

# SACRA SCRIPTA

Vol. 71, No. 1, June 2026

**STUDIA  
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI  
SACRA SCRIPTA**

**Journal of the Centre for Biblical Studies**

**Volume 71, Issue 1, June 2026  
DOI: 10.24193/sacrascripta.2026.1**



ISSN (print): 3153-2861; ISSN (online): 3153-287X; ISSN-L: 3153-2861  
©2026 STUDIA UBB Sacra Scripta. Published by Babeș-Bolyai University.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-  
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**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 MARTIAN (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

E-mail: cbs.centre@ubbcluj.ro

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

**PUBLISHER**

Babeş-Bolyai University / The Centre for Biblical Studies, Cluj-Napoca, Romania

**WEBSITE**

<https://studia.reviste.ubbcluj.ro/index.php/sacrascripta/index>

**COVER PHOTO:** ©N.O.Benea

The journal is accessible via the *Central and Eastern European Online Library* (CEEOL) and via *EBSCO/ Academic Search Complete/Journals and Magazines List*

---

PUBLISHED ONLINE: 2026-06-12  
PUBLISHED PRINT: 2026-06-30  
ISSUE DOI: 10.24193/sacrascripta.2026.1

---

## **CONTENTS**

### **ESSAYS**

Joseph VERHEYDEN: <i>Looking for Traces of Early Christian Liturgical Praxis at Unexpected Places? A Note on James 2,3</i> .....	5
Hans KLEIN: <i>Anmerkungen zur Spottrede des Elia (1Kön 18,27–28)</i> .....	18
Martin MEISER: <i>Lukas und die Apologetik in patristischer Rezeption</i> .....	32
Stephanie HALLINGER: <i>The Elder and the Younger Judith: Two biblical retellings as Mediaeval High German Bridal Courtship Novels?</i> .....	59
Romeo POPA: <i>‘How to Do Things with Letters’. Presence and Action by Letter in Paul and in the Documentary Papyri</i> .....	81

**BOOK REVIEWS**

Bernd JANOWSKI, *Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte –  
Theologie – Ethik* (Hans KLEIN)..... 105

Heinz JANSSEN, „...es geschah wegen des Zornes JHWHs“.  
*Studien zu Ursprung und Rezeption der unbedingten Unheilsprophetie  
im Jeremiabuch* (Hans KLEIN)..... 111

## LOOKING FOR TRACES OF EARLY CHRISTIAN LITURGICAL PRAXIS AT UNEXPECTED PLACES? A NOTE ON JAMES 2,3

JOSEPH VERHEYDEN

**Abstract.** This short note takes its cue from a comment in D.C. Allison’s James commentary on the possible liturgical background of the formula used in Jas 2,3 for inviting a wealthy individual to sit at a prominent place. An analysis of the full verse, a comparison with how the formula is translated in modern commentaries, and a critical re-reading of some old proposals to compare it with phraseology known to have been used later on in Christian liturgy illustrate that if the suggestion cannot be taken for granted there does remain a shadow of doubt about the liturgical connection.

**Keywords:** Letter of James, Christian liturgy, invitational formulas.

This short essay is the result of a recent consultation of some of the major commentaries on the Letter of James in the context of another project.

NRSV has subtitled the first half of the second chapter of the letter “Warning against Partiality”. It is a good choice. This part does indeed speak of just and unjust ways of dealing with others. The command in the opening verse, formulated in the negative, sets the tone: μή ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν... – “show no partiality in matters of faith” (2,1). In the following, the rule is illustrated from one stereotypical case: the way people tend to treat wealthy and poor individuals in a not further specified type of gathering. As one may naturally assume and then also sees confirmed throughout the passage the reference most probably is to a Christian gathering, or a gathering of Christians, for the language is distinctively Christian: note “your assembly” in v. 2,<sup>1</sup> the address “beloved brethren” in v. 5, the

<sup>1</sup> Attempts at using the term συναγωγή to argue for a Jewish origin of the letter (Spitta) or to date it very early in a time when Christians were still making use of Jewish meeting places (B. Weiss) are discussed and rightly rejected by Martin DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, herausgegeben und ergänzt von Heinrich GREEVEN (KEK, 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>11</sup>1964, 165. On the reception of Jewish technical vocabulary by the first Christians, see Hubert FRANKEMÖLLE,



mention of the promised Kingdom in the same verse, the accusation of blasphemy in v. 7, the famous citation from Scripture in v. 8 (Lev 19,18) and the fragmentary references to the Decalogue in v. 11, and the general qualification of partiality in terms of committing sin in v. 9. All of this speaks for a Christian context, as is generally accepted in the literature.<sup>2</sup> It does not mean that all is clear.<sup>3</sup>

The partiality is further qualified in v. 3 as giving precedence to the wealthy at the cost of the poor one. The contrast between the two individuals is briefly but vividly sketched on the basis of their clothing. The former is finely dressed (twice λαμπρά),<sup>4</sup> wearing a golden ring as a finishing touch; the other is twice called poor (πτωχός) and his cloths are said to be shabby (ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι).<sup>5</sup> One is given a seat, the other ordered to stand or sit on the ground:

ἐπιβλέψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν  
καὶ εἶπητε· σὺ κάθου ὡς καλῶς,  
καὶ τῷ πτωχῷ  
εἶπητε· σὺ στῆθι ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου

Such a behaviour is disqualified as a wrongly inspired judgement (v. 4; cf. v. 13). It is based on utter shine and outlook and not on what truly matters – living a life of faith. The contrast is stereotypical to the point of becoming artificial: the poor are indifferently praised for their faith and promised reward in heaven (v. 5b), the rich are by definition implicitly declared unfit for the kingdom. The logic recalls that of the story about Jesus and the rich youngster in Mark 10,17–22 parr. Matt/Luke, with the ensuing explanation for the disciples in 10,23–31 and parr. Wealth is an impediment but poverty (almost) a guarantee for entering the Kingdom. The specific reaction, in turn, recalls Lukan criticism of social class differences, including Jesus’ warning against taking the best places at a dinner party in Luke 14,7–11 and his parable on the Pharisee and the publican in Luke 18,9–14, and

*Der Brief des Jakobus. Kapitel 2–5* (ÖTKNT, 17/2), Gütersloh: Gütersloher – Würzburg: Echter, 1994, 388.

