NOTARIUS, Tania, “The Song of Moses (Deut. 32:1–43).” Pages 73–106 in *The Verb in Archaic Biblical Poetry*. Leiden, the Netherlands: Brill, 2013.
- PEELS, Hendrik G.L., “On the Wings of the Eagle (Dtn. 32,11) – An Old Misunderstanding.” *ZAW* 106 (1994): 300–303.
- PINNEY, Roy, *The Animals in the Bible: The Identity and Natural History of All the Animals in the Bible*. Philadelphia, Chilton Books, 1964.
- POTGIETER, Annette, “Images of God, the Song of Moses, and Metaphors.” *Scriptura* 122 (2023): 1–13.
- PROPP, William Henry C., *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2006.

- RICHELLE, Matthieu, *Interpreting Israel's Scriptures: A Practical Guide to the Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Academic, 2022.
- ROQUE, Maria-Àngels, "Birds: Metaphor of the Soul," *Quaderns de la Mediterrània* 12 (2010): 96–108.
- SLINGERLAND, Edward, "Conceptual Theory as Methodology for Comparative Religion." *Journal of the American Academy of Religion* 72 (2004): 1–31.
- THIESSEN, Matthew, "The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43)." *Journal of Biblical Literature* 123 (2004): 401–24.
- WALTON, John H., *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- WEBER, Beat, "Toward a Theory of the Poetry of the Hebrew Bible: The Poetry of the Psalms as a Test Case." *Bulletin for Biblical Research* 22 (2012): 157–188.
- WILKINSON, Richard H., *Reading Egyptian Art*. London: Thames and Hudson Ltd., 1992.
- WRIGHT, Ernest G., "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32." Pages 26–67 in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. Edited by Bernhard W. ANDERSON and Walter HARRELSON. New York: Harper & Brothers, 1962.
- WÜNCH, Hans-Georg, "Like an Eagle Carries Its Young." *HTS* 72 (2016): 1–6.

# TRENDS UND DIE NOTWENDIGKEIT DER WIEDERHOLUNG — EIN METAREFLEXIVER BLICK AUF DIE FORSCHUNGSGESCHICHTE DER INTERTEXTUALITÄT DER JOHANNESOFFENBARUNG

MICHAEL SOMMER

**Abstract.** This article addresses the fundamental categories of intertextuality research on the Revelation of John at a meta-level. It considers both historical-critical models of the author and the recipients of the Revelation, which are based on an intertextual readings, as well as on reader-oriented approaches to the last book of the bible. In addition to outlining the limitations of existing methodologies, the article aims to identify gaps in the research and stimulate further investigation.

**Keywords:** Intertextuality, History of Research, Methodological Systematics, Literary Dependency, Rewritten Bible.

Ich kann mich noch sehr gut an meine erste Begegnung mit Erik Eynikel erinnern. Sie liegt inzwischen 15 Jahre zurück. Genauer gesagt fand sie Anfang Dezember 2008 am Rande der Tagung „Human Body in Death and Resurrection“ an der Universität Regensburg statt, an der ich als studentischer Gasthörer gespannt den Vorträgen lauschen durfte. Zu dieser Zeit verfasste ich gerade meine Diplomarbeit zur Rezeption von Ezechiel 37 in der Johannesoffenbarung und dachte über eine Promotion nach. Tobias Nicklas stellte mich ihm vor und flüsterte mir zu, dass er sich für meine philologischen Fragen zur LXX-Rezeption in der Johannesoffenbarung keinen besseren Ansprechpartner als Erik Eynikel vorstellen könnte. Er hat nicht zu viel versprochen. In der letzten Dekade konnte ich Erik Eynikel nicht nur als einen exzellenten Kenner der LXX und ausgezeichneten Philologen kennenlernen, sondern auch als einen wertgeschätzten Kollegen. Ich denke nicht nur gerne an die kollegiale Zeit Tür an Tür in Regensburg zurück, sondern halte die Arbeit an unserem gemeinsamen Sammelband zur Mosefigur in bester Erinnerung. Deswegen möchte ich zu deiner Festschrift, die dich in deinen wohlverdienten Ruhestand mitbegleiten soll, einen impliziten Rückblick auf meine Forschung zur Johannesoffenbarung widmen. Dies versteht sich nicht nur als ein wissenschaftlicher Beitrag zur Bedeutung verschiedener, teils mit philologischen Spitzfindigkeiten agierender Spielarten intertextueller Lektüren für die Apokalypseforschung, sondern gleichzeitig auch als eine kleine Reminiszenz an unser erstes Gespräch auf dem Gang vor dem Sitzungszimmer der Regensburger Fakultät.

## 1. Die Johannesoffenbarung und das Alte Testament – Die existierenden Metareflexionen als Trendanzeiger

Die Apokalypseforschung wurde von der Welle der Metareflexion, dem Nachdenken über das eigene Fach, schon vor einiger Zeit erfasst. Gleich zwei jüngere Artikel resümieren auf einer Metaebene den Stand der Forschung zur Intertextualität der Johannesoffenbarung. Beide, sowohl die Publikation von Thomas Hieke aus dem Jahr 2015<sup>1</sup> und die Presidential Address von A. Yarbrow Collins zum CBL des selbigen Jahres „New Perspectives on the Book of Revelation“<sup>2</sup> widmen sich der Rolle der Schriften Israels für die Johannesoffenbarung und verdeutlichen einen der wohl größten Trends der Apokalypseforschung. Eigentlich deuten sie nicht nur auf eine Tendenz der Forschung hin, sondern sind selbst Teil des Trends. Sie reihen sich in ein Interessengebiet ein, das seit C.A. Auberlens Arbeit zur Danielrezeption aus dem Jahre 1854 aus der Apokalypseforschung nicht mehr wegzudenken ist.<sup>3</sup> Es ist kein Geheimnis, dass in den 60iger Jahren des 20. Jahrhunderts grundlegende Fragestellungen zu den alttestamentlichen Hintergründen der Offenbarung entstanden sind, in den 80iger Jahren eine Vielzahl an Monographien darüber geschrieben wurden und auch mit dem Aufkommen von rezeptionsorientierten Intertextualitätstheorien in den 90igern das Interesse am Alten Testament in der Apokalypseforschung nicht weniger wurde.<sup>4</sup> Es ist deshalb sicherlich erlaubt, von einem boomenden Forschungsfeld zu sprechen. An produktions- und rezeptionsorientierten Ansätzen zur Intertextualität mangelt es nicht. Die Forschung beleuchtete aus verschiedenen Perspektiven das Verhältnis zwischen der Johannesoffenbarung und den Büchern Ezechiel, Daniel, Jesaja, Exodus, Deuteronomium, den Psalmen und dem Dodekapropheten.<sup>5</sup> Auch

<sup>1</sup> T. HIEKE, „Die literarische und theologische Funktion des Alten Testaments in der Johannesoffenbarung“, in: S. ALKIER/T. HIEKE und T. NICKLAS in Zusammenarbeit mit M. SOMMER (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesoffenbarung*, WUNT I 346, Tübingen, 2015, 271–290.

<sup>2</sup> A. YARBROW COLLINS, „The Use of Scripture in Revelation. Presidential Address at the Colloquium Biblicum Lovaniense LXV (July, 23–25, 2015): New Perspectives on the Book of Revelation“. Veröffentlicht in: A. YARBROW COLLINS (ed.), *New Perspectives on the Book of Revelation*, BETHL 291, Leuven 2017.

<sup>3</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. B. KOWALSKI, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, SBB 52, Stuttgart 2004, 1–27.

<sup>4</sup> Ein ausführlicher Forschungsüberblick findet sich bei M. SOMMER, *Der Tag der Plagen – Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition*, WUNT II 387, Tübingen 2015, 1–36.

<sup>5</sup> G.K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in Revelation of St. John*. Lanham/New York/London 1984; J.S. CASEY, *Exodus Typology in the Book of Revelation*. PhD dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, 1981 (unpublished); J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development*, JSNT.S 93, Sheffield 1994; T. HIEKE, „Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen“, in: D. SÄNGER (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, BThSt 76, Neukirchen-Vluyn 2004, 1–30; S. MOYISE, „The Psalms in the

sind theologische Themen wie das Gottesbild, die Christologie oder die Schöpfungstheologie alttestamentlich-intertextuell erschlossen worden.<sup>6</sup> Inzwischen gehören die Erträge dieser Debatten zum Einleitungswissen der Bibelwissenschaft, das in nicht wenigen Handbüchern begegnet.

Dieser blühende Forschungsbestand erlaubt es aber auch, einen Katalog von existierenden Methoden zu erstellen und nach einer gewissen Routine immer wiederkehrender Inhalte und Auslegungsmuster zu fragen.<sup>7</sup> Gleichzeitig soll in diesem Artikel zumindest anfänglich die Chance genutzt werden, im breit bearbeiteten Feld der Einfluss- und Intertextualitätsforschung zur Johannesoffenbarungen nach Desideraten für Neuansätze zu suchen.

## 2. Desiderate im Dschungel der produktions- und rezeptionsorientierten Intertextualitätsforschung

Es ist sicherlich nicht die leichteste Aufgabe, nach Forschungslücken im Dickicht des alttestamentlich-intertextuellen Dschungels der Apokalypseforschung zu suchen. Vielleicht lassen sich aber zumindest vier kleinere Leerstellen als Impulse für ein weiteres Nachdenken benennen. Es handelt sich eigentlich nicht um echte Desiderate, sondern nur um kleine Lücken, die schon weitgehend gefüllt sind, aber noch etwas Platz für Weiteres bieten. M.E. bieten vier Themenkomplexe besonderen Spielraum für neue Forschungsfelder:

Book of Revelation”, in: S. MOYISE/M.J.J. MENKEN (eds.), *The Psalms in the New Testament*, London/New York 2004, 231–246; S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation*. The Library of New Testament Studies, JSNT.S 115, Sheffield 1995; J.-P. RUIZ, *Ezekiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16:17–19:10*, EHS.T 23/376, Frankfurt 1989; M. SOMMER, „Bund, Tora und eklektizistische Identitätsbildung. Zur Rolle von Ex 19–20 in der Apokalypse des ‚Christusanhängers‘ Johannes“, in: J. GÄRTNER/B. SCHMITZ (Hg.), *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur*, DCLS 32, Berlin/New York 2016, 299–319; A. VANHOYE, «L’ utilisation du Livre d’Ezechiel dans L’Apocalypse», in: *Biblica* 43 (1962), 436–476; J.M. VOGELGESANG, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*. PhD Dissertation, Cambridge, MA 1985; S. WITETSCHKE, „Der Lieblingspsalm des Sehers: die Verwendung von Ps 2 in der Johannesapokalypse“, in: M.A. KNIBB (ed.), *The Septuagint and Messianism: Colloquium Biblicum Lovaniense LIII, July 27–29, 2004*, BEThL 195, Leuven 2006, 487–502; A. YARBRO COLLINS, “Rewritten Prophets: The Use of older Scriptures in Revelation”, in: S. ALKIER/T. HIEKE/T. NICKLAS in Zusammenarbeit mit M. SOMMER (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesoffenbarung*, WUNT I 346, Tübingen 2015, 291–299.

<sup>6</sup> R. HAYS, “Faithful Witness, Alpha and Omega. The Identity of Jesus in the Apocalypse of John”, in: R. HAYS/S. ALKIER (eds.), *Revelations and the Politics of Apocalyptic Interpretation*, Waco, TX 2015, 68–83.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch SOMMER, *Plagen*, 1–36.

(1) *Umwelt und Intertext*: Sicherlich haben Ansätze wie die Beiträge von H.-J. Klauck<sup>8</sup> und die enorme Quellensammlung in D.E. Aunes Kommentar gesteigertes Interesse an den römisch-hellenistischen Hintergründen der Offenbarung wacherufen,<sup>9</sup> doch kreisten die Arbeiten in diesem Feld hauptsächlich um sozial- und realgeschichtliche Themenfelder wie z.B. Politik, Kultpraxis oder die Provenienz der Apokalypse.<sup>10</sup> Die Literatur aus ihrer Umwelt wurde bislang noch nicht synchron intertextuell gelesen. Der Frankfurter Gräzist Thomas Paulsen hat zusammen mit Stefan Alkier angekündigt, dieses Desiderat zu schließen und eine Tagung zu römisch-hellenistischen Intertexten zu veranstalten. Inzwischen ist daraus ein Sammelband erwachsen, der die Notwendigkeit weiterer Fragestellungen unterstreicht.<sup>11</sup>

(2) *Intermedialität*: Jüngere Methodenhandbücher und Artikel in Lexika platzieren inzwischen neben „Intertextualität“ das Stichwort „Intermedialität“. Wie verhält sich ein Text zu nicht-textlichen Medien bzw. helfen uns materielle Quellen, textlich bzw. intertextuell konstruierte Bilder zu erschließen? Die gewaltigen Bilder der Apokalypse entstehen hauptsächlich intertextuell. Doch die wenigsten Untersuchungen berücksichtigen mediale Quellen, die etwas mehr Licht auf das Wirkungspotential der Intertextualitäten werfen. Die Ekphrasisforschung ist hier sicherlich eine kleine Ausnahme, jedoch wurden Münzen oder archäologische Funde meist nur zu Datierungszwecken benutzt.<sup>12</sup> Auch hier ist ein Sammelband von S. Alkier im Kontext des Arbeitsfeldes Frankfurter Neues Testament erschienen; vor allem die Rezeptionsgeschichte der Johannesoffenbarung in modernen Medien, in Computerspielen und in populärkulturellen Ausdrucksformen der Kunst und Musik ist bislang kaum untersucht und bedarf zur Aufarbeitung intermedialer Ansätze.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Vgl. dazu H.-J. KLAUCK, „Die Johannesoffenbarung und die kleinasiatische Archäologie“, in: M. KÜCHLER/M. SCHMIDT/M. KARL (Hg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Archäologie für die neutestamentliche Forschung*, Fribourg 2006, 196–220; H.-J. KLAUCK, „Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung“, in: *Biblica* 73 (1992), 153–182.

<sup>9</sup> D.E. AUNE, *Revelation*. WBC 52a–c. Waco, TX: Word – Nashville, 1997–1998.

<sup>10</sup> Vgl. dazu H. GIESEN, „Christlicher Glaube in Anfechtung und Bewährung. Zur zeit- und religionsgeschichtlichen Situation der kleinasiatischen Gemeinden im Spiegel der Johannesoffenbarung“, in: B. HEININGER, *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung*, SBS 225, Stuttgart 2011, 9–38; H. GIESEN, „Lasterkataloge und Kaiserkult in der Offenbarung des Johannes“, in: F.W. HORN/M. WOLTER (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung, Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag*, Neukirchen–Vluyn 2005, 210–231; H. GIESEN, „Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse“, in: H. GIESEN (Hg.), *Studien zur Johannesapokalypse*, SBAB 29, Stuttgart 2000.

<sup>11</sup> S. ALKIER/T. PAULSEN (Hg.), *Apollon, Artemis, Asteria und die Apokalypse des Johannes. Eine Spurensuche zur Intertextualität und Intermedialität im Rahmen griechisch-römischer Kultur* (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt 9), Leipzig 2018.

<sup>12</sup> M. SOMMER/B. WILLMANN, „Geld alleine macht auch nicht glücklich. Plädoyer für eine Neubewertung numismatischer Quellen in der neutestamentlichen Forschung am Beispiel der Münze RIC II 153“, in: *ZNT* 42 (2018), 57–72.

<sup>13</sup> Vgl. hier weiterführend der Sammelband von S. ALKIER/T. PAULSEN (Hg.), unter Mitarbeit von S. DITTMANN, *Apocalypse Now? Studien zur Intertextualität und Intermedialität der Johannesapokalypse von Dante bis Darksiders* (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 13), Leipzig 2022.

(3) *Intertextualität und frühes Christentum*: In der jüngeren Vergangenheit haben gleich mehrere Artikel unterschiedliche Diversitäts- oder Gruppenmodelle anhand von Offb 2-3 belegen wollen.<sup>14</sup> Obwohl hierbei Text-Text-Relationen Gegenstand der Interpretation waren und Einzelstudien zum Verhältnis zwischen der Offenbarung und den johanneischen Schriften oder paulinischen Gedanken existieren, fehlt eine größere intertextuelle Monographie dazu. Das Buch von L. Vos zu den Synoptikern und der Offenbarung aus den 60igern, ist m.E. das Einzige, das sich explizit der intertextuellen Beziehung der Offenbarung zur frühchristlichen Literatur widmet.<sup>15</sup> Eine synchrone Lektüre oder eine größer angelegte produktionsorientierte Studie fehlt in diesem Bereich und wäre sicher weiterführend.<sup>16</sup> Gerade Arbeiten zum Verhältnis zwischen der paulinischen und pseudopaulinischen Literatur und der Johannesoffenbarung stecken noch in den Kinderschuhen, und das obwohl das Verhältnis zwischen Paulus und der Evangelienliteratur in der jüngsten Vergangenheit zu einem Trend der Fachkultur geworden ist und die Johannesoffenbarung hierfür echte Anknüpfungspunkte bietet.<sup>17</sup> Ein weiterführender Ansatz in diesem Feld der Intertextualitätsforschung würde nicht nur etwas zur Theologiegeschichte der Johannesoffenbarung beitragen, sondern gleichzeitig evtl. neues Licht auf die Geschichte des frühesten Christentums in Kleinasien werfen.

(4) In jüngster Zeit hat die Arbeit von Matthias Geigenfeind verdeutlicht, dass die Theologiegeschichte der Vetus Latina der Johannesoffenbarung ein bislang kaum beachtetes Forschungsfeld ist. Seine Arbeit basiert auf einem methodisch reflektierten und sauber durchgeführten produktionsorientiert-intertextuellen Vergleich zwischen dem rekonstruierten griechischen Text der Johannesoffenbarung und der Vetus Latina. Sie zeigt, dass nicht nur die Geschichte der Handschriften eine Theologie besitzt, sondern ebenso Übersetzungen zur Entstehung von Auslegungspatterns beitragen konnten.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Z.B. M. KARRER, „Die Apokalypse und das Aposteldekret“, in: W. KRAUS (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, BZNW 163, Berlin/New York 2009, 429–452 und R. MÜLLER-FIEBERG, „Paulusrezeption in der Offenbarung des Johannes? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons“, in: *NTS* 55 (2009), 83–103.

<sup>15</sup> L.A. VOS, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen, 1965.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu auch der Diskurs bei M. KARRER, „Die Apokalypse und das Aposteldekret“, in W. KRAUS (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, BZNW 163, Berlin/New York 2009, 429–452; ferner auch R. MÜLLER-FIEBERG, „Paulusrezeption in der Offenbarung des Johannes? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons“, in: *NTS* 55 (2009), 83–103; M. SOMMER, „Die Nikolaiten und die Gegnerfiktion in der Offenbarung des Johannes. Eine Annäherung an einige hermeneutische Probleme der Apokalypselektüre“, in: J. VERHEYDEN/T. NICKLAS/E. HERNITSHECK (eds.), *Shadowy Characters and Fragmentary Evidence: The Search for Early Christian Groups and Movements*, WUNT I, 49–67, Tübingen 2017.

<sup>17</sup> Vgl. H.E. MADER, *Markus und Paulus. Die beiden ältesten erhaltenen literarischen Werke und theologischen Entwürfe des Urchristentums im Vergleich*, BZ.S 1, Paderborn 2020; N. UEBERSCHAER, *Theologie des Lebens bei Paulus und Johannes. Ein theologisch-konzeptioneller Vergleich des Zusammenhangs von Glaube und Leben auf dem Hintergrund ihrer Glaubenssummarien*, WUNT I 389, Tübingen 2017.

<sup>18</sup> Vgl. dazu M. GEIGENFEIND, *Apocalypsis Johannis. Studien zum altlateinischen afrikanischen Text der Johannesoffenbarung*, Dissertation, Regensburg 2021 [Publikation in Vorbereitung].

Die Skizze von Desiderata ist kurz, gerade wenn man sie mit der Breite und Publikationsdichte des Forschungsfeldes vergleicht. Um dessen produktions- und rezeptionsorientierte Spielarten soll es nun im Folgenden gehen. Im folgenden Durchlauf durch die Forschungsgeschichte möchte ich Systematiken und Logiken aufdecken, die die wissenschaftlichen Publikationen in den letzten 60 Jahren produzierten und die auch die gegenwärtige Forschung noch nachhaltig prägen. Meine Fragestellung dreht sich in erster Linie darum, ob die alte Forschung Methoden weitervererbte, die Untersuchungsergebnisse jüngerer Ansätze prägen, weil sie ihnen insgeheim auferlegten, wie die Offenbarung zu lesen sei.

### 3. Lektüresystematiken

Jede neue Forschung beginnt bei den Interessen und der Neugier der vergangenen Forschungsgeschichte, zu denen sich neue Leistungen positionieren müssen.<sup>19</sup> Trends der Forschung sind damit natürlich implizit durch die Interessengebiete der Vorarbeiten vorgegeben.<sup>20</sup> Ein solcher Mechanismus der Forschungstradition führte sicherlich auch dazu, dass sich in Arbeiten zu den Text-Text-Relationen der Johannesoffenbarung seit den 60iger Jahren eine Sammlung an Fragen eingestuft hat, die, wenn auch unter geänderten methodischen Vorzeichen, bis in die Gegenwart fortlebt.<sup>21</sup> In den Anfangstagen der Forschung näherte man sich den Text-Text-Relationen der Offenbarung ausschließlich produktionsorientiert und autorzentriert. Auslegerinnen und Ausleger wollten wissen, welche Quellen der Seher Johannes benutzte. Schon in diesem ersten Nexus der produktionsorientierten Einflussforschung zeigt sich die enorme Bedeutung philologischer Kleinstarbeit für Grundlagen der Einleitungswissenschaft. Auf dem Fundament präziser Textvergleiche der philologisch-orientierten Einflussforschung entstanden die ersten Modelle und Autorenprofile moderner Rekonstruktionen des Sehers Johannes. Diese Geschichtsbilder über den Verfasser der Johannesoffenbarung, sein intellektuelles Milieu, seine Quellenkenntnis, sein literarisches Geschick und seine theologischen Orientierungen sind in die Forschungsgeschichte eingezogen. Text-Text-Relationen machten Geschichte. Philologische Einflussforschung berührte sowohl technische Aspekte des Autorenprofils, insofern die Arbeiten zur Mitte des 20. Jahrhunderts danach fragten, ob Johannes mit griechischen oder hebräischen

<sup>19</sup> Vgl. dazu weiterführend die geschichtstheoretischen Ausführungen von J. BABEROWSKI, „Gibt es eine historische Wirklichkeit und wie können Historiker von ihr erzählen? Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Ethnologie“, in: J. HACKE/M. POHLIG (Hg.), *Theorie in der Geschichtswissenschaft. Einblicke in die Praxis des historischen Forschens*, Eigene und fremde Welten 7, Frankfurt/New York 2007, 93–107.

<sup>20</sup> Vgl. dazu ausführlich die methodische Einführung von E. HERNITSHECK, *Much Ado About Almost Nothing. Eine forschungsgeschichtliche Meta-Analyse zu apokryphen Evangelienfragmenten als Quellen des Antiken Christentums*, Dissertation, Leuven 2018 [unpubliziert].

<sup>21</sup> Vgl. dazu SOMMER, *Plagen*, 5–28.

Vorlagen arbeitete, als auch Rekonstruktionen seiner Persönlichkeit als Autor. Hat er Quellen schriftlich benutzt oder frei aus dem Kopf zitiert? Respektierte er den Kontext seiner Quellen oder maß er ihm keine Bedeutung zu?<sup>22</sup>

Die Autorzentriertheit milderte sich in den ausgehenden 80igern und beginnenden 90iger Jahren, wo sich das Interesse der Arbeiten zu den Text-Text-Relationen vermehrt auf den Kreis der Erstrezipierenden verlagerte. Dennoch verblassten die Fragen der 60iger nicht, sondern sie entwickelten sich weiter. Welche Quellen musste ein/e Erstlesende/r oder –hörende/r kennen? Musste er oder sie diese gelesen haben oder reichte es, wenn sie die Herkunft von Anspielungen assoziativ im Kopf hatten? Besonders spannend ist dabei die methodische Systematik intertextueller Lektüren, die in diesen Fragestellungen zugrunde liegt. Es lässt sich erahnen, dass sich in den 60iger Jahre zwei grundverschiedene Arten einer Apokalypselektüre entwickelt haben, die in der produktionsorientierten Einflussforschung noch vor der eigentlichen philologischen Textanalyse Forschungsergebnisse maßgeblich beeinflusst haben. Viele Antworten auf den kurz skizzierten Fragenkatalog standen schon im Vorfeld fest, weil sich Forscher für eine bestimmte Leseweise entschieden haben.

Vereinfacht gesprochen kann man sich dem Textmosaik der Offenbarung auf zwei unterschiedliche Weisen nähern: Entweder betrachtet man, wie sich im Text der Apokalypse viele verschiedene Intertexte durchdringen und vermischen, wie Mischanspielungen und Zitatenkompilationen gebildet werden und wie im Text unterschiedliche Prä- oder Subtexte interagieren. Oder man reduziert sich auf einen Inter- oder Prätext und analysiert sein literarisches Verhältnis zur Offenbarung. Von diesen vielleicht etwas vereinfacht dargestellten Lektürewesen hingen nicht nur Autorenbilder und Rekonstruktionen der Erstrezipierenden ab. Sie sind maßgeblich auch für viele der gängigen Standardargumentationen verantwortlich, mit denen die Text-Text-Relationen der Apokalypse inhaltlich zu erklären versucht werden.<sup>23</sup>

In den 60iger Jahren zeigt sich dieser Unterschied in den Arbeiten von L. Vos und A. Vanhoye. Vos unterstrich in seiner Monographie „The Synoptic Traditions in the Book of Revelation“, dass Johannes Anspielungen und Zitate wild kombinierte.<sup>24</sup> Deshalb habe er wohl frei zitiert und verarbeiteten Texten keine tiefere Bedeutung zugemessen. A. Vanhoye konzentriert sich vice versa in seinem maßgeblichen Aufsatz einzig und allein auf den Gebrauch von Ezechiel in der Offenbarung. Er gelangt zum Urteil, dass dieser Text die wichtigste Strukturvorlage für Johannes gewesen ist.<sup>25</sup> Auch in den großen Monographien der 80iger und 90iger Jahre zeigt sich der Zusammenhang zwischen diesen Lektüreperspektiven und den Untersuchungsergebnissen. So urteilen J. Vogelgesang über Ezechiel, J.S. Casey über Exodus und G.K. Beale

<sup>22</sup> Zur „Respekt vor dem Kontext“-Debatte vgl. MOYISE, *Old Testament*, 12; SOMMER, *Plagen*, 13.

<sup>23</sup> Vgl. dazu SOMMER, *Plagen*, 13–14.

<sup>24</sup> Vgl. dazu VANHOYE, «Ezechiel», 472; VOS, *Traditions*, 39.

<sup>25</sup> Vgl. dazu VANHOYE, «Ezechiel», 462; 472.

über Daniel ihr jeweiliger Intertext sei theologischer Schlüssel und strukturbildendes Prinzip.<sup>26</sup> J.-P. Ruiz hingegen, der ähnlich wie L. Vos in den 60igern den Mosaikcharakter der Offenbarung in den Vordergrund seiner Untersuchung stellt, distanziert sich davon und resümiert die Ergebnisse seiner Arbeit mit dem viel zitierten Satz „he swallowed Ezeckiel’s scroll in order to write one of his own“.<sup>27</sup> Auch Lesende müssten nach ihm keine spezielle Schrift im Kopf haben, um den Sinn der Offenbarung zu verstehen. Ein Blick auf die Auseinandersetzung zwischen R. Bauckham und E. Schüssler-Fiorenza über das Moselied in Offb 15 offenbart Ähnliches. Bauckham spricht sich für eine bewusste, kontextrespektierende Benutzung von Ex 15 aus. Schüssler-Fiorenza ist dagegen, weil Offb 15 ein Konglomerat aus diversen Anspielungen sei.<sup>28</sup>

J. Fekkes zeigte in den 90iger Jahren anhand der Jesaja-Rezeption, dass Johannes Mischanspielungen planvoll und zielgerichtet kompilierte. Nur ein Literat, der Sinn und Bedeutung von verschiedenen literarischen Vorlagen kenne, könne solche Textkombinationen kreieren. Weiterhin begegnet der systematische Zusammenhang zwischen Leseweise und Autoren- und Leserbild auch noch in Arbeiten nach der Jahrtausendwende.<sup>29</sup> M. Tillys Aussage, Johannes hätte das Deuteronomium nicht rezipiert, ist ein gutes Exempel dafür.<sup>30</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Exempel lassen sich grundlegende Anfragen formulieren. Lässt sich ausgehend von dieser Systematik etwas über (Erst)Leser/innen- und Autorenmodelle aussagen? Aus der Pluralität der Text-Text-Relationen und aus Mischanspielungen und Zitatensammlungen ableiten zu wollen, ein Lesender/eine Lesende hätte oder bräuchte Vorlagentexte nicht zu kennen oder ein Autor hätte unbewusst rezipiert, halte ich nicht für plausibel. Umgekehrt erscheint es mir wenig sinnvoll, aus dem intensiven Verhältnis zweier Texte auf eine

<sup>26</sup> G.K. BEALE, *John’s Use of the Old Testament in Revelation*, JSNT.S 166, Sheffield 1998; J.S. CASEY, *Exodus Typology in the Book of Revelation*. Ph.D.-dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary 1981 [unveröffentlicht]; RUIZ, J.-P., *Ezekiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17–19,10*, EHS.T 23/376, Frankfurt 1989; Zur Forschungsgeschichte vgl. SOMMER, *Plagen*, 6–7.

<sup>27</sup> RUIZ, *Transformation*, 527.

<sup>28</sup> Zur Auseinandersetzung vgl. R. BAUCKHAM, “The Conversion of the Nations”, in: BAUCKHAM, R. (Hg.), *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 238–337, hier 297. Zur Forschungsgeschichte ausführlicher SOMMER, Michael, „Das Lied des Mose. Gedanken zur Rezeption des Deuteronomiums in der Johannesoffenbarung“, in: M. SOMMER/E. EYNIKEL/V. NIEDERHOFER/E. HERNITSCHKE (Hg.), *Mosebilder. Gedanken zur Rezeption der literarischen Figur des Mose im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur* (WUNT I 390), Tübingen: Mohr 2017, 299–317.

<sup>29</sup> J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions and their Development*, JWNT.W 93, Sheffield 1994, 281–290.

<sup>30</sup> Vgl. dazu M. TILLY, “Deuteronomy in Revelation”, in: S. MOYISE/M.J.J. MENKEN (eds.), *Deuteronomy in the New Testament, The New Testament and the Scriptures of Israel* 3, London/New York 2007, 169–188.

Schlüsselrolle eines Vorlagentextes zu schließen, den ein Leser/eine Leserin unbedingt zu kennen hat. Es lässt sich anmerken, dass eine solche Systematik zu einem teils mechanischen Geschichts- bzw. Autoren- und Lesendenbild führen könnte. Diese Anfragen erhalten schärfere Konturen, wenn man an das Geschichtsbild anthropologische Maßstäbe anlegt. Lesende, die die Offenbarung ausschließlich mit den Schriften Israels verglichen und dabei noch zwischen wichtigen und unwichtigen Texten unterschieden haben sollen, lassen sich für den kulturell diversen Sozialraum Kleinasien an der Jahrhundertwende der Kaiserzeit kaum vorstellen. Nicht nur, dass sich die Leserschaft der Johannesoffenbarung mitnichten ausschließlich aus gebildeten jüdischen Menschen zusammengesetzt hat und dass der Sozialraum mit seinen vielschichtigen religiösen und philosophischen Diskursen ein unglaubliches Assoziationspotenzial für die Bilderwelt der Offenbarung bereithielt, verstärken diese Anfragen. Vielmehr ist auch die anthropologische Konstitution von Wahrnehmung viel zu komplex für einfache Modelle eines Autors oder von Rezipierenden. Schließlich ist Wahrnehmung ein Vorgang, bei dem ungesteuert eine Vielzahl von Gedanken, Assoziationen und Erinnerungen gleichzeitig zusammentreffen und unzählige Rezeptionspotentiale ermöglichen. Bei einem Rückblick auf die Forschungsgeschichte entsteht der Eindruck, dass in produktionsorientierten Arbeiten eine wesentliche Facette von Intertextualität unterbetont blieb. Intertextualität will Text-Text-Relationen gerade nicht auf eine einzige Bedeutung allein festlegen, sondern Mehrdeutigkeiten, Interpretationsoffenheiten und die Gleichzeitigkeit von Sinnpotentialen anzeigen. Dieser Offenheit sollten Modelle von Rezipierenden Rechnung tragen.

#### 4. Abhängigkeitsmodelle auf dem Prüfstand

In den 80iger Jahren begann die Forschung damit, Text-Text-Relationen methodisch zu reflektieren, Definitionen für Zitate, Anspielungen und Mischformen zu entwickeln und Kategorien dafür zu formen. Wahrscheinlich ist diese Tendenz den produktionsorientierten Ansprüchen geschuldet, Geschichtsbilder philologisch mit höchster Präzision zu unterlegen.<sup>31</sup> Der Kenntnisstand des Autors und die Wissensvoraussetzungen des Kreises der Erstrezipierenden sollten so genau wie nur möglich rekonstruiert werden. Pauliens Werk „Decoding Revelation’s Trumpets: Literary Allusions and Interpretations of Rev 8:7-12“ von 1988 und eine Serie von Artikeln aus dieser Zeit sind hier an vorderster Stelle zu nennen.<sup>32</sup> Doch auch jüngere Arbeiten um die Jahrtausendwende strebten ebenso nach klar definierten

<sup>31</sup> Zur Forschungsgeschichte ausführlich SOMMER, *Plagen*, 1–36.

<sup>32</sup> J. PAULIEN, *Decoding Revelation’s Trumpets. Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7–12*, AUSDDS 11, Berrien Springs 1987; Ferner J. PAULIEN, “Criteria and Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation”, in: S. MOYISE (Hg.), *Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh 2001, 113–129.

Beschreibungskriterien für die Text-Text-Relationen der Offenbarung. Die Debatte der 1980er lebt auch in einer Zeit fort, in der synchrone und diachrone Ansätze durchdrangen und offenere, dynamischere Textbegriffe breitflächig Anklang fanden. Man könnte beispielsweise auf S. Bøe „Gog and Magog“ verweisen, der produktionsorientiert denkt, jedoch typisch für Arbeiten der 2000er Jahre Anstöße rezeptionsorientierter Methodendiskussionen aufgreift. Selbst er definiert ausführlich, was er unter Zitaten, Mischanspielungen und Echos versteht.<sup>33</sup> Ein ähnlicher Zugang begegnet auch im Methodenteil von M. Jauhianens Arbeit zu Sacharja in der Johannesoffenbarung. In der Forschung hat sich die Praxis eingestellt, dass Text-Text-Relationen mit sehr detaillierten Wortvergleichen bestimmt werden und als Zitat, Anspielung oder Mischform gelabelt werden. Weisen zwei Texte eine hohe semantische und syntaktische Übereinstimmung auf, gelten sie als abhängig in Form eines Zitates oder einer Anspielung. Man folgerte daraus auch, dass Johannes bewusst einen Text einspielte, den Lesende kennen sollten, um die entsprechende Passage zu verstehen.<sup>34</sup> Doch wie verlässlich sind diese Kategorien wirklich, um Abhängigkeitsverhältnisse festzustellen, und inwiefern werden sie der Mehrdeutigkeit von Sprache gerecht? Eine Reihe von klassischen Beispielen lassen die Grenzen dieser Kategorien erkennen.

*a) Die Stimme des Messias und die Mehrdeutigkeit sprachlicher Signale*

Offb 1,10 wird in den Kommentaren häufig auf die Schriften rückgeführt oder gar als ein Zitat von Ex 19,16 gelabelt.

Offb 1,10 καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος

Die Stelle biete sich letztendlich dafür an, denn schließlich ist **φωνὴ τῆς σάλπιγγος** (Ex 19,16) in den griechischen Übersetzungen der Schriften Israels ein gängiges Theophanieattribut (Ex 19,13.16.19; 20,18; Ps (LXX) 46,6; 98,6; 150,3; Joel 2,1.15; Zef 1,6; Sach 9,14). Dennoch lässt sich die Intertextualität von Sprache nicht auf einen Kontext allein beschränken, denn sprachliche Bilder sind mehrdeutig. So ist es nicht überraschend, dass wir z.B. in Petrons Werken ganz ähnliche semantische Cluster finden, mit denen Lautstärke in einer turbulenten, aufgeheizten Situation zum Ausdruck gebracht wird:

Cum ageret porro in foro, sic illius **vox crescebat tamquam tuba.**  
*Petron, Satyricon 44,9*

<sup>33</sup> S. BØE, *Gog and Magog. Ezekiel 38–39 as a Pre-Text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10*, WUNT II 135, Tübingen 2001, 21–38.

<sup>34</sup> M. JAUHAINEN, *The Use of Zechariah in Revelation*, WUNT II 199, Tübingen 2005, 1–18.

Legt man gängige Kriterien der produktionsorientierten Intertextualitätsforschung an, muss man sogar einräumen, dass rein sprachlich betrachtet die Petron-Stelle der Offenbarung sogar nähersteht als Ex 19,16. Die Kombination aus φωνή + ὤς + σάλπιγξ erscheint nicht direkt in den Schriften, da dort meist das vergleichende ὤς fehlt. Petron benutzt hingegen mit *tamquam* einen vergleichenden Ausdruck.<sup>35</sup> Natürlich soll nicht bestritten werden, dass beide Texte, Offb 1,10 und Ex 19,16, in einem literarischen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Die Stelle signalisiert vielmehr die Polyvalenz von sprachlichen Bildern. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Posaunenvergleiche bei manchen Ersthörenden lediglich Assoziationen mit Lautstärke auslösten, bei anderen das Buch Exodus wachriefen und wieder bei anderen beides zur gleichen Zeit (oder nichts davon).<sup>36</sup>

*b) Das Evangelium Gottes – Die Kontextualität der Worte bei historischen Interpretationen*

In Offb 14,6-7 sieht Johannes einen Engel, der fliegend allen Nationen und Völkern ein ewiges Evangelium verkündet. In diesem Evangelium werden die Hörenden dazu aufgefordert, Gott zu fürchten, weil er der Schöpfer ist und in ihm der Beginn und das Ende der Welt zusammenlaufen. Man könnte nun εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι theologisch als intertextuelle Anspielung auf die Schriften verstehen. Kommentare haben dies getan, denn εὐαγγελίζω ist ein Wort, das bei den Propheten regelmäßig eschatologisch-messianisch verwendet wird.<sup>37</sup> Man denke nur an die Belege aus Deuterojesaja (insb. Jes 40,9 (2x) und Jes 52,7 (2x)), wo das Verb nicht nur eine besondere Stellung und messianisch-theologische Botschaft innehat.<sup>38</sup> Ebenso hat es eine enorme Erfolgsgeschichte in der Erforschung zum frühen Christentum erlangt und gilt wohl als eine Vorlage oder Inspiration für den Begriff des Evangeliums in den ersten christologischen Entwürfen des frühen Christentums.<sup>39</sup> Oder man geht so weit, was insbesondere in der Forschung zum Markusevangelium getan worden ist, ihm eine politische Dimension zu unterstellen. Letzten Endes weist die Kalenderinschrift von Priene (iPriene 107) intertextuell betrachtet ein paar Bezugspunkte mit Offb 14,6-7 auf und der Text wird in den

<sup>35</sup> Zu hellenistischen Referenzstellen vgl. D. E. AUNE, *Revelation*, WBC 52a, Waco/Nashville, 1997, 85.

<sup>36</sup> Zur Auslegung von Ex 19 in der Forschung zur Johannesoffenbarung und zur hier vertretenen Textauslegung von Offb 1,10 vgl. M. SOMMER, „Die Jesusgeschichte als Identitätsgeschichte der Offenbarung“, in: V. TATALOVIĆ/ P. DRAGUTINOVIĆ/T. NICKLAS (Hg.), *Christ of Sacred Stories*, WUNT II 453, Tübingen 2017, 201–219.

<sup>37</sup> Vgl. exemplarisch H. LICHTENBERGER, *Die Apokalypse*, ThKNT 23, Stuttgart 2014, 200.

<sup>38</sup> Vgl. P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium*, ThKNT 2, Stuttgart 2007, 60.

<sup>39</sup> Vgl. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, HThKNT 1, Freiburg i.Br. 1977, 76.

Einleitungen oft als Referenz angeführt, um zu signalisieren, dass Evangelium ein politisch konnotiertes Begriffsfeld ist.<sup>40</sup>

Gleichzeitig wäre es aber genauso denkbar, dass εὐαγγέλιον εὐαγγελίσει von Ersthörenden in einem säkularen Sinne als Ausdruck einer guten Nachricht verstanden werden konnte. Zieht man die römisch-hellenistische Literatur als Referenzquelle heran, so ist ein säkulares Bedeutungsspektrum des Wortfeldes die am häufigsten belegte Konnotation. Tobias Nicklas hat dies in einem Artikel zur politischen Dimension des Markusevangeliums vor dem Hintergrund einer Bandbreite an Belegstellen des Wortfeldes um εὐαγγελίζω in der römisch-hellenistischen Literatur hingewiesen, wobei er zu dem Urteil gelangte, dass die säkularen, unpolitischen Konnotationen in den Belegen mehrheitlich klar überwiegen.<sup>41</sup> Alle Interpretationsmöglichkeiten bieten sich gleichermaßen für Offb 14,6-7 an und sogar eine Vermischung ihrer Aussagepotentiale ist widerspruchsfrei denkbar. Das Konnotationsfeld lässt sich vor dem Hintergrund der verschiedenen antiken Parallelreferenzen kaum zuspitzen. Will man dies ernstnehmen, so ergeben sich auch hieraus Anstöße für eine Diskussion über komplexere Autoren- bzw. Rezipierendenmodelle. Vielleicht ist dies sogar der größte Ertrag, den die produktionsorientierte Forschung aus den rezeptionsorientierten Intertextualitätsansätzen gewinnen kann. Schließlich halten viele Intertextualitätsmodelle ein Plädoyer für die Polyvalenz von Sprache, Text und Bildern.

*c) Anspielungen oder Zitate? – die Schwierigkeit der Definition/Interpretation philologischer Spitzfindigkeiten*

Eine weitere Anfrage an die Tragfähigkeit philologischer Beobachtungen für produktionsorientierte Thesen ergibt sich bei einer intertextuellen Lektüre von Offb 20,4-6. Johannes erkennt dort die „Seelen“ der Enthaupteten, die für 1000 Jahre zum Leben gelangen. Die Interpretation der Millenniumsvision zählt mit zu den am häufigsten diskutierten Auslegungsproblemen der Johannesoffenbarung. An dieser Stelle soll nur ein kleines Detail genannt werden. Der Ausdruck καὶ ἔζησαν, mit dem Johannes das Geschick der Enthaupteten zum Ausdruck bringt, wird in Kommentarliteratur oft als eine Anspielung oder gar als ein fragmentarisches Zitat der Vision von der Wiederbelebung des Totengebeins (Ez 37,1-14) gelesen.<sup>42</sup> Da

<sup>40</sup> Vgl. dazu M. SOMMER, „Die literarische Konzeption von räumlicher und zeitlicher Wahrnehmung in der Johannesoffenbarung“, in: *Biblica* 96 (2015), 565–585.

<sup>41</sup> Vgl. dazu T. NICKLAS, „Jesus und Vespasian? Das Markusevangelium als politisch interessiertes ‚Anti-Evangelium‘ zum Aufstieg der Flavier?“, in: J. SNYDER/K. ZAMFIR (Hg.), *Reading the Political in Jewish and Christian Texts*, *Biblical Tools and Studies* 38, Leuven 2020, 159–178.

<sup>42</sup> Zur Interpretation von Ez 37 als Auferstehungstext vgl. Ez 37,1-14 vgl. N. ZWANZIG, „Die Frage nach der Auferstehung in Ez 37,1-14 im Vergleich mit der Septuagintafassung und 4QpsEza“, in: S. BEYERLE/J. FREY (Hg.), *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer*, BThSt 120, Neukirchen-Vluyn 2011, 137–158.

die Vision des Ezechiel in ihrer Nachgeschichte als Text rezipiert wurde, der von einer körperlichen Auferstehung handelte, wurde dies in der Kommentarliteratur regelmäßig als ein Indiz dafür gewertet,<sup>43</sup> dass auch Offb 20,4-6 von einer körperlichen bzw. leiblichen Auferstehung spreche. Doch lässt sich diese Deutung, die auf einer philologischen Spitzfindigkeit beruht, wirklich halten? In der Tat beschränkt sich die Bezeugung des Aorists von ζάω in der dritten Person Plural im Indikativ auf die Johannesoffenbarung und auf Ez 37 (LXX).<sup>44</sup> Darüber hinaus teilen sich die beiden Stellen strenggenommen die Abfolge von nicht nur zwei, sondern von drei Worten, nämlich καὶ ἔζησαν + καί. Doch daraus ein Verhältnis in Form eines Zitates oder einer Anspielung ableiten zu wollen, muss mit einigen Schwierigkeiten oder zumindest einigen Anfragen leben. Was ist die Minimalbedingung für ein Zitat? Reicht die Abfolge spezifischer Worte und müssen sich die Kontexte darüber hinaus etwas weiter berühren (was im Falle von Offb 20 und Ez 37 nicht auf den ersten Blick zu erkennen ist)? Lässt sich daraus schließen, dass die Hörerinnen und Hörer der Johannesoffenbarung diese Verbindung beim ersten Hören direkt wahrnehmen konnten? Wenn man an eine Lese-/Hörendengemeinschaft aus griechischen Muttersprachlerinnen und -sprachlern denkt, gestaltet sich dies mehr als fragwürdig. Auch im Falle der möglichen Anspielung in Offb 20,4 zeigt sich, wie interpretationsoffen und mehrdeutig die Sprache der Johannesoffenbarung bzw. philologische Beobachtungen zu ihr sein können.<sup>45</sup>

*d) Götzenopferfleisch und Pauluskennnisse? – Theologische Tragweiten philologischer Entscheidungen*

Vielleicht nicht minder interessant ist der Gebrauch des Wortes εἰδωλόθυτος in Offb 2,14.20, der sich zwar nicht mehr als Zitat, jedoch evtl. als eine Anspielung mit Tragweite für die soziokulturelle Verortung der Johannesoffenbarung in der Landschaft des frühen Christentums lesen lassen könnte. Gleichzeitig zeigt sich dabei die Limitierung inhaltlicher Interpretationen von philologischen Details, die historisch motivierte Forschung vor unlösbare Probleme stellt. Johannes fordert in Offb 2,12-17 und in Offb 2,18-29 seine Leserinnen und Leser bzw. Hörerinnen und

<sup>43</sup> Zu Ez 37 in Offb 11,11 vgl. dazu G.K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC 27, Grand Rapids 1999, 597; H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, RNT 16, Regensburg 1997, 256; GIESEN, *Offenbarung*, 256. Auch S. BØE, *Gog and Magog. Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10*, WUNT II 135, Tübingen 2001, 262.

<sup>44</sup> Zur philologischen Diskussion vgl. KOWALSKI, *Rezeption*, 216; T.J. BAUER, *Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offenbarung 19,11-21,8*, BZNW 148, Berlin/New York 2007, 169.

<sup>45</sup> Zur Auslegung weiterführend SOMMER, Michael, „...Sie gelangten zum Leben“. Eine Untersuchung der Rezeption von Ez 37,1–14 in der Offenbarung des Johannes“, in: *Sacra Scripta* 9 (2011), 149–172.

Hörer dazu auf, sich vom sog. Götzenopferfleisch zu distanzieren und nimmt hier eine deutlich schärfere Haltung ein, als es Paulus im ersten Korintherbrief oder die Apostelgeschichte tut. Für Johannes ist ein Kompromiss in dieser Frage undenkbar. Betrachtet man die semantischen Parallelbelege, so findet sich das Wort εἰδωλόθυτος auch in Apg 15,29; 1 Kor 8,1.4.7.10; 10; 19 sowie in Did 6,3. Durch die Überschaubarkeit der Befunde in der frühchristlichen Literatur legt sich natürlich die für die Geschichte des frühen Christentums relevante Frage nach einer Kenntnis bzw. einer Relation dieser Diskurse untereinander nahe. Kannte die Johannesoffenbarung die paulinische Literatur oder zumindest paulinisch inspirierte Diskurse über Götzenopferfleisch unter Paulusanhängerinnen und -anhängern? Obwohl dies vor dem Hintergrund einer einzelnen Wortparallele kaum zu entscheiden sein mag, ergeben sich daraus völlig unterschiedliche Bewertungsmöglichkeiten für Offb 2. Offb 2 könnte nicht nur als ein Ausdruck einer jüdisch geprägten Frömmigkeitshaltung gelesen werden, sondern ebenso als eine implizite Polemik gegen die Lebensweise anderer frühchristlicher Gruppierungen. An dieser Stelle zeigt sich gleichzeitig die Chance aber ebenso die Interpretationsoffenheit philologischer Einflussforschung.

*e) Die politische Dimension der Johannesoffenbarung und der Material-Turn der Apokalypseforschung – intermediales Lesen als philologische und theologische Herausforderung*

Die Bildsprache der Johannesoffenbarung wurde in der Forschungsgeschichte regelmäßig auf real- und materialgeschichtliche Hintergründe untersucht, wobei Auslegerinnen und Ausleger oft Bezüge zwischen archäologischen Realienfunden aus der Kaiserzeit und der Bilderwelt des Sehers herstellten und daraus Rückschlüsse über die politische Gesinnung von Johannes zogen. Die methodischen Schwierigkeiten einer solchen Lektüre sind hier natürlich offensichtlich, zumal ein intermediales Lesen einen wesentlich größeren Spielraum für Abhängigkeitsaussagen offenlässt und sich die Beziehungen zweier Medien nicht so klar und scharf erkennen lassen wie in einem philologisch-intertextuellen Vergleich.<sup>46</sup> Gleichzeitig sind Bilder wohl mehrdeutiger als Texte, was intermediales Arbeiten zusätzlich erschwert. Sehr deutlich zeigt sich die Komplexität dieses Ansatzes vor dem Hintergrund der Münze RIC II 153, die in den politischen Auslegungen der Johannesoffenbarung einen festen Platz einnimmt. Auf der Vorderseite dieser Münze ist eine Büste von Domitia, der Gemahlin des Kaisers abgebildet und die Rückseite ziert ein Bild von der Apotheose ihres verstorbenen Sohnes. Man sieht das Kind in heroischer Pose auf der Weltkugel thronen und sieben Sterne jonglierend in beiden Armen halten. Ausleger sahen den Text von Offb 1,16 (καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἅστéρας ἑπτὰ.// und habend in seiner rechten Hand sieben

<sup>46</sup> Vgl. SOMMER/WILLMANN, „Geld“, 52–59.

*Sterne*), weil sie einen semantischen Bezug zwischen den sieben Sternen auf der Münze und dem Text der Offenbarung zu erkennen glauben. Text und Bildquelle wurden direkt miteinander vernetzt, um auf der Ebene der Deutung Offb 1,16 als ein politisches Gegenbild zum Machtanspruch des Kaiserhauses zu deklarieren. Dabei wurden nicht nur archäologische Rahmendaten nicht zur Genüge berücksichtigt, sondern ebenso praktische Schwierigkeiten der Text-Bild-Relation unreflektiert beiseitegeschoben. In einer Reihe von Beiträgen konnte inzwischen gezeigt werden, dass die Verbreitung der Münze in Kleinasien und v.a. im Zeitrahmen, den die Einleitungswissenschaften als Entstehungszeit der Johannesoffenbarung vorschlagen, also am Ende der Regierungszeit des Domitian oder während der Regierung des Trajan, äußerst fraglich ist. Wesentlich wichtiger ist, dass der Münzfund RPC III 35 die Mehrdeutigkeit des Münzmotivs selbst aufweist. Das Bild des Kindes mit den sieben Sternen konnte auf diesem Fund als eine Anspielung auf einen Zeus-Mythos deklariert werden. Allein diese Quelle verdeutlicht die Interpretationsoffenheit und Polyvalenz bildhafter Sprache sowie die Schwierigkeiten einer intermedialen Lektüre.<sup>47</sup>

### **5. Das Textmosaik der Apokalypse und der Trend des „Rewritten“-Modells in den Bibelwissenschaften**

Neben den technischen Aspekten literarischer Abhängigkeiten hat sich vor allem durch die Monographien der späten 80iger und frühen 90iger Jahre eine Reihe von inhaltlichen Modellen entwickelt, um die Text-Text-Relationen der Offenbarung zu beschreiben. Hier soll vor allem ein Blick darauf geworfen werden, wie die Johannesoffenbarung als „Rewritten Bible“ im Laufe der Forschungsgeschichte wahrgenommen wurde und wie vor dem Hintergrund des „re-writing“-Ansatzes Thesen über ihren Autoritätsanspruch entstanden sind. Aus der Feststellung, dass der Text der Johannesoffenbarung ein Netzwerk an Zitaten und Anspielungen auf die Schriften Israels implementiert hat, entstanden vor allem in den 2000er Jahren folgende Fragenhorizonte: Wollte Johannes den Autoritätsanspruch der Propheten auf sein Werk übertragen? Wollte er deshalb ihre Sprache nachahmen (Ruiz; Hieke)<sup>48</sup>? Oder zielte er darauf ab, ihre Botschaft in eine neue Zeit zu übertragen. Wollte er Intertexte theologisch updaten (Vogelgesang; Beale; Moyise; Kowalski)?<sup>49</sup> Re-Writing, Neuinterpretation, der Transfer von Autoritätsansprüchen und sprachliche Mimesis sind wohl die am häufigsten herangezogenen inhaltlichen Erklärungsmodelle für das Textmosaik Apokalypse. Sie finden sich sowohl in

<sup>47</sup> Zur Auslegung und zur Forschungsgeschichte vgl. SOMMER/WILLMANN, „Geld“, 52–72.

<sup>48</sup> Vgl. RUIZ, *Transformation*, 536; HIEKE, „Seher“, 29–30.

<sup>49</sup> Vgl. VOGELGESANG, *Interpretation*, 72; KOWALSKI, *Rezeption*, 499; BEALE, *Daniel*, 313–320; MOYISE, *Old Testament*, 78–79.

produktions- als auch in rezeptionsorientierten Arbeiten und sind in der Tat eine Art Universalargument.

Diese Ansätze sind sicherlich nicht genuin in der Apokalypseforschung entstanden, sondern zeigen vielmehr, wie das Forschungsfeld von einem breiteren Trend der Fachkultur erfasst und Auslegungspatterns passend für die Johannesoffenbarung adaptiert wurden. Strenggenommen stammen diese Argumentationsmuster aus der Qumranforschung. Geza Vermes hat 1961 das Konzept der Rewritten Bible eingeführt. Sein Modell machte jedoch schnell Mode, verschmolz in den 90igern mit synchronen Textstrategien und breitete sich rasch aus. Auch in der Apokryphenforschung ist es beheimatet. Der Sammelband „Rewritten Bible after Fifty Years“<sup>50</sup> zeigt dies genauso an wie die Handbücher der 90iger. So wurde z.B. E. Zengers *Einleitung zum Alten Testament* in ihrer dritten Auflage Mitte der 90iger Jahre erweitert und dem Konzept drei neue Seiten gewidmet.<sup>51</sup>

Es lässt sich vermuten, dass viele der inhaltlichen Argumente der Apk-Forschung der späten 90iger und frühen 2000er davon beeinflusst sind. Gerade wenn man sich einen diversen, vielschichtigen Rezipientenkreis der Offenbarung vorstellt, müssen einige Fragen gestellt werden.

Unterstützen Intertexte den Autoritätsanspruch? Wirken die von Johannes übernommenen Bilder auch nicht schon per se autoritativ, weil sie z.B. mystisch, monströs, mächtig oder politisch sind? Ist es wirklich notwendig, dass Lesende Bezüge zu den Schriften herstellen?

Genauso hinterfragbar sind das Rewriting-Modell und das Konzept der Neuen-Interpretation. War es dem Seher überhaupt möglich, alle seiner zahlreichen Intertexte zu aktualisieren? Konzentrierten sich diese Adaptionen nur auf einige Texte? Wie verhalten sich diese Modelle bei Texten, die nur marginal in der Offenbarung Berücksichtigung fanden (z.B. das Deuteronomium)? Wurden randständige Intertexte genauso neuinterpretiert wie Ezechiel oder Daniel? Die Antworten darauf müssen offenbleiben; jedoch soll durch die Anfragen angedeutet werden, dass die Validität des Rewriting-Modells und seiner Spielarten erneut diskutiert werden sollten.

## 6. Intertextualität und der Kanon

Gegen Ende der 90iger haben sich historisch-diachrone und synchron-lesendenorientierte Ansätze durchdrungen, was sich in der gesamten Breite des Faches bemerkbar machte. Auch Arbeiten zur biblischen Intertextualität der Offenbarung begannen ab den 2000ern zu reflektieren, dass eine kanonische Exegese nicht jenseits historischer Forschung steht. Sicherlich ist es dem Erfolgskurs

<sup>50</sup> Vgl. zur Geschichte des Rewritten Bible-Konzeptes J. ZSENGELLER (Hg.), *Rewritten Bible After Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, JSJS 166, Boston/Leiden 2014.

<sup>51</sup> E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>3</sup>1998, 53–54.

der Rezeptionsästhetik geschuldet, dass sich Ausleger nicht nur Gedanken machten, wie sie Text und Kontext wahrnehmen. Handbücher der 2000er Jahre diskutierten intensiv über das Verhältnis von Synchronie und Diachronie und kanonische Ansätze messen der gewachsenen Form und der Gestalt des Kanons Bedeutung zu.<sup>52</sup> Seine historisch gewachsenen Gestalten legen für synchrone Ansätze überhaupt erst fest, welche Bücher miteinander synchron-intertextuell vernetzbar sind und welche Lektürepotentiale entstehen können. Die Monographie von T. Hieke und T. Nicklas zur Johannesoffenbarung als Schlussstein der Bibel entfaltet diesen Gedanken ausführlich.<sup>53</sup> Sie zeigt am Beispiel des LXX-Kanons nach Rahlfs, dass ihre Lektüre auf textkritischen Vorentscheidungen und Traditionsprozessen beruht, die Text-Text-Relationen generierten. Erst dann zeigen sie, dass es sinnvoll ist, die Offenbarung in dieser historisch gewachsenen und künstlich geschaffenen Buchsammlung als letztes Buch zu lesen.<sup>54</sup>

Bei diesen Ideen zur kanonischen Lektüre bleibt die Forschung jedoch stehen. Andere kanonische Lektüren, die sich auf eine andere Gestalt des Kanons festlegten, fehlen. Dabei würde es sich anbieten, hieran anzuknüpfen und weiterzudenken.

Blickt man nämlich auf die mittelalterlichen Handschriften der Apokalypse, so zeigt sich, dass sich die Position der Schrift innerhalb einzelner Sammlungen permanent änderte. Im praktischen Umgang mit ihr bestand also ein gewisser Ermessensspielraum, wo man sie zu lesen hatte, welches Buch ihr vorangestellt wurde und welche Schrift ihr nachfolgte. Folgt man den synchronen Strategien der historisch orientierten Kanonlektüren, produzierten die mittelalterlichen Minuskeln nicht nur Bücher unterschiedlichen Umfangs, sondern initiierten völlig verschiedene Strategien einer intertextuellen Hermeneutik. Denn Umfang und Reihenfolge eines Buches sind entscheidend für intertextuelle Vernetzungs- und Sinnpotentiale.<sup>55</sup> Dafür gibt es natürlich zahlreiche Beispiele aus der Geschichte der Handschriften: Was passiert mit den Textstrategien eines Buches, wenn es nachträglich erweitert wird? Es existiert eine ganze Reihe von Minuskelhandschriften, die in späterer Zeit um die Offenbarung ergänzt wurden. In einer konkreten historischen Situation änderte man die Gestalt einer Bibelhandschrift und dadurch auch ihre Hermeneutik. Z.B. wurde zu 1668, eine Pergamenthandschrift aus dem 11. Jahrhundert, die die

<sup>52</sup> Vgl. dazu exemplarisch den Ansatz von G. STEINS/E. BALLHORN (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexionen*, Stuttgart 2007.

<sup>53</sup> Vgl. dazu T. HIEKE/T. NICKLAS, *Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen*, BThSt 62, Neukirchen-Vluyn 2003.

<sup>54</sup> Vgl. dazu HIEKE/NICKLAS, *Worte*, 11.

<sup>55</sup> Vgl. dazu M. SOMMER, "...Work In Progress: The Transformation of Revelation's Intertexts and its Role in the Process of Canonization", in: T. KRAUS/M. SOMMER (eds.), *The Book Of The Seven Seals: The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation and Transmission*, WUNT I 363, Tübingen 2016, 173–198.

Evangelien, die Apostelgeschichte und große Teile der Briefliteratur enthält, im 16. Jahrhundert eine auf Papier geschriebenen Version der Apokalypse hinzugebunden. Dies veränderte nicht nur die Gestalt, sondern letztendlich auch die Hermeneutik des Buches. Ähnlich wurden auch die Minuskeln 181, 209, 429, 1140 und 1857 meist ein oder zwei Jahrhunderte nach ihrer Entstehung um die Apokalypse erweitert, die nun erst den Schlussstein der Bibel bildet.

Umgekehrt könnte man nach der Hermeneutik einer Handschrift fragen, deren Kanon nicht mit der Offenbarung endet. Oder nach der, in der die Offenbarung von den Schriften Israels getrennt ist oder nur mit den Evangelien überliefert wird. Alle Details der unterschiedlichen Apk-Positionen aufzulisten oder nach Gründen dafür (seien es finanzielle oder ideelle) zu fragen, würde hier etwas zu weit führen.<sup>56</sup>

Der sog. Material Turn der letzten 20 Jahre hat unterstrichen, dass nicht nur der Inhalt einer Handschrift historischen Wert besitzt, sondern auch ihre Form, Struktur, ihr Zustand und ihre Gestalt. Wie eine Handschrift aussieht, sagt uns etwas über den Stellenwert einer Schrift zu einer gewissen Zeit. Genau in diesem Punkt sehe ich eine Berührung mit dem, was kanonisch-intertextuelle, jedoch historisch reflektierte Arbeiten aus der Zeit der Jahrtausendwende zu sagen hatten. Die intertextuelle Lektüre änderte sich in der Geschichte und die Gestalt der Minuskeln hat dies bewahrt. M.E. ist dies ein Ansatzpunkt zum Weiterdenken.

## **7. Experimentelle Schlussgedanken – Das Paradigma der experimental Intertextuality**

Steve Moyises grundlegendes Werk „Old Testament in the Book of Revelation“<sup>57</sup> wohl eine der ersten Monographien der synchronen Intertextualitätsforschung in der Apokalypseforschung, unterstreicht einen Gedanken, der von S. Alkier bis in die jüngste Zeit hinein wiederholt wird. Intertextualität erschöpft sich nicht im Aufspüren von Anspielungen und Zitaten, sondern ist stets mehr als Quellenforschung.<sup>58</sup> So findet sich bei S. Moyise neben den – inzwischen würde man fast schon sagen – Klassikern der synchronen und diachronen Intertextualität auch noch eine experimentellere Form einer postmodernen Intertextualität, die er im Dialog mit R. Hays entfaltet.<sup>59</sup> Stefan Alkier hat diese Kategorien maßgeblich weitergeführt und betont, dass synchrone Intertextualitäten die Grenzen der kanonischen Buchdeckel

<sup>56</sup> Zu den Beispielen und zur Auslegung vgl. ausführlicher SOMMER, „Work“, 175–196.

<sup>57</sup> S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSNT.S 115, Sheffield 1995.

<sup>58</sup> Vgl. S. ALKIER, „Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4. Intertextualität im Rahmen einer kategorialen Semiotik biblischer Texte“, in: S. ALKIER/R. HAYS (Hg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre*, Tübingen 2005, 1–22.

<sup>59</sup> Vgl. dazu S. MOYISE, „Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament“, in: S. MOYISE, (ed.), *The Old Testament in the New Testament, Essays in Honour of J.L. North*, JSNT.S 189, Sheffield 2000, 14–41, hier besonders 33–40.

aufsprengen müssen und es notwendig machen, biblische Narrative performativ als ein Teil gesamtgesellschaftlicher Diskurse zu begreifen.<sup>60</sup>

Doch m.E. markiert diese Richtung nur einen Randbereich der Bibelwissenschaften, der in den letzten Jahren kaum verfolgt wurde. Blickt man hingegen in die Landschaft der Kultur- und Sozialwissenschaften, verschiebt sich dieser Befund drastisch. Dort wird sehr intensiv mit biblischer Intertextualität gearbeitet und sie gehört eigentlich fest zum Repertoire der literarischen Ästhetikforschung.

Schon im 19. Jahrhundert war dies der Fall. Dort begegnet uns in Nachfolge der Hegelschen Ästhetik eine neu gegründete Form der Wahrnehmung von Kunst- und Literaturgeschichte. Der Hegelschüler Karl Rosenkranz kehrte sich davon ab, Ästhetik als Wissenschaft der schönen Künste zu definieren, und begründete mit seiner 1853 verfassten Monographie die „Ästhetik des Häßlichen“ eine Reflexion über Schönheit, Ekel, Abscheu und das Böse in Kunst und Literatur. In einem intellektuellen Streifzug durch das 18. und 19. Jahrhundert, der gespickt ist mit unzähligen Schlaglichtern auf die römisch-hellenistische Literatur und die Minnekunst des Mittelalters, legt der Gelehrte auch eine Reihe von literaturgeschichtlich-biblischen Intertextualitäten offen.<sup>61</sup> Seitdem gehören solche fest zum Programm von ästhetischen Untersuchungen des Abstrusen. Von daher verwundert es auch nicht, dass Peter André Alts „Ästhetik des Bösen“ aus dem Jahr 2010 ihre Interpretation der Kulturepoche der schwarzen Romantik mit einer Auslegung von Offb 12 beginnt.<sup>62</sup> Auch der von A. Geisenhanslücke herausgegebene Sammelband „Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen“ (2009) gibt deutlich zu erkennen, dass das Böse in der Kunst nicht ohne intertextuelle Lektüre der Apokalypse denkbar ist.<sup>63</sup> Vor allem der Aufsatz von Andreas Hammer zur Monstrosität mittelalterlicher Teufelsfiguren arbeitet mit Intertextualitäten.<sup>64</sup> So scheint es mir kein Zufall zu sein, dass Karl-Heinz Bohrers ästhetischer Streifzug durch die neuere Deutsche Literatur, „Imagination des Bösen. Zur Begründung einer Ästhetischen Kategorie“ (2004), ein Cover-Layout besitzt, das von Albrecht Dürers Apokalypse-Holzschnitten geziert wird.<sup>65</sup> Doch bei all der Vielzahl lässt die

<sup>60</sup> Weiterführend vgl. S. ALKIER, „The Book of Re(ve)lation: How to Read Intertextually“, in: A. MERKT/T. NICKLAS/J. VERHEYDEN (eds.), *Ancient Christian Interpretations of “Violent Texts” in the Apocalypse*, StUNT 92, Göttingen 2011, 288–303.

<sup>61</sup> Vgl. K. ROSENKRANZ, *Ästhetik des Häßlichen*, Königsberg 1853.

<sup>62</sup> P.A. ALT, *Ästhetik des Bösen*, München 2010, 32–33.

<sup>63</sup> A. GEISENHANSLÜKE/G. MEIN (Hg.), *Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*, Bielefeld 2009.

<sup>64</sup> A. HAMMER, „Ordnung durch Un-Ordnung. Der Zusammenschluss von Teufel und Monster in der Mittelalterlichen Literatur“, in: A. GEISENHANSLÜKE/G. MEIN (Hg.), *Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*, Bielefeld 2009, 209–256.

<sup>65</sup> K.H. BOHRER, *Imaginationen des Bösen. Zur Begründung einer ästhetischen Kategorie*, München 2004.

Qualität der Bibellektüre oft zu wünschen übrig, weshalb die Dissertation des Regensburger Kulturwissenschaftlers Manuel Trummer besonders hervorsticht. Mit ihr möchte ich auch zum eigentlichen Thema zurückfinden. In „*Sympathy for the Devil?*“ arbeitet Trummer, wenn auch am Rande, mit einer Vielzahl von intertextuellen Spannungen zwischen apokalyptischen Narrativen und unterschiedlichen Kulturhorizonten, angefangen von den Schriften, der frühen Kirche, der Spiritualität des Mittelalters und neuzeitlicher Medialität. Nach ihm würden lyrisch inszenierte Teufelsgestalten in der inzwischen gesellschaftskonformen Rockmusik auf eine Reihe von Symbol- und Bildtransformationen von apokalyptischen Narrativen zurückgehen, die im Grunde genommen in einer langen Rezeptionsgeschichte entstehen.<sup>66</sup>

Man sieht an diesen Arbeiten, dass „experimental intertextuality“ außerhalb der Exegese keine Orchidee ist, sondern oftmals Hauptgrundlage von Kulturforschung. Ergibt sich dadurch nicht automatisch eine Lücke, die vom Lager des Neuen Testaments gefüllt werden will? Wenn Exegese nicht nur historische Disziplin sein will, sondern sich als ein Feld mit gesellschaftlicher Relevanz begreifen möchte, dann sollte diese Sparte der Intertextualitäten nicht den Kulturwissenschaften allein überlassen werden.

## 8. Fazit

Das Schlussfazit kann sehr kurz ausfallen. Trotz einer Vielzahl an Arbeiten der produktions- und rezeptionsorientierten Apokalypseforschung finden sich noch einige unbearbeitete Felder und Themengebiete, die Lust auf mehr machen. Intermediale Leseweisen, Intertextualitäten der Apokalypse in künstlerischen, medialen und musikalischen Gegenwartskulturen oder aber auch ein Blick auf die intertextuelle Stellung der Apokalypse in mittelalterlichen Bibelhandschriften sind nur einige Spielarten davon.

Bei einem genaueren Blick auf die einzelnen Arbeiten (v.a. auf produktionsorientierte Ansätze) fallen zudem einige Systematiken auf. Perspektiven auf Text-Text-Relationen steuerten sehr häufig und teilweise ungünstig die Untersuchungsergebnisse. Ebenso wurden Kategorien von Text-Text-Relationen oftmals unkritisch an die nächste Wissenschaftsgeneration vererbt. Künftige Ansätze der Apokalypseforschung müssen sich dieser Systematiken bewusst sein.

<sup>66</sup> M. TRUMMER, *Sympathy for the Devil? Transformationen und Erscheinungsformen der Traditionsfigur Teufel in der Rockmusik*, Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichende Kulturwissenschaft 22, Münster 2011, besonders 41–61.

Es gehört ebenso zum Ziel der intertextuellen Apokalypseforschung, die eigenen Kategorien stets kritisch zu reflektieren und stetig zu präzisieren.

Michael SOMMER  
Goethe-University Frankfurt am Main  
Germany

**Bibliographie**

- ALKIER, S., „Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4. Intertextualität im Rahmen einer kategorialen Semiotik biblischer Texte“, in: S. ALKIER/R. HAYS (Hg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre*, Tübingen 2005, 1–22.
- ALKIER, S./PAULSEN, T. (Hg.), *Apollon, Artemis, Asteria und die Apokalypse des Johannes. Eine Spurensuche zur Intertextualität und Intermedialität im Rahmen griechisch-römischer Kultur* (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt 9), Leipzig 2018.
- ALKIER, S./PAULSEN, T. (Hg.), unter Mitarbeit von S. DITTMANN, *Apocalypse Now? Studien zur Intertextualität und Intermedialität der Johannesapokalypse von Dante bis Darksiders* (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 13), Leipzig 2022.
- ALKIER, S., „The Book of Re(ve)lation: How to Read Intertextually“, in: A. MERKT/T. NICKLAS/J. VERHEYDEN (eds.), *Ancient Christian Interpretations of “Violent Texts” in the Apocalypse*, StUNT 92, Göttingen 2011, 288–303.
- ALT, P.A., *Ästhetik des Bösen*, München 2010, 32–33.
- AUNE, D.E., *Revelation*. WBC 52a–c. Waco, TX: Word – Nashville, 1997–1998.
- AUNE, D. E., *Revelation*, WBC 52a, Waco/Nashville, 1997, 85.
- BABEROWSKI, J., „Gibt es eine historische Wirklichkeit und wie können Historiker von ihr erzählen? Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Ethnologie“, in: J. HACKE/M. POHLIG (Hg.), *Theorie in der Geschichtswissenschaft. Einblicke in die Praxis des historischen Forschens*, Eigene und fremde Welten 7, Frankfurt/New York 2007, 93–107.
- BAUCKHAM, R., „The Conversion of the Nations“, in: BAUCKHAM, R. (Hg.), *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 238–337, hier: 297.
- BAUER, T.J., *Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offenbarung 19,11–21,8*, BZNW 148, Berlin/New York 2007, 169.
- BEALE, G.K., *John’s Use of the Old Testament in Revelation*, JSNT.S 166, Sheffield 1998.
- BEALE, G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC 27, Grand Rapids 1999, 597.
- BEALE, G.K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in Revelation of St. John*. Lanham/New York/London 1984.
- BØE, S., *Gog and Magog. Ezeziel 38–39 as a Pre-Text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10*, WUNT II 135, Tübingen 2001.
- BOHRER, K.H., *Imaginationen des Bösen. Zur Begründung einer ästhetischen Kategorie*, München 2004.
- CASEY, J.S., *Exodus Typology in the Book of Revelation*. PhD dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, 1981 (unpublished).
- DSCHULNIGG, P., *Das Markusevangelium*, ThKNT 2, Stuttgart 2007, 60.
- FEKKES, J., *Isaiah and Prophetic Traditions and their Development*, JWNT.W 93, Sheffield 1994.

- FEKKES, J., *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development*, JSNT.S 93, Sheffield 1994.
- GEIGENFEIND, M., *Apocalypsis Johannis. Studien zum altlateinischen afrikanischen Text der Johannesoffenbarung*, Dissertation, Regensburg 2021 [Publikation in Vorbereitung].
- GEISENHANSLÜKE, A./MEIN, G. (Hg.), *Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*, Bielefeld 2009.
- GIESEN, H., „Christlicher Glaube in Anfechtung und Bewährung. Zur zeit- und religionsgeschichtlichen Situation der kleinasiatischen Gemeinden im Spiegel der Johannesoffenbarung“, in: B. HEININGER, *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung*, SBS 225, Stuttgart 2011, 9–38.
- GIESEN, H., „Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse“, in: H. GIESEN (Hg.), *Studien zur Johannesapokalypse*, SBAB 29, Stuttgart 2000.
- GIESEN, H., *Die Offenbarung des Johannes*, RNT 16, Regensburg 1997.
- GIESEN, H., „Lasterkataloge und Kaiserkult in der Offenbarung des Johannes“, in: F.W. HORN/M. WOLTER (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung, Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag*, Neukirchen–Vluyn 2005, 210–231.
- HAMMER, A., „Ordnung durch Un-Ordnung. Der Zusammenschluss von Teufel und Monster in der Mittelalterlichen Literatur“, in: A. GEISENHANSLÜKE/G. MEIN (Hg.), *Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*, Bielefeld 2009, 209–256.
- HAYS, R., „Faithful Witness, Alpha and Omega. The Identity of Jesus in the Apocalypse of John“, in: R. HAYS/S. ALKIER (eds.), *Revelations and the Politics of Apocalyptic Interpretation*, Waco, TX 2015, 68–83.
- HERNITSHECK, E., *Much Ado About Almost Nothing. Eine forschungsgeschichtliche Meta-Analyse zu apokryphen Evangelienfragmenten als Quellen des Antiken Christentums*, Dissertation, Leuven 2018 [unpubliziert].
- HIEKE, T., „Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen“, in: D. SÄNGER (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, BThSt 76, Neukirchen–Vluyn 2004, 1–30.
- HIEKE, T., „Die literarische und theologische Funktion des Alten Testaments in der Johannesoffenbarung“, in: S. ALKIER/T. HIEKE und T. NICKLAS in Zusammenarbeit mit M. SOMMER (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesoffenbarung*, WUNT I 346, Tübingen, 2015, 271–290.
- HIEKE, T./NICKLAS, T., *Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen*, BThSt 62, Neukirchen–Vluyn 2003.
- JAUHAINEN, M., *The Use of Zechariah in Revelation*, WUNT II 199, Tübingen 2005.
- KARRER, M., „Die Apokalypse und das Aposteldekret“, in: W. KRAUS (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, BZNW 163, Berlin/New York 2009, 429–452.
- KLAUCK, H.-J., „Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung“, in: *Biblica* 73 (1992), 153–182.

- KLAUCK, H.-J., „Die Johannesoffenbarung und die kleinasiatische Archäologie“, in: M. KÜCHLER/M. SCHMIDT/M. KARL (Hg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Archäologie für die neutestamentliche Forschung*, Fribourg 2006, 196–220.
- KOWALSKI, B., *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, SBB 52, Stuttgart 2004, 1–27.
- LICHTENBERGER, H., *Die Apokalypse*, ThKNT 23, Stuttgart 2014, 200.
- MADER, H.E., *Markus und Paulus. Die beiden ältesten erhaltenen literarischen Werke und theologischen Entwürfe des Urchristentums im Vergleich*, BZ.S 1, Paderborn 2020.
- MOYISE, S., „Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament“, in: S. MOYISE, (ed.), *The Old Testament in the New Testament, Essays in Honour of J.L. North*, JSNT.S 189, Sheffield 2000, 14–41, hier besonders 33–40.
- MOYISE, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSNT.S 115, Sheffield 1995.
- MOYISE, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*. The Library of New Testament Studies, JSNT.S 115, Sheffield 1995.
- MOYISE, S., „The Psalms in the Book of Revelation“, in: S. MOYISE/M.J.J. MENKEN (eds.), *The Psalms in the New Testament*, London/New York 2004, 231–246.
- MÜLLER-FIEBERG, R., „Paulusrezeption in der Offenbarung des Johannes? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons“, in: *NTS* 55 (2009), 83–103.
- NICKLAS, T., „Jesus und Vespasian? Das Markusevangelium als politisch interessiertes ‚Anti-Evangelium‘ zum Aufstieg der Flavier?“, in: J. SNYDER/K. ZAMFIR (Hg.), *Reading the Political in Jewish and Christian Texts*, Biblical Tools and Studies 38, Leuven 2020, 159–178.
- PAULIEN, J., „Criteria and Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation“, in: S. MOYISE (Hg.), *Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh 2001, 113–129.
- PAULIEN, J., *Decoding Revelation’s Trumpets. Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7–12*, AUSDDS 11, Berrien Springs 1987.
- PESCH, R., *Das Markusevangelium*, HThKNT 1, Freiburg i.Br. 1977, 76.
- ROSENKRANZ, K., *Ästhetik des Häßlichen*, Königsberg 1853.
- RUIZ, J.-P., *Ezekiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16:17–19:10*, EHS.T 23/376, Frankfurt 1989.
- SOMMER, M., „Bund, Tora und eklektizistische Identitätsbildung. Zur Rolle von Ex 19–20 in der Apokalypse des ‚Christusanhängers‘ Johannes“, in: J. GÄRTNER/B. SCHMITZ (Hg.), *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur*, DCLS 32, Berlin/New York 2016, 299–319.
- SOMMER, M., „Das Lied des Mose. Gedanken zur Rezeption des Deuteronomiums in der Johannesoffenbarung“, in: M. SOMMER/E. EYNIKEL/V. NIEDERHOFER/E. HERNITSCHHECK (Hg.), *Mosebilder. Gedanken zur Rezeption der literarischen Figur des Mose im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur* (WUNT I 390), Tübingen: Mohr 2017, 299–317.

- SOMMER, M., *Der Tag der Plagen – Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition*, WUNT II 387, Tübingen 2015, 1–36.
- SOMMER, M., „Die Jesusgeschichte als Identitätsgeschichte der Offenbarung“, in: V. TATALOVIĆ/P. DRAGUTINOVIĆ/T. NICKLAS (Hg.), *Christ of Sacred Stories*, WUNT II 453, Tübingen 2017, 201–219.
- SOMMER, M., „Die literarische Konzeption von räumlicher und zeitlicher Wahrnehmung in der Johannesoffenbarung“, in: *Biblica* 96 (2015), 565–585.
- SOMMER, M., „Die Nikolaiten und die Gegnerfiktion in der Offenbarung des Johannes. Eine Annäherung an einige hermeneutische Probleme der Apokalypselektüre“, in: J. VERHEYDEN/T. NICKLAS/E. HERNITSHECK (eds.), *Shadowy Characters and Fragmentary Evidence: The Search for Early Christian Groups and Movements*, WUNT I, Tübingen 2017, 49–67.
- SOMMER, M., „...Sie gelangten zum Leben‘. Eine Untersuchung der Rezeption von Ez 37,1–14 in der Offenbarung des Johannes“, in: *Sacra Scripta* 9 (2011), 149–172.
- SOMMER, M./WILLMANN, B., „Geld alleine macht auch nicht glücklich. Plädoyer für eine Neubewertung numismatischer Quellen in der neutestamentlichen Forschung am Beispiel der Münze RIC II 153“, in: *ZNT* 42 (2018), 57–72.
- SOMMER, M., „...Work In Progress: The Transformation of Revelation's Intertexts and its Role in the Process of Canonization“, in: T. KRAUS/M. SOMMER (eds.), *The Book Of The Seven Seals: The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation and Transmission*, WUNT I 363, Tübingen 2016, 173–198.
- STEINS, G./BALLHORN, E. (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexionen*, Stuttgart 2007.
- TILLY, M., „Deuteronomy in Revelation“, in: S. MOYISE/M.J.J. MENKEN (eds.), *Deuteronomy in the New Testament, The New Testament and the Scriptures of Israel* 3, London/New York 2007, 169–188.
- TRUMMER, M., *Sympathy for the Devil? Transformationen und Erscheinungsformen der Traditionsfigur Teufel in der Rockmusik*, Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichende Kulturwissenschaft 22, Münster 2011, besonders 41–61.
- UEBERSCHAER, N., *Theologie des Lebens bei Paulus und Johannes. Ein theologisch-konzeptioneller Vergleich des Zusammenhangs von Glaube und Leben auf dem Hintergrund ihrer Glaubenssummarien*, WUNT I 389, Tübingen 2017.
- VANHOYE, A., «L'utilisation du Livre d'Ezechieel dans L'Apocalypse», in: *Biblica* 43 (1962), 436–476.
- VOGELGESANG, J.M., *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*. PhD Dissertation, Cambridge, MA 1985.
- VOS, L.A., *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen, 1965.
- WITETSHECK, S., „Der Lieblingspsalm des Sehers: die Verwendung von Ps 2 in der Johannesapokalypse“, in: M.A. KNIBB (ed.), *The Septuagint and Messianism: Colloquium Biblicum Lovaniense LIII, July 27–29, 2004*, BEThL 195, Leuven 2006, 487–502.

- YARBRO COLLINS, A., “Rewritten Prophets: The Use of older Scriptures in Revelation”, in: S. ALKIER/T. HIEKE/T. NICKLAS in Zusammenarbeit mit M. SOMMER (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesoffenbarung*, WUNT I 346, Tübingen 2015, 291–299.
- YARBRO COLLINS, A., “The Use of Scripture in Revelation. Presidential Address at the Colloquium Biblicum Lovaniense LXV (July, 23–25, 2015): New Perspectives on the Book of Revelation”. Veröffentlicht in: A. YARBRO COLLINS (ed.), *New Perspectives on the Book of Revelation*, BEThL 291, Leuven 2017.
- ZENGER, E., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart<sup>3</sup>1998, 53–54.
- ZWANZIG, N., „Die Frage nach der Auferstehung in Ez 37,1-14 im Vergleich mit der Septuagintafassung und 4QpsEza“, in: S. BEYERLE/J. FREY (Hg.), *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer*, BThSt 120, Neukirchen-Vluyn 2011, 137–158.
- ZSENGELLER, J. (Hg.), *Rewritten Bible After Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, JSJ.S 166, Boston/Leiden 2014.

# INALIENABLE POSSESSION IN THE GOSPEL OF MARK: A LINGUISTIC AND REDACTION-CRITICAL STUDY

THOMAS TOPS<sup>1</sup>

**Abstract.** This article provides a linguistic and redaction-critical study of “inalienable possession” in the Gospel of Mark. “Inalienable possession” is a common linguistic phenomenon that occurs in many Indo-European languages but has rarely been examined in NT Greek. My contribution will inquire how the Greek language of Mark codes inalienable possession and which objects and relations of possession are conceptualised as inalienable. It will further examine how Matthew and Luke redacted Mark’s coding of inalienable possession.

**Keywords:** Inalienable Possession, Linguistics, Gospel of Mark, Philology, Redaction Criticism, Synoptic Gospels.

## Introduction

My contribution will provide a linguistic and redaction-critical analysis of “inalienable possession” in the Gospel of Mark. The first section will define the linguistic phenomenon of “inalienable possession” and briefly discuss the findings of previous scholars in relation to this category. The second section will explore whether, and if so how, inalienable possession occurs in the language of the Gospel of Mark. It will inquire how the Greek language of Mark codes inalienable possession and which objects and relations of possession are conceptualised as inalienable. The third section will examine how Matthew and Luke redacted Mark’s coding of inalienable possession. The conclusion will briefly summarise the results and formulate the relevance of the study of “inalienable possession” for NT scholarship.

<sup>1</sup> Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – 512257962. Special thanks go out to Daniel M. Gurtner for proofreading the English of this article as well as his valuable comments. The article is dedicated to the retirement of my colleague Erik Eynikel, whom I have known as a respectable teacher of ancient languages and a scholar dedicated not only to the Greek language of the LXX, but also to archaeology and many other aspects of ancient culture. *Fruere otio viventium!*

## 1. A Definition of “Inalienable Possession”

The notion of possession is remarkably difficult to define. It “potentially covers a considerable range of conceptual relations such as ownership, availability, kinship and part/whole relationships”.<sup>2</sup> Within this category of possession, linguists distinguish between alienable (or established) and inalienable (or inherent) possession. For the former, explicit morphological markers of possession (e.g. “my book”) are used to indicate the possessor. The latter is often unmarked (e.g., “j’ai mal à la tête”). To say in French that one has a headache, one does not have to use a possessive pronoun (“j’ai mal à *ma* tête”); the article suffices. The possessive pronoun is superfluous because the French language conceptualises the head as an inalienable possession. Body parts, kin terms, part-whole and spatial relations often do not require a morphological marker of possession in Indo-European languages and are coded as inalienable possessions. These objects and relations of possession are characterised by the fact that they cannot exist independently from their possessor. Even when an arm is removed from the body, it is still someone’s arm. Languages differ as to which objects or relations of possession are coded as (in)alienable. The phenomenon is culturally conditioned.<sup>3</sup>

The linguistic phenomenon of inalienable possession in NT Greek was initially studied by Chiara Gianollo, who observed the following constructions exhibit inalienable possession: e.g., δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον (1 Thess 3:10);<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Maria C. BENVENUTO, “Possession,” in *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, ed. Georgios K. GIANNAKIS, published online 2013, [http://dx.doi.org/10.1163/2214-448X\\_eagll\\_COM\\_0000285](http://dx.doi.org/10.1163/2214-448X_eagll_COM_0000285)

<sup>3</sup> See e.g. Hansjakob SEILER, *Possession as an Operational Dimension of Language*, Language Universals Series 2 (Tübingen: Gunter Narr, 1983), 20–21; Johanna NICHOLS, “On Alienable and Inalienable Possession,” in *In Honor of Mary Haas: From the Haas Festival Conference on Native American Linguistics*, ed. William SHIPLEY (Berlin: de Gruyter Mouton, 1988), 557–609; Johanna NICHOLS, *Linguistic Diversity in Space and Time* (Chicago IL: University of Chicago, 1992), 116–123; Bernd HEINE, *Possession: Cognitive Sources, Forces, and Grammaticalization*, Cambridge Studies in Linguistics 83 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 10–25; Marianne MITHUN, “The Difference a Category Makes in the Expression of Possession and Inalienability,” in *Dimensions of Possession*, ed. Irène BARON, Michael HERSLUND and Finn SØRENSEN, Typological Studies in Language 47 (Amsterdam: John Benjamins, 2001), 285–310; Anne-Marie SPANOGHE, “(In)alienability and (in)determination in Portuguese,” in *Dimensions of Possession*, 227–242; Jan KRÍVAN and Michal LÁZNIČKA, “Inalienable Possession,” in *Encyclopedia of Slavic Languages and Linguistics Online*, ed. Marc L. GREENBERG and Lenore A. GRENOBLE, published online 2020, [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-slavic-languages-and-linguistics-online/\\*-COM\\_033708](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-slavic-languages-and-linguistics-online/*-COM_033708) On the phenomenon in Latin, see Bernard BORTOLUSSI, “Esse + datif et ess + génitif en latin,” in *Être et avoir: Syntaxe, sémantique, typologie*, ed. Alain ROUVERET (Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 1998), 67–94; Machtelt BOLKESTEIN, “Possessors and Experiences in Classical Latin,” in *Dimensions of Possession*, 269–283; Philip BALDI and Andrea NUTI, “Possession,” in *New Perspectives on Historical Latin Syntax*, vol. 3, ed. Philip BALDI and Pierluigi CUZZOLIN (Berlin: Mouton de Gruyter, 2010), 239–387.

<sup>4</sup> “Praying that we may see *your face*.”

τί ποιεῖτε κλαίοντες καὶ συνθρύπτοντές μου τὴν καρδίαν; (Acts 21:13);<sup>5</sup> οὐκ εἰμι ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς (Matt 8:8);<sup>6</sup> αὐτῶν δὲ διηνοιχθήσαν οἱ ὀφθαλμοί (Luke 24:31).<sup>7</sup> In these examples, the genitive case of the personal pronoun precedes not only the noun to which it semantically and syntactically belongs but also the article of this noun.<sup>8</sup> This so-called prenominal order is common in Classical Greek, but quite rare in NT Greek.<sup>9</sup> Gianollo focuses especially on the Gospel of John, where she finds additional examples to support her thesis: e.g., κύριε, σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας; (John 13:6);<sup>10</sup> κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη (19:33);<sup>11</sup> ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἐνυξεν (19:34).<sup>12</sup> As we will see, Gianollo's thesis also applies to the Gospel of Mark.

Another indicator of inalienable possession in ancient Greek is the mere use of the article. Stéphanie Bakker has noticed that kinship relations, body parts, and weapons are coded as inalienable possessions in the Greek language of Herodotus: e.g., τούτους ὧν τοὺς ἄνδρας συμβουλεύω τοι μηδεμιῇ μηχανῇ ἄγειν ἐπὶ τοὺς πατέρας (*Hist.* 7.51.2);<sup>13</sup> αἱ δὲ λοιπαὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες αἰείδουσι καὶ τὰς χεῖρας κροτέουσι (2.60.1);<sup>14</sup> μετὰ δὲ αἰχμοφόροι χίλιοι, καὶ οὗτοι ἐκ πάντων ἀπολελεγμένοι, τὰς λόγχας κάτω ἐς τὴν γῆν τρέψαντες (7.40.2).<sup>15</sup> She concludes that “possessive phrases that refer to inalienable possession lack an overt possessive marker, but do give expression to the identifiability of the referent by means of an article”.<sup>16</sup>

<sup>5</sup> “What are you doing, weeping and breaking *my heart*?”

<sup>6</sup> “I am not worthy to have you come under *my roof*.”

<sup>7</sup> “And *their eyes* were opened.”

<sup>8</sup> See Chiara GIANOLLO, “External Possession in New Testament Greek,” in *Papers on grammar XI*, ed. Gualtiero CALBOLI and Pierluigi CUZZOLIN (Rome: Herder, 2010), 101–129. The English translations are taken from Gianollo.

<sup>9</sup> According to Gianollo's calculations, only 2.4% (Matthew), 2.2% (Mark), 6.7% (Luke), and 4.6% (John) of the possessive genitives in the canonical Gospels are used in a prenominal word order (see “External Possession,” 104).

<sup>10</sup> “Lord, do you wash *my feet*?”

<sup>11</sup> “They did not break *his legs*.”

<sup>12</sup> “But one of the soldiers pierced *his side* with a spear.” See GIANOLLO, “External Possession,” 118–121 and Chiara GIANOLLO, “Competing Constructions for Inalienable Possession in the Vulgate Gospels: Translator's Choices and Grammatical Constraints,” *Journal of Latin Linguistics* 13/1 (2014) 93–114, at 108–112. The English translations are taken from Gianollo.

<sup>13</sup> “I advise you by no means to lead these men against *their fathers*.”

<sup>14</sup> “While the rest of the women, and the men, sing and clap *their hands*.”

<sup>15</sup> “After them thousand spearmen, also chosen from all Persians, carrying *their spear* downward to the ground.”

<sup>16</sup> See Stéphanie J. BAKKER, *The Noun Phrase in Ancient Greek: A Functional Analysis of the Order and Articulation of NP Constituents in Herodotus*, Amsterdam Studies in Classical Philology 15 (Leiden: Brill, 2009), 180–182. Quotation at 180. The English translations are taken from Bakker.

Traditionally, grammarians of Classical Greek call this the “possessive” use of the article. The article (ὁ, ἡ, τό) often suffices when there is no doubt as to the possessor. No additional pronoun or any other morphological marker of possession is required in such instances.<sup>17</sup> “[T]he possessive use of the article” also occurs in NT Greek, but grammarians disagree on its frequency.<sup>18</sup> In general, grammarians provide few examples that are often limited to body parts and family relations.<sup>19</sup>

This particular use of the article, in which it has a deictic force to indicate the possessor, has only been studied systematically in the Gospel of John. There, it primarily occurs with respect to body parts and family relations,<sup>20</sup> but also for Jesus’ flesh (John 6:52),<sup>21</sup> mental states (16:21),<sup>22</sup> a fisherman’s net (21:6),<sup>23</sup> and clothes (21:7).<sup>24</sup> The mere use of the article without additional morphological markers of possession denotes inalienable possession in these examples. This is evident for

<sup>17</sup> See Herbert W. SMYTH, *Greek Grammar*, rev. by Gordon M. MESSING (Cambridge MA: Harvard University Press, 1984), §§1121, 1199d and Evert VAN EMDE BOAS *et al.*, *The Cambridge Grammar of Classical Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 329.

<sup>18</sup> On this disagreement, see Thomas TOPS, “A Philological Study of the Reflexive-Possessive Use of Personal Pronouns in the Fourth Gospel,” *NovT* 64/1 (2022) 18–35, at 21–24.

<sup>19</sup> See Thomas F. MIDDLETON, *The Doctrine of the Greek Article Applied to the Criticism and Illustration of the New Testament*, new 3rd ed. rev. by H.J. ROSE (London: Rivington, 1841), 266; Archibald T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 3rd ed. (London: Hodder & Stoughton, 1919), 684, 769–770; William G. MACDONALD, *Greek Enchiridion: A Concise Handbook of Grammar for Translation and Exegesis* (Peabody MA: Hendrickson, 1986), 115; Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids MI: Zondervan, 1996), 215–216; Andreas J. KÖSTENBERGER, Benjamin L. MERKLE, and Robert L. PLUMMER, *Going Deeper with New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament* (Nashville TN: B&H Academic, 2016), 158.

<sup>20</sup> E.g., καὶ κλῖνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (“And he bowed *his head* and gave up *his spirit*”; John 19:30), οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν (+ αὐτοῦ P<sup>63</sup> N<sup>c</sup> A *et al.*) τὸν μονογενῆ ἔδωκεν (“For God so loved the world that he gave *his only Son*”; 3:16). Henceforth, the English translations are taken from the NRSV with some adjustments.

<sup>21</sup> πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν; Trans.: “How can this man give us *his flesh* to eat?”

<sup>22</sup> ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς; ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον. Trans.: “When a woman is in labour, she has pain, because her hour has come. But when her child is born, she no longer remembers *her anguish* because of *her joy* of having brought a human being into the world.”

<sup>23</sup> βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὕρησθε. Trans.: “Cast *your net* to the right side of the boat, and you will find.”

<sup>24</sup> Σίμων οὖν Πέτρος ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο [...]. Trans.: “When Simon Peter heard that it was the Lord, he put on *his clothes* [...]”. See TOPS, “A Philological Study”. On Jesus’ flesh in particular, see Thomas TOPS, “Jesus’ Authority over All His Flesh: A Linguistic and Literary-Historical Study of ἐξουσίαν πάσης σαρκός in John 17,2a,” *RB* 131 (2024) 236–259.

body parts and Jesus' flesh. Even when Jesus dies on the cross and sacrifices his flesh, it is still *his* flesh, just as a person's arm remains that person's arm even if severed from the body. Mental states like anguish and joy are intrinsic to a person and depend on a person's existence. They are therefore inherent to a person. A fisherman's net as well as a person's clothes are always carried along by the fisherman and a person, respectively. The durability of this type of possession is coded in the language itself. Jesus is God's son and cannot be his son independently from God. It is thus not difficult to conceive why the Greek language of the Gospel of John conceptualises these objects and relations of possession as inalienable.

As the observations of Ilmari Soisalon-Soininen suggest, the phenomenon of inalienable possession has a much broader application in the LXX version of the Pentateuch. The LXX translators of the Pentateuch often did not translate possessive pronouns from their Hebrew *Vorlage*.<sup>25</sup> Most of the examples that Soisalon-Soininen enumerates are most readily accountable as forms of inalienable possession: (i) body parts: e.g., ἐπὶ τὸν ὤμον ("on *her* shoulder"; Gen 21:14), πρὸς τοὺς πόδας ("at *his* feet"; Exod 4:25), τὸ οὖς ("*his* ear"; Exod 21:6); (ii) blood and flesh: e.g., τὸ αἷμα ("*its* blood"; Exod 29:16; Deut 15:23), τὰ κρέα ("*its* flesh"; Exod 29:31); (iii) family relations: e.g., ἐκ πατρός... ἐκ μητρός ("by *my* father... by *my* mother"; Gen 20:12), τέκνον ("*my* child"; Gen 22:8); υἱέ ("*my* son"; Gen 27:8); (iv) clothes and objects that one always cares with oneself: e.g., τὴν ῥάβδον ("*your* rod"; Exod 7:9), τὰ ὑποδήματα ("*your* sandals"; Exod 12:11), τὰ ἱμάτια ("*their* clothes"; Exod 19:14; Num 8:21); (v) mental states and emotions: e.g., ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως ("in the day of *my* calamity"; Gen 35:3), ἐνύπνιον ("*his* dream"; Gen 40:5); αἱ ἡμέραι τοῦ πένθους ("the days of *his* mourning"; Gen 50:4), ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ ("in *his* wrath and anger"; Deut 29:22); (vi) properties of people: e.g., ἐκ νεότητος ("from *his* youth"; Gen 8:21); and (vii) part-whole relations: e.g., ἐκ πλαγίων ("on *its* side"; Gen 6:16), ἵππον καὶ ἀναβάτην ("the horse and *its* rider"; Exod 15:21).

As to (i)–(ii), it is clear that these categories can be understood as forms of inalienable possession. Even when severed from the body, body parts still belong to the person from whom they were removed. A similar argument can be given for flesh and blood. As for (iii), family relations are inalienable in the sense that a person remains someone's mother even if that person dies or is taken away custody

<sup>25</sup> See Ilmari SOISALON-SOININEN, *Studien zur Septuaginta-Syntax: Zu seinem 70. Geburtstag am 4. Juni 1987 herausgegeben von Anneli Aejmelaesus und Raija Sollamo* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987), 86–103. Soisalon-Soininen counts about 170 examples in Genesis, 170 examples in Exodus, 191 examples in Leviticus, 80 examples in Numeri, and 60 examples in Deuteronomy. Thus, it cannot be called a marginal phenomenon in the Greek language of the LXX Pentateuch. However, Soisalon-Soininen does not associate it with "inalienable possession". To my knowledge, the only LXX study that briefly mentions "inalienable possession" is Theo VAN DER LOUW, "Constructions Denoting 'To Have' (Predicate Possession) in the Greek Genesis," *JSCS* 49 (2016) 5–21, at 8.

over her children. For (iv), the “inalienability” is less clear at first sight. The idea behind clothes or a walking stick as inalienable possessions seems to be that one always carries them along. They have a certain permanency as one’s possessions. As to (v) and (vi), one can say that emotions, mental states, as well as properties of a person depend on the existence of that person. They are intrinsic to a person. A similar argument can be given for (vii). Inherent to the whole of a thing are its parts. The sides of an ark cannot exist independently from the ark itself. Similarly, a rider cannot exist without the horse. In all these examples, one does not need an additional morphological marker of possession to indicate the possessor. Even the article is sometimes omitted.

Given the closeness of Mark’s Greek to the Greek of the LXX, it seems reasonable to anticipate that Mark would exhibit categories of inalienable possession similar to those recognised in the LXX.<sup>26</sup> That is the task of our next section.

## 2. The Gospel of Mark

Surprisingly, studies on the Greek language and the style of the Gospel of Mark do not devote any detailed attention to how possession is expressed in the Gospel.<sup>27</sup> The only syntactical aspect of possession in Mark that has received attention is the evangelist’s abundant use of personal pronouns with possessive meanings. And this phenomenon is usually observed for its distinction from Classical Greek, which would only use pronouns if they are necessary for clarification or emphasis. A few examples from Mark illustrate this point: οὗ οὐκ εἰμι ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ (1:7), Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ (– αὐτου 1 118 1582) καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ (– αὐτου Θ 565)... (3:31), ... ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοὶ σου [καὶ αἱ ἀδελφαὶ σου] ... (3:32), ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς (– αὐτης P<sup>45</sup> x D\* D<sup>c</sup> W Δ Θ 1 13 28 69 118 346 565 700 788 1582 2358) πνεῦμα ἀκάθαρτον (7:25).<sup>28</sup> This redundant use of personal pronouns with a possessive

<sup>26</sup> About 90% of Mark’s vocabulary can be found in the LXX. Almost all of the Markan words that are not found in the LXX are compound or derivate words from roots present in the LXX. On this topic, see Alfredo DELGADO GÓMEZ, “The Vocabulary of Mark’s Gospel, the LXX, and the Greek of Its Time,” *Bib* 102/3 (2021) 356–385.

<sup>27</sup> See e.g. Maximilian ZERWICK, *Untersuchungen zum Markus-Stil: Ein Beitrag zur stilistischen Durcharbeitung des Neuen Testaments*, Scripta Pontificii Institutii Biblici 38 (Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1937); Marius REISER, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, WUNT II/11 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984); J. Keith ELLIOTT (ed.), *The Language and Style of the Gospel of Mark*, NovTSup 71 (Leiden: Brill, 1993); Paul L. DANOVE, *Linguistics and Exegesis in the Gospel of Mark: Applications of a Case Frame Analysis*, JSNTSup 218 (Sheffield: Academic Press, 2001); James W. VOELZ, “The Characteristics of the Greek of St. Mark’s Gospel,” in *Texts and Traditions: Essays in Honour of J. Keith Elliott*, ed. Peter DOBLE and Jeffrey KLOHA, New Testament Tools, NTTSD 47 (Leiden: Brill, 2014), 137–153.

<sup>28</sup> See John C. DOUDNA, *The Greek of the Gospel of Mark*, JBLMS 12 (Philadelphia PA: SBL, 1961), 36–39 and Elliott C. MALONEY, “A Study of Semitic Interference in Marcan Syntax” (PhD

meaning can possibly be explained as a Hebrew influence on the Greek style of the Gospel of Mark.<sup>29</sup> The Hebrew constantly uses pronominal suffixes to indicate the possessor, even in cases in which the possessor is more than obvious to the reader.<sup>30</sup> Another possible explanation, and not excluding the first one, is the almost vernacular style of the Gospel of Mark. Vernacular Greek does not shun the use of superfluous words.<sup>31</sup>

Mark's Greek has affinities with Attic/Classical Greek as well.<sup>32</sup> One of the Classical Greek devices that Mark imitates is the anaphoric or deictic use of the article. Quite frequently, Mark employs the article instead of proper names: e.g., ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν (Mark 10:3), οἱ δὲ εἶπαν (10:4), οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ (10:37), ὁ δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν (10:48), ὁ δὲ ἐσιώπα (14:61). In all these cases, the article anaphorically refers back to (an) earlier mentioned person(s) (e.g., Jesus, the Pharisees).<sup>33</sup> As the following subsections will illustrate, the deictic force of the

diss., Fordham University NY, 1979), 161–163, 169–172. The examples are culled from Doudna and Maloney. Henceforth, the reading of NA<sup>28</sup> is taken as a starting point. The variant readings that are relevant for my discussion are added between brackets. The latter are taken from Reuben J. SWANSON (ed.), *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus*, vol. 2, *Mark* (Sheffield: Academic Press, 1995) and the CNTTS Greek New Testament critical apparatus (The Center for New Testament Textual Studies NT Critical Apparatus by the New Orleans Baptist Theological Seminary [2010]; consulted via BibleWorks 10).

<sup>29</sup> On this possible Hebrew influence, see further Nigel TURNER, “The Style of Mark,” in *The Language and Style of the Gospel of Mark*, 215–237, at 219–231. The article was originally published in James H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 4 (Edinburgh: Clark, 1976). For a critical evaluation of the view that Mark's Greek contains Semitisms, see REISER, *Syntax* and Stefan ALKIER and Thomas PAULSEN (ed.), *Die Evangelien nach Markus und Matthäus: Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie mit einem Glossar*, *Frankfurter Neues Testament 2* (Leiden/Paderborn: Brill/Ferdinand Schöningh, 2021), 9–13. For a general discussion of the Semitic features of NT Greek, see James W. VOELZ, “The Language of the New Testament,” *ANRW* 25.2:893–977, at 957–964 and Max WILCOX, “Semitisms in the New Testament,” *ANRW* 25.2:978–1029.

<sup>30</sup> Cf. TURNER, “The Style,” 227: “The high incidence of the oblique cases of *autos* is a Semitic tendency due to the pronominal suffix, although the similar tendency in the vernacular doubtless exerted some influence.”

<sup>31</sup> See the previous note.

<sup>32</sup> See VOELZ, “The Characteristics,” 149–152 and James W. VOELZ, “Standard/Classical Greek Construction in the Gospel According to Mark and Their Importance for Interpretation,” *NovT* 62 (2020) 343–360.

<sup>33</sup> Mark's use of this Classical Greek device was previously observed by TURNER, “The Style,” 233. It is also used in other NT writings: see Heinrich VON SIEBENTHAL, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament* (Oxford: Peter Lang, 2019), 183–184. On the “anaphoric” or “deictic” use of the article in Classical Greek, see SMYTH, *Greek Grammar*, §1120 and VAN EMDE BOAS *et al.*, *The Cambridge Grammar*, 337–338.

article is also used to denote inalienable possession in the Gospel. These subsections will provide an exhaustive discussion of inalienable possession in the manuscript tradition of Mark, starting with the categories in which inalienable possession occurs the most.

## 2.1 Body Parts

Among body parts, especially “hands” are coded as inalienable possession:

- Mark 3:5 ἔκτεινον τὴν χεῖρα (+ σου κ A C D Y Δ θ Π 1 13 28 35 69 118 124 157 346 579 700 788 1005 1071 1346 1582 2372).<sup>34</sup>
- Mark 6:5 εἰ μὴ ὀλίγοις ἄρρώστοις ἐπιθείς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν.<sup>35</sup>
- Mark 7:3 καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυνγῆ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν.<sup>36</sup>
- Mark 7:32 καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῆ αὐτῷ τὴν χεῖρα.<sup>37</sup>
- Mark 8:23 ἐπιθείς τὰς χεῖρας αὐτῷ (– αὐτω + αὐτου A K 1071) ἐπηρώτα αὐτόν [...] <sup>38</sup>
- Mark 8:25 εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας (+ αὐτου N W) ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.<sup>39</sup>
- Mark 10:16 καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ’ αὐτά.<sup>40</sup>
- Mark 14:3 συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχευεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.<sup>41</sup>
- Mark 14:40 ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι.<sup>42</sup>
- Mark 14:46<sup>43</sup> οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.<sup>44</sup>  
B κ<sup>c</sup> D L W Θ 565 700  
οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.

<sup>34</sup> “Stretch out *your hand*.”

<sup>35</sup> “Except that he laid *his hands* on a few sick people and cured them.”

<sup>36</sup> “And all the Jews, do not eat unless they thoroughly wash *their hands*.”

<sup>37</sup> “And they begged him to lay *his hand* on him.”

<sup>38</sup> “He laid *his hands* on him and asked him [...]”

<sup>39</sup> “Then he laid *his hands* on his eyes again.”

<sup>40</sup> “And he took them up in his arms, laid *his hands* on them, and blessed them.”

<sup>41</sup> “And she broke open the jar and poured the ointment on *his head*.” Only D changed the word order to τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.

<sup>42</sup> “For *their eyes* were very heavy.” The manuscripts D F\* Y K N U\* M W Γ Π 2 28 69 118 157 565 700 change the word order to οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν.

<sup>43</sup> The textual tradition of Mark 14:46 is presented interlineally because of its complexity.

<sup>44</sup> “And they laid *their hands* on him and arrested him.”

κ\* C

οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπ’ αὐτὸν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.

A Y K Π

οἱ δὲ ἐπέβαλον ἐπ’ αὐτὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.

E F<sup>c</sup> G H M<sup>c</sup> U Γ 118 124 157 579

- Mark 14:65 καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον.<sup>45</sup>
- Mark 15:19 καὶ ἔτυπον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ καὶ ἐνέπτυσον αὐτῷ καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ.<sup>46</sup>
- Mark 16:18 [καὶ ἐν ταῖς χερσίν] ὄφεις ἀροῦσιν κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἔξουσιν.<sup>47</sup>

Many of these passages indicate that the article is sufficient to indicate possession. If this is the case, the grammatical subject of the main verb in the sentence is the implied possessor.<sup>48</sup> Some MSS add a personal pronoun with a possessive meaning, but this pronoun is redundant. In the last example, the article is missing and a relationship of possession is still implied. In 14:3, 40, 65; 15:19, we furthermore find illustrations of Gianollo’s thesis that NT Greek codes inalienable possession by putting the personal pronoun in a prenominal position.<sup>49</sup>

Other, less frequent examples of body parts that are coded as inalienable possession also occur, as follows:

- Mark 7:6 οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾷ.<sup>50</sup>
- Mark 7:19 ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ’ εἰς τὴν κοιλίαν (+ αὐτοῦ Θ).<sup>51</sup>
- Mark 9:18 καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας (+ αὐτοῦ A C<sup>c</sup> E F G H K L M N S

<sup>45</sup> “And some began to spit on him and to cover *his face*.” The manuscripts A D K M N W Γ Π Θ 565 700 change it into a postnominal construction.

<sup>46</sup> “And they struck *his head* with a reed and spat on him, and bowing *their knees* worshipped him.” The manuscripts C\* and C<sup>c</sup> change the word order into τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

<sup>47</sup> “They will pick up snakes in *their hands*, and if they drink any deadly thing, it will not hurt them; they will lay *their hands* on the sick, and they will recover.”

<sup>48</sup> An exception to this rule is Mark 3:5.

<sup>49</sup> For this thesis, see *supra* 1.

<sup>50</sup> “This people honours me with *their lips*.”

<sup>51</sup> “Since it does not enter *his heart* but *his stomach*.” Manuscripts D and Δ change the word order into τὴν καρδίαν αὐτοῦ.

U Y Θ Π Ω 2 28 35 118 157 700 1005 1071 1424 2358 2372).<sup>52</sup>

Mark 13:17 οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.<sup>53</sup>

Mark 15:29 καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν  
(–αυτων D 1346) καὶ λέγοντες [...] <sup>54</sup>

The above-quoted passages conceptualise “lips”, “stomach”, “teeth”, “womb”, and “head” as inalienable possessions by using only the article. Some MSS add a personal pronoun, but these pronouns appear to be redundant. Especially for the “head”, many MSS have a personal pronoun with a possessive meaning. Again, we find an expression (ἐν γαστρὶ) for which the article is missing but a relationship of possession is implied. In 7:19, we furthermore find a corroboration for Gianollo’s thesis: αὐτοῦ [...] τὴν καρδίαν. The heart is presented as an inalienable possession of a person.

## 2.2 Family Members

A little less frequent than body parts, family members are coded as inalienable possessions:

Mark 3:35 ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ  
(+ μου C E F G H K M S Y Π Ω 2 35 124 157 1005 1071 1424 2358  
2372) καὶ μήτηρ (+ μου H\* 35 1005 1071 2372) ἐστίν.<sup>55</sup>

Mark 6:4 οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς  
συγγενέσιν αὐτοῦ (–αυτου κ\* A C<sup>c</sup> D E F G H M\* S U W Y Θ Π Ω 1 2  
13 35 69 118 157 346 565 700 788 1005 1582 2358 2372) καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ  
αὐτοῦ.<sup>56</sup>

Mark 7:11 ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ (+αυτου D) ἢ τῇ μητρὶ (+αυτου Θ Y K 157  
565 700) [...] <sup>57</sup>

Mark 7:12 οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ (+αυτου A E F G H K M S  
U Y Π 1 2 33 35 124 157 579 1005 1071 1582 2358 2372) ἢ τῇ μητρὶ  
(+αυτου A E F G H K M S U Y Π 2 33 35 124 157 579 1005 1071 2358  
2372).<sup>58</sup>

<sup>52</sup> “And he foams and grinds *his teeth*.”

<sup>53</sup> “Woe to those who have in *their womb* and to those who are nursing in those days!”

<sup>54</sup> “Those who passed by derided him, moving *their heads* and saying [...]”

<sup>55</sup> “Whoever does the will of God is my brother, *my sister*, and *my mother*.”

<sup>56</sup> “Prophets are not without honour, except in their hometown, and among *their own kin*, and in their own house.”

<sup>57</sup> “if anyone tells *his father* or *his mother* [...]”

- Mark 10:2 ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι.<sup>59</sup>
- Mark 10:7 ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ (– αὐτου D M N 565) καὶ τὴν μητέρα (+ αὐτου κ M 579) [καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ].<sup>60</sup>
- Mark 10:12 καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς (– αὐτης Θ 700) γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.<sup>61</sup>
- Mark 10:19 τίμα τὸν πατέρα σου (– σου D 579) καὶ τὴν μητέρα (+ σου κ\* C F N W Θ 28 124 565 1071).<sup>62</sup>
- Mark 12:19 ἐάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ καταλίπῃ γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῆ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα (+ αὐτου A D E F G H K M S U Y Π Ω 2 13 28 33 35 69 118 124 157 346 579 788 1005 1071 1424 2358 2372) καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.<sup>63</sup>
- Mark 13:12 καὶ παραδώσει ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς.<sup>64</sup>

The relations of kinship between parents and their children as well as the relationship between man and wife in marriage are conceptualised as inalienable. In 3:35, the inalienable relationship between brothers and sisters as well as the inalienable relationship between mothers and their children are used to metaphorically represent the relationship between Christ and his followers. In the passages quoted above, the article suffices to denote the relationship of possession. Some MSS either add or remove a personal pronoun. Yet, this makes no difference in meaning. In 3:35; 10:2; 13:12, the article is left out and only the bare noun phrase is used to denote the relationship of inalienable possession between family members.

### 2.3 Teacher–Disciple Relationship

Although significantly less frequent than body parts or family relations, the relationship of the teacher Jesus with his disciples is sometimes coded as a form of inalienable possession:

- <sup>58</sup> “You no longer permit him to do anything for *his father* or *his mother*.”
- <sup>59</sup> “Is it lawful for a man to divorce *his wife*?”
- <sup>60</sup> “For this reason a man shall leave *his father* and *his mother* and be joined to his wife.”
- <sup>61</sup> “And if she divorces *her husband* and marries another, she commits adultery.”
- <sup>62</sup> “Honour *your father* and *your mother*.”
- <sup>63</sup> “If someone’s brother dies, leaving a wife but no child, his brother may take *his wife* and raise up offspring for his brother.”
- <sup>64</sup> “And a brother will betray *his brother* to death, and a father *his child*, and children will rise against *their parents* and have them put to death.”

- Mark 4:34 χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις (– ιδιοις 700) μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.<sup>65</sup>
- Mark 6:35 καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (– αυτου A W 1 28 1582) ἔλεγον [...] <sup>66</sup>
- Mark 8:1 προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς (+ αυτου A B E F G H K M S U W Y Θ Π Ω 2 13 33 35 69 118 124 157 346 565 579 700 788 1005 1071 1424 2358 2372) λέγει αὐτοῖς [...] <sup>67</sup>
- Mark 8:27 ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (– αυτου A) [...] <sup>68</sup>
- Mark 8:33 καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (– αυτου 579) ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει [...] <sup>69</sup>
- Mark 9:28 καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (– αυτου W) κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν [...] <sup>70</sup>

Inherent to being a teacher is that one has disciples. Thus, it is not surprising that some MSS do not use personal pronouns but only the article to indicate to whom the disciples belong. In such cases it seems that the use of the personal pronoun is superfluous.

## 2.4 Clothing

Less frequent than the former categories, “clothing” is coded as inalienable possession in (some of the MSS of) the following passages:

- Mark 5:30–31 καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν· τίς μου ἤψατο τῶν ἱματίων; καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε καὶ λέγεις· τίς μου ἤψατο.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> “Without parables he did not speak to them, but he explained everything in private to *his disciples*.”

<sup>66</sup> “When it grew late, *his disciples* came to him and said [...]”

<sup>67</sup> “He called *his disciples* and said to them [...]”

<sup>68</sup> “He asked *his disciples* [...]”

<sup>69</sup> “Looking at *his disciples*, he rebuked Peter and said [...]”

<sup>70</sup> “When he had entered the house, *his disciples* asked him privately [...]”

<sup>71</sup> “Immediately aware that power had gone forth from him, Jesus turned about in the crowd and said, ‘Who touched *my clothes*?’ And his disciples said to him, ‘You see the crowd pressing in on you; how can you say, Who touched me?’”

- Mark 6:8      καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην (+ υμῶν Δ) χαλαρόν.<sup>72</sup>
- Mark 11:7     καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν (– αὐτῶν W 1 28 1582).<sup>73</sup>
- Mark 11:8     καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν (– αὐτῶν L W) ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν.<sup>74</sup>
- Mark 15:20    καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ (– αὐτοῦ D).<sup>75</sup>

Jesus' clothes are conceptualised as inalienable possession in 5:30–31. They are part of his being. Touching his clothes means touching Jesus. The prenominal construction μου [...] τῶν ἱματίων validates Gianollo's thesis that this type of construction is used to express inalienable possession. The idea in 6:8 is that items like a belt are always worn by a person. Therefore, virtually no MSS add a pronoun to indicate the possessor; the article suffices. The ἱμάτια, on the other hand, can be taken off and thrown on a donkey (11:7) or on the road (11:8). Although some MSS still omit the personal pronoun, there seems to be more need for it to indicate the possessor. However, one can retort that also in the latter two passages the article suffices and the personal pronoun is redundant. In 15:20, the purple cloak that does not belong to Jesus is contrasted with his own clothes. Manuscript D omits the personal pronoun without the contrast being removed. This indicates that the pronoun is superfluous.

## 2.5 Spatial Relations

Spatial relations of left and right are often coded as forms of inalienable possession:

- Mark 10:37     δὸς ἡμῖν ἵνα εἶς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἶς ἐξ ἀριστερῶν (+ σου A C E F G H K M N S U Y Π Ω 2 13 28 35 69 118 124 157 346 579 700 788 1005 1071 1582c<sup>c</sup> 2358 2372) καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου.<sup>76</sup>
- Mark 10:40     τὸ δὲ καθίσει ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ ἐναντίων μου (+ μου Ψ 2 35 118 157 1071; + ἡμῶν 579) οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> “He ordered them to take nothing for the road except a staff; no bread, no bag, no money in *their belt*.”

<sup>73</sup> “And they brought the colt to Jesus and threw *their cloaks* on it.”

<sup>74</sup> “And many people spread *their cloaks* on the road.”

<sup>75</sup> “After mocking him, they stripped him of the purple cloak and put *his own clothes* on him.”

<sup>76</sup> “Grant us to sit, one at *your right* and one at *your left*, in your glory.”

<sup>77</sup> “But to sit at my right or at *my left* is not mine to grant, but it is for those for whom it has been prepared.”

- Mark 15:27      καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο ληστὰς, ἓνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἓνα ἐξ ἐναντύμων αὐτοῦ (– αυτου C<sup>c</sup> D Θ 1 118 565 1582).<sup>78</sup>
- Mark 16:5      καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιῶις περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν.<sup>79</sup>

Spatial relations like right or left are inherent to objects, people, and spaces. The left and the right side of Jesus cannot exist independently of Jesus and are therefore conceptualised as inalienable possessions. No explicit morphological marker of possession is required. The article is missing in these examples probably because the noun phrase is used in a prepositional phrase.<sup>80</sup> Only the last example of 16:5 has the article. There, the right side of the space of a tomb is articulated as inherent to the tomb by coding it as a form of inalienable possession.

## 2.6 Jesus' Spirit

In the manuscript tradition of two passages, Jesus' spirit is coded as an inalienable possession:

- Mark 2:8      καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ (– αυτου D W) ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει [...]<sup>81</sup>
- Mark 8:12      καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ (– αυτου D M\* W Γ 1 118 1582) λέγει [...]<sup>82</sup>

Although only a few MSS omit the personal pronoun, it is probably not a coincidence. Given that the spirit is inherent to a person in biblical anthropology (e.g., Matt 5:3; Mark 8:12; John 11:33), the article suffices to indicate the possessor.

## 2.7 Jesus' Elect

The ones that Jesus elected for himself are presented as inalienable possession in the following passage:

- Mark 13:27      καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυναΐξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] (– αυτου D L W Ψ 1 28 565 1582\*) ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> “And with him they crucified two bandits, one on *his right* and one on *his left*.”

<sup>79</sup> “As they entered the tomb, they saw a young man, dressed in a white robe, sitting at *its right side*; and they were alarmed.”

<sup>80</sup> Cf. SMYTH, *Greek Grammar*, §1128: “The article is very often omitted in phrases containing a preposition.” This is also the case in NT Greek: see WALLACE, *Greek Grammar*, 247.

<sup>81</sup> “At once Jesus perceived in *his spirit* that they were thus discussing among themselves; and he said to them [...].”

<sup>82</sup> “And he sighed deeply in *his spirit* and said [...].”

The disagreement in the manuscript tradition about the personal pronoun might be caused by the question whether the relationship between Jesus and his elect is stable enough that it can be considered inalienable or not. In any case, the elect cannot exist independently from Jesus. Even when Jesus dies, they are still the ones elected by him.

## 2.8 A Branch and Its Leaves

As a part-whole relationship, the relationship of a branch to its leaves is coded as a form of inalienable possession:

Mark 13:28 ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν ἦδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύῃ τὰ φύλλα (+ εν αυτη D Θ 28 124 565 700), γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν.<sup>84</sup>

The leaves are considered to be a part of the branch to the extent that they grow out of it. Therefore, only the article is required to indicate that the leaves have the branch as their possessor. Some MSS add εν αυτη to indicate that the leaves grow out of the branch but this information is superfluous for the reader.

## 2.9 Weapons

In one example, a sword is coded as the inalienable possession of one of the bystanders of Jesus during Jesus' arrest:

Mark 14:47 εἷς δὲ [τις] τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν (– την D W 118 124 565) μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτόριον.<sup>85</sup>

As with clothing, the idea of a sword as an inalienable possession is to be understood as an item that someone always carries with oneself. The article suffices to indicate the possessor and some MSS even omit the article. The example of αὐτοῦ τὸ ὠτόριον furthermore corroborates Gianollo's thesis that a prenominal word order designates inalienable possession.

<sup>83</sup> “And then he will send out the angels, and gather *his elect* from the four winds, from the end of the earth to the end of heaven.”

<sup>84</sup> “From the fig tree learn the parable: as soon as its branch becomes tender and puts forth *its leaves*, you know that summer is near.”

<sup>85</sup> “But one of those who stood near drew *his sword* and struck the slave of the high priest, cutting off *his ear*.” Only 1071 changes the word order into a postnominal order.

## 2.10 Testimonies

The following example illustrates how testimonies are coded as inalienable possession:

Mark 14:56 πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι (+ αὐτῶν 69) οὐκ ἦσαν.<sup>86</sup>

Essential to those who testify are their testimonies. Therefore, it is no surprise that almost all the MSS do not add a personal pronoun to indicate the possessor. The article suffices for this purpose.

To summarise our results. We have seen that Mark codes inalienable possession by using: (i) only the article as a modifier of the noun phrase; (ii) the bare noun phrase without the article; and (iii) the genitive case of a personal pronoun with a possessive meaning in a prenominal word order. The objects and relations that Mark conceptualises as inalienable possessions are body parts, family members, clothing, weapons, testimonies, and spatial and part-whole relations. Additionally, Mark conceives of the elect, the disciples, and the spirit in relation to Jesus as inalienable possessions. The next section will examine how Matthew and Luke redacted Mark's coding of inalienable possession.

## 3. Matthew's and Luke's Redaction of Mark

My examination will restrict itself to the Markan passages of which Matthew and Luke significantly changed Mark's coding of inalienable possession.<sup>87</sup> The first subsection will list these passages and their Matthean and Lukan redaction (3.1), while the second subsection will discuss them (3.2).

### 3.1 Significant Changes of Mark

(1) *Mark 3:5 parr.*

Mark 3:5 ἔκτεινον τὴν χεῖρα (+ σου κ A C D Y Δ θ Π 1 13 28 35 69 118 124 157 346 579 700 788 1005 1071 1346 1582 2372).

Matt 12:13 ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα.

<sup>86</sup> "For many gave false testimony against him, and *their testimonies* were not the same."

<sup>87</sup> With "significantly" is meant for instance the addition of a personal pronoun with possessive meaning or a change of Mark's word order from a prenominal to a postnominal word order. The textual variations in the manuscript tradition of Matthew and Luke are taken from the CNTTS Greek New Testament critical apparatus as well as Reuben J. SWANSON (ed.), *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus*, vol. 1, *Matthew* (Sheffield: Academic Press, 1995) and Reuben J. SWANSON (ed.), *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus*, vol. 3, *Luke* (Sheffield: Academic Press, 1995).

Luke 6:10 ἔκτεινον τὴν χειρὰ σου.

(2) *Mark 6:8 par.*

Mark 6:8 καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ράβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην (+ υμων Δ) χαλκόν.

Matt 10:9 μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν.

(3) *Mark 7:11 par.*

Mark 7:11 εἰάν τις ἄνθρωπος τῷ πατρὶ (+ αὐτου D) ἢ τῇ μητρὶ (+ αὐτου Θ Y K 157 565 700) [...]

Matt 15:6 οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ· (- αὐτου θ 1 118 1424 1582) [...]

(4) *Mark 8:1 par.*

Mark 8:1 προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς (+ αὐτου A B E F G H K M S U W Y Θ Π Ω 2 13 33 35 69 118 124 157 346 565 579 700 788 1005 1071 1424 2358 2372) λέγει αὐτοῖς [...]

Matt 15:32 ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (- αὐτου κ W Θ 700) εἶπεν [...]

(5) *Mark 10:2 par.*

Mark 10:2 ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι.

Matt 19:3 εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν;

(6) *Mark 10:7 par.*

Mark 10:7 ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ (- αὐτου D M N 565) καὶ τὴν μητέρα (+ αὐτου κ M 579) [καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ].

Matt 19:5 ἔνεκα τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα (+ αὐτου C E Δ Y 1 13 28 33 35 69 124 157 346 788 1005 1071 1424 1582 2372) καὶ τὴν μητέρα (+ αὐτου W) καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ.

(7) *Mark 10:12 par.*

Mark 10:12 καὶ εἰάν τις ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς (- αὐτης Θ 700) γαμῆσιν ἄλλον μοιχᾶται.

Luke 16:18 καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

(8) *Mark 10:19 par.*

Mark 10:19 τίμα τὸν πατέρα σου (- σου D 579) καὶ τὴν μητέρα (+ σου κ\* C F N W Θ 28 124 565 1071).

Matt 19:19 τίμα τὸν πατέρα (+ σου C<sup>c</sup> W Y 13 33 69 124 346 565 788 1424 2372) καὶ τὴν μητέρα (+ σου 1424).

(9) *Mark 10:37 par.*

Mark 10:37 δὸς ἡμῖν ἵνα εἶς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἶς ἐξ ἀριστερῶν (+ σου A C E F G H K M N S U Y Π Ω 2 13 28 35 69 118 124 157 346 579 700 788 1005 1071 1582<sup>c</sup> 2358 2372) καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου.

Matt 20:21 εἰπὲ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοὶ μου εἶς ἐκ δεξιῶν σου (– σου κ B) καὶ εἶς ἐξ εὐωνύμων σου (– σου D E θ 1 1582\*) ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.

(10) *Mark 11:7 par.*

Mark 11:7 καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν (– αυτων W 1 28 1582).

Matt 21:7 ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια (+ αυτων κ<sup>c</sup> C E<sup>c</sup> F G H K<sup>c</sup> K\* L M N S U W Y Δ Π Ω 1 2\* 13 28 33 35 69 118 124 157 346 565 579 700 788 1005 1071 1424 1582 2358 2372/ + εαυτων E\*), καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν.

(11) *Mark 12:19 par.*

Mark 12:19 ἐάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ καταλίπῃ γυναῖκα καὶ μὴ ἄφῃ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα (+ αυτου A D E F G H K M S U Y Π Ω 2 13 28 33 35 69 118 124 157 346 579 788 1005 1071 1424 2358 2372) καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

Matt 22:24 διδάσκαλε, Μωϋσῆς εἶπεν· ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα, ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

(12) *Mark 14:3 par.*

Mark 14:3 συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχευεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.<sup>88</sup>

Matt 26:7 καὶ κατέχευεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένον.

(13) *Mark 14:47 parr.*

Mark 14:47 εἶς δέ [τις] τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν (– την D W 118 124 565) μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον.<sup>89</sup>

Matt 26:51 καὶ ἰδοὺ εἶς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον.

<sup>88</sup> τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ D.

<sup>89</sup> τὸ ὠτίον αὐτοῦ 1071.

Luke 22:50      καὶ ἀφεῖλεν τὸ οὖζ ἀυτοῦ τὸ δεξιόν.<sup>90</sup>

(14) Mark 14:65 par.

Mark 14:65      καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον.<sup>91</sup>

Matt 26:67      τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.

(15) Mark 15:19 par.

Mark 15:19      καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ καὶ ἐνέπτυσον αὐτῷ καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ.<sup>92</sup>

Matt 27:30      καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

(16) Mark 15:27 parr.

Mark 15:27      καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο ληστὰς, ἓνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἓνα ἐξ ἐωνύμων αὐτοῦ (– αὐτοῦ C<sup>c</sup> D Θ 1 118 565 1582).

Matt 27:38      τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λησταί, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἐωνύμων.

Luke 23:33      ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν.

### 3.2 Interpretation of the Results

One cannot draw broad conclusions about Luke's and Matthew's coding of inalienable possession on the basis of the minimal evidence of the 16 examples listed in the previous subsection. These examples only say something about how Luke and Matthew redacted Mark's coding of inalienable possession. For Matthew, one can safely say that he has the tendency to add personal pronouns where Mark uses only the article (see examples 1–5, 9, 11). In examples 6, 8, 10, and 16, we meet with the reverse phenomenon: Matthew omits the personal pronouns that we find in the Markan text. In examples 12, 14 and 15, Matthew adjusts Mark's pronominal order to a postnominal order. All in all, Matthew changes Mark's coding of inalienable possession to a fairly large extent. The most plausible explanation is that Matthew's Greek is more influenced by the Hebrew language than Mark's. As a result, Matthew adds personal pronouns with a possessive meaning where idiomatic Greek could have done without them.

<sup>90</sup> αὐτοῦ τὸ οὖζ A M U W Γ Δ Θ Π Ψ 2 28 157 565 700 1424; αὐτοῦ τὸ ὄπιον D K.

<sup>91</sup> τὸ πρόσωπον αὐτοῦ A D K M N W Γ Π Θ 565 700; τῷ προσώπῳ αὐτοῦ D.

<sup>92</sup> τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ C\* C<sup>c</sup>.

For Luke, less data is available. He adds a personal pronoun only once in example 1 and removes it twice in examples 7 and 16. Only in example 13 does Luke change Mark's prenominal order to a postnominal order. In sum, Luke barely changes Mark's coding of inalienable possession. This agrees with Luke's literary Greek style and the scholarly view that Luke was a native speaker of Koine Greek.<sup>93</sup> Luke does not abundantly add personal pronouns where idiomatic Greek does not need them.

## Conclusion

Within the manuscript tradition of the Gospel of Mark, inalienable possession is certainly a linguistic phenomenon that is coded in the language. It is signalled by the use of the article without any additional morphological marker of possession. In some cases, the bare noun phrase without the article is used to denote inalienable possession. Additionally, and characteristic of NT Greek in general, Mark employs possessive genitives in a prenominal order to code inalienable possession. In this fashion, Mark conceptualises the following objects and relations of possession as inalienable: body parts, family members, clothing, weapons, testimonies, and spatial and part-whole relations. He also conceives of the disciples, the elect, and the spirit as inalienable possessions of Jesus. Matthew's Greek has the tendency to remove Mark's coding of inalienable possession because it is strongly influenced by the Hebrew, whereas Luke's Greek preserves it in most of the cases in agreement with its literary style.

The methodology adopted by the present study can be used to examine how other NT writings code and conceptualise inalienable possession. As illustrated, the phenomenon of inalienable possession is important for understanding the redactional activity of Luke and Matthew as well as for explaining variations in the textual tradition of the Gospels. This certainly applies to other writings as well. "Inalienable possession" can further be a criterion to discern the authorship of a writing. For instance, if one can establish how Paul codes and conceptualises inalienable possession in the letters that are certainly Pauline (e.g., Galatians, 1–2 Corinthians, Romans), this could be used as a criterion to evaluate whether Paul wrote the letters of which the authorship is contested (e.g., 2 Thessalonians, Colossians, Ephesians).

<sup>93</sup> On the literary style of Luke's Greek, see Sean A. ADAMS, "Atticism, Classicism, and Luke-Acts: Discussions with Albert Wifstrand and Loveday Alexander," in *The Language of the New Testament: Context, History, and Development*, ed. Stanley E. PORTER and Andrew W. PITTS, *Linguistic Biblical Studies* 6 (Brill: Leiden, 2013), 91–111 and Jenny READ-HEIMERDINGER, *Luke in His Own Words: A Study of the Language of Luke-Acts in Greek*, LNTS 672 (London: T&T Clark, 2022). Despite that Luke was probably a native speaker of Koine Greek, there are obvious Semitisms in his Greek: see Albert HOGETERP and Adelbert DENAUX, *Semitisms in Luke's Greek: A Descriptive Analysis of Lexical and Syntactical Domains of Semitic Language Influence in Luke's Gospel*, WUNT 401 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

Thus, “inalienable possession” is a linguistic category that needs to be taken into consideration by NT scholars.

Thomas TOPS  
Faculty of Catholic Theology  
Universität Regensburg;  
North-West University, Potchefstroom  
Germany / South Africa

## Bibliography

- ADAMS, Sean A., “Atticism, Classicism, and Luke-Acts: Discussions with Albert Wifstrand and Loveday Alexander.” In *The Language of the New Testament: Context, History, and Development*, edited by Stanley E. PORTER and Andrew W. PITTS. Linguistic Biblical Studies 6, 91–111. Brill: Leiden, 2013.
- ALKIER, Stefan and Thomas PAULSEN, ed., *Die Evangelien nach Markus und Matthäus: Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie mit einem Glossar*. Frankfurter Neues Testament 2. Leiden/Paderborn: Brill/Ferdinand Schöningh, 2021.
- BAKKER, Stéphanie J., *The Noun Phrase in Ancient Greek: A Functional Analysis of the Order and Articulation of NP Constituents in Herodotus*. Amsterdam Studies in Classical Philology 15. Leiden: Brill, 2009.
- BALDI, Philip and Andrea NUTI, “Possession.” In *New Perspectives on Historical Latin Syntax*. Vol. 3, edited by Philip BALDI and Pierluigi CUZZOLIN, 239–387. Berlin: Mouton de Gruyter, 2010.
- BENVENUTO, Maria C., “Possession.” In *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, edited by Georgios K. GIANNAKIS, published online 2013, [http://dx.doi.org/10.1163/2214-448X\\_eagll\\_COM\\_00000285](http://dx.doi.org/10.1163/2214-448X_eagll_COM_00000285)
- BOLKESTEIN, Machtelt, “Possessors and Experiences in Classical Latin.” In *Dimensions of Possession*, edited by Irène BARON, Michael HERSLUND and Finn SØRENSEN. Typological Studies in Language 47, 269–283. Amsterdam: John Benjamins, 2001.
- BORTOLUSSI, Bernard, “Esse + datif et ess + génitif en latin.” In *Être et avoir: Syntaxe, sémantique, typologie*, edited by Alain ROUVERET, 67–94. Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 1998.
- DANOVE, Paul L., *Linguistics and Exegesis in the Gospel of Mark: Applications of a Case Frame Analysis*. JSNTSup 218. Sheffield: Academic Press, 2001.
- DECKER, Rodney J., *Mark 1–8: A Handbook on the Greek Text*. Baylor Handbook on the Greek New Testament. Waco TX: Baylor, 2014.
- , *Mark 9–16: A Handbook on the Greek Text*. Baylor Handbook on the Greek New Testament. Waco TX: Baylor, 2014.
- DELGADO GÓMEZ, Alfredo, “The Vocabulary of Mark’s Gospel, the LXX, and the Greek of Its Time.” *Bib* 102/3 (2021) 356–385.
- DOUDNA, John C., *The Greek of the Gospel of Mark*. JBLMS 12. Philadelphia PA: SBL, 1961.
- ELLIOTT, J. Keith, ed., *The Language and Style of the Gospel of Mark*. NovTSup 71. Leiden: Brill, 1993.
- EMDE BOAS, Evert van, Albert RIJKSBARON, Luuk HUITINK, and Mathieu DE BAKKER, *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- GIANOLLO, Chiara, “External Possession in New Testament Greek.” In *Papers on grammar XI*, edited by Gualtiero CALBOLI and Pierluigi CUZZOLIN, 101–129. Rome: Herder, 2010.

- , “Competing Constructions for Inalienable Possession in the Vulgate Gospels: Translator’s Choices and Grammatical Constraints.” *Journal of Latin Linguistics* 13/1 (2014) 93–114.
- HEINE, Bernd, *Possession: Cognitive Sources, Forces, and Grammaticalization*. Cambridge Studies in Linguistics 83. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HOGETERP, Albert and Adelbert DENAUX, *Semitisms in Luke’s Greek: A Descriptive Analysis of Lexical and Syntactical Domains of Semitic Language Influence in Luke’s Gospel*. WUNT 401. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- KÖSTENBERGER, Andreas J., Benjamin L. MERKLE, and Robert L. PLUMMER, *Going Deeper with New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament*. Nashville TN: B&H Academic, 2016.
- KŘIVAN, Jan and Michal LÁZNIČKA, “Inalienable Possession.” In *Encyclopedia of Slavic Languages and Linguistics Online*, edited by Marc L. GREENBERG and Lenore A. GRENOBLE, published online 2020, [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-slavic-languages-and-linguistics-online/\\*-COM\\_033708](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-slavic-languages-and-linguistics-online/*-COM_033708)
- LOUW, Theo van der, “Constructions Denoting ‘To Have’ (Predicate Possession) in the Greek Genesis.” *JSCS* 49 (2016) 5–21.
- MACDONALD, William G., *Greek Enchiridion: A Concise Handbook of Grammar for Translation and Exegesis*. Peabody MA: Hendrickson, 1986.
- MALONEY, Elliott C., “A Study of Semitic Interference in Marcan Syntax.” PhD diss. Fordham University NY, 1979.
- MIDDLETON, Thomas F., *The Doctrine of the Greek Article Applied to the Criticism and Illustration of the New Testament*, new 3rd ed. revised by H.J. ROSE. London: Rivington, 1841.
- MITHUN, Marianne, “The Difference a Category Makes in the Expression of Possession and Inalienability.” In *Dimensions of Possession*, edited by Irène BARON, Michael HERSLUND and Finn SØRENSEN. Typological Studies in Language 47, 285–310. Amsterdam: John Benjamins, 2001.
- MOULTON, James H., *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. 4. Edinburgh: Clark, 1976.
- NICHOLS, Johanna, “On Alienable and Inalienable Possession.” In *In Honor of Mary Haas: From the Haas Festival Conference on Native American Linguistics*, edited by William SHIPLEY, 557–609. Berlin: de Gruyter Mouton, 1988.
- , *Linguistic Diversity in Space and Time*. Chicago IL: University of Chicago, 1992.
- READ-HEIMERDINGER, Jenny, *Luke in His Own Words: A Study of the Language of Luke-Acts in Greek*. LNTS 672. London: T&T Clark, 2022.
- REISER, Marius, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*. WUNT II/11. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984.
- ROBERTSON, Archibald T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 3rd ed. London: Hodder & Stoughton, 1919.
- SEILER, Hansjakob, *Possession as an Operational Dimension of Language*. Language Universals Series 2. Tübingen: Gunter Narr, 1983.

- SIEBENTHAL, Heinrich von, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*. Oxford: Peter Lang, 2019.
- SMYTH, Herbert W., *Greek Grammar*, revised by Gordon M. MESSING. Cambridge MA: Harvard University Press, 1984.
- SOISALON-SOININEN, Ilmari, *Studien zur Septuaginta-Syntax: Zu seinem 70. Geburtstag am 4. Juni 1987 herausgegeben von Anneli Aejmelaesus und Raija Sollamo*, 86–103. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987.
- SWANSON, Reuben J., ed., *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus*. Vol. 1. *Matthew*. Sheffield: Academic Press, 1995.
- , ed., *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus*. Vol. 2. *Mark*. Sheffield: Academic Press, 1995.
- , ed., *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus*. Vol. 3. *Luke*. Sheffield: Academic Press, 1995.
- SPANOGHE, Anne-Marie, “(In)alienability and (in)determination in Portuguese.” In *Dimensions of Possession*, edited by Irène BARON, Michael HERSLUND and Finn SØRENSEN. *Typological Studies in Language* 47, 227–242. Amsterdam: John Benjamins, 2001.
- The Center for New Testament Textual Studies NT Critical Apparatus by the New Orleans Baptist Theological Seminary, 2010.
- TOPS, Thomas, “A Philological Study of the Reflexive-Possessive Use of Personal Pronouns in the Fourth Gospel.” *NovT* 64/1 (2022) 18–35.
- , “Jesus’ Authority over All His Flesh: A Linguistic and Literary-Historical Study of ἐξουσίαν πάσης σαρκός in John 17,2a.” *RB* 131 (2024) 236–259.
- TURNER, Nigel, “The Style of Mark.” In *The Language and Style of the Gospel of Mark*, ed. J. Keith ELLIOTT. *NovTSup* 71, 215–237. Leiden: Brill, 1993.
- VOELZ, James W., “The Language of the New Testament,” *ANRW* 25.2:893–977. Part 2, *Principat*, 25.2. Edited by H. TEMPORINI and W. HAASE. New York: de Gruyter, 1984.
- , “The Characteristics of the Greek of St. Mark’s Gospel.” In *Texts and Traditions: Essays in Honour of J. Keith Elliott*, edited by Peter DOBLE and Jeffrey KLOHA. *New Testament Tools, NTTSD* 47, 137–153. Leiden: Brill, 2014.
- , “Standard/Classical Greek Construction in the Gospel According to Mark and Their Importance for Interpretation.” *NovT* 62 (2020) 343–360.
- WALLACE, Daniel B., *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids MI: Zondervan, 1996.
- WILCOX, Max, “Semitisms in the New Testament.” *ANRW* 25.2:978–1029. Part 2, *Principat*, 25.2. Edited by H. TEMPORINI and W. HAASE. New York: de Gruyter, 1984.
- ZERWICK, Maximilian, *Untersuchungen zum Markus-Stil: Ein Beitrag zur stilistischen Durcharbeitung des Neuen Testaments*. *Scripta Pontificii Instituti Biblici* 38. Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1937.

CONTRIBUTORS

**CONTRIBUTORS**

**ESSAYS**

**Bryan BEECKMAN**

Doctor assistant  
Faculty of Theology and Religious  
Studies (KU Leuven)  
Sint-Michielsstraat 4, box 3101  
3000 Leuven, Belgium  
bryan.beeckman@kuleuven.be

**Stefan BEYERLE**

Professor of Hebrew Bible  
Faculty of Theology  
University of Greifswald  
Am Rubenowplatz 2/3  
D – 17489 Greifswald, Germany  
beyerle@uni-greifswald.de

**Eberhard BONS**

Emeritus Professor of Biblical Studies  
(Old Testament)  
Faculty of Catholic Theology  
University of Strasbourg  
F – 67084 Strasbourg CEDEX, France  
bons@unistra.fr

**Andrew T. GLICKSMAN**

Associate Professor of Theology  
University of Dallas  
1845 East Northgate Drive  
Irving, Texas 75062, USA  
aglicksman@udallas.edu

**Franz-Xaver HUBMANN**

Faculty of Catholic Theology  
Universität Regensburg  
D – 93040 Regensburg, Germany  
franz-xaver.hubmann@theologie.uni-  
regensburg.de

**Judith KÖNIG**

Assistant Professor at the Chair  
of New Testament Studies  
Faculty of Catholic Theology  
Universität Regensburg  
D – 93040 Regensburg, Germany  
judith.koenig@theologie.uni-regensburg.de

**Martin MEISER**

Wissenschaftlicher Mitarbeiter für  
Neues Testament  
Universität des Saarlandes  
Fachrichtung Evangelische Theologie  
Im Stadtwald 3  
D – 66123 Saarbrücken, Germany  
martin.meiser@mx.uni-saarland.de

**Tobias NICKLAS**

Professor of New Testament  
Director of the Centre of Advanced Studies  
"Beyond Canon"  
Faculty of Catholic Theology  
Universität Regensburg  
D – 93040 Regensburg, Germany  
tobias.nicklas@theologie.uni-regensburg.de

**Naomi REY**

MA student Old Testament and Septuagint  
Department of Biblical and Theological  
Studies  
Trinity Western University  
22500 University Drive  
Langley Twp, BC V2Y 1Y1, Canada  
naomirey06@outlook.com

CONTRIBUTORS

**Michael SOMMER**

Professor of New Testament Studies  
Goethe-University Frankfurt a. M.  
Norbert-Wollheim-Platz 1  
D – 60323 Frankfurt am Main, Germany  
m.sommer@em.uni-frankfurt.de

**Thomas TOPS**

Post-doctoral research associate  
Faculty of Catholic Theology  
Universität Regensburg  
D – 93040 Regensburg, Germany;  
Extraordinary Researcher  
North-West University  
Private Bag X6001  
Potchefstroom 2520, South Africa  
Thomas.Tops@theologie.uni-regensburg.de



## **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](mailto: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](mailto: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](mailto: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.