<sup>2</sup> As always, there are some exceptions; see, e.g., R.B. WARD, “Partiality in the Assembly: James 2:2–4”, *HTR* 62 (1969) 87–97, who rather thinks the setting is that of a judicial court; so also Patrick J. HARTIN, *James* (Sacra Pagina, 14), Collegeville MN: Liturgical Press, 2003, 118: receiving two individuals “unfamiliar with this meeting”.

<sup>3</sup> On the contrary, “Vieles andere lässt der Text offen”, as Popkes notes and then illustrates from the many suggestions that can be met in the commentators on specific points; see the survey in Wiard POPKES, *Der Brief des Jakobus* (ThHNT, 14), Leipzig: EVA, 2001, 160–161.

<sup>4</sup> Cf. also Luke 23,11 and Acts 10,30, both with ἐσθής, and the synonymous expression with the same noun but a different adjective in Luke 24,4 (ἀστραπτύση) and Acts 12,21 (βασιλικήν).

<sup>5</sup> The adjective is a hapax in James; see the noun in 1,21.

above all the criticism of Pharisaic privileges on seating in the synagogue and at meals in Mark 12,39 parr. Matt 23,6 and Luke 11,43 and 20,46.<sup>6</sup>

Commentators as a rule pay quite some attention to the details of the commands in v. 3. A first question that has occupied them is whether we have to do with a scene from real life<sup>7</sup> or rather with a somewhat stylised description of incorrect Christian behaviour.<sup>8</sup> A further one is that of the identity and purpose of the two individuals that are invited,<sup>9</sup> and for that matter of the one giving the

<sup>6</sup> The first and third of these passages from the gospels also in Dale C. ALLISON, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle of James* (ICC), New York – London: Bloomsbury, 2013, 391, who adds (n. 132) an example from a synagogue honouring a female benefactor with a προεδρία, a seat of honour (see CIJ 2.738 = IJO 2.36).

<sup>7</sup> “This little vignette of First Century Church life”, as Alexander Ross called it: *The Epistles of James and John* (NICNT), Edinburgh: Marshall, Morgan & Scott, 1954, 46 (repr. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1970).

<sup>8</sup> Dibelius (*Jakobus*, 164) thinks that the command to the rich one may indeed have been formulated as it stands in James, with perhaps the exception of καλῶς (with reference to Ewald in 164 n. 3), though there is no reason to suspect that this qualification could not have been added as such. Likewise there is no real reason to assume that the poor was not addressed in person, but put aside “einfach mit einem Wink”. – Peter H. DAVIDS, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids MI: Eerdmans, 1982, 109, is more critical still of whether this whole scene reflects an actual situation: “If this is an assembly for worship, would some stand and others sit? And if these are Christians entering a service of worship, would they need to be told where to go? And is there any realism in describing a wealthy non-Christian visiting a church? Would that situation not be unusual enough to make this a poor example?” Lots of questions for which the answers are out there somewhere, as we have pretty little information on how early Christian liturgy was organized. But perhaps that much can be said: Paul knows of and warns against unchristian behaviour in Corinth where social class differences are played out in full. Also, the Lydia episode in Acts shows that also more well-to-do people felt attracted to the Christian message, so it is perhaps that that unrealistic to imagine a better-off Christian visiting a congregation. As first-time visitors they might have waited till being seated (or not). In short, the actual wording may have slightly differed, but the scene as such is not unthinkable. – Oda WISCHMEYER, *Der Brief des Jakobus* (KEK, 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024, rather thinks the passage is an *ethopoiia*, in which the author “im Rahmen der literarisch gestalteten Szene imaginierte Gemeindeglieder, die er mit den Adressaten identifiziert, sprechen lässt” (213). The verbatim rendering of the instructions is called an ironic imitation of what these people might have said in such a situation.

<sup>9</sup> There is no reason to assume that both of them were (still) unbelievers, *pace* ROSS, *James*, 46. According to Popkes (*Jakobus*, 162), James was not particularly interested in singling out that the two were Christians (“ist für den Bericht unerheblich”); the passage rather describes a common practice of inviting interested strangers (“Die Versammlung ist für unterschiedliche Menschen zugänglich, also wohl eine ‘normale’ Zusammenkunft zum Gottesdienst (wie 1 Kor 14,23ff.)”), except that in this case they are not welcomed in the way they should. CHRISTOPH BURCHARD, *Der Jakobusbrief* (HNT, 15/1), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, calls them “interessierte ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι” (99), with reference to 1 Cor 14,23–25, which would make sense in the context: newcomers should not be treated in the way described and criticised here, lest they would get a

instructions.<sup>10</sup> The matter is only of relative importance for our purpose. Another question that has been addressed in some detail has to do with the formulation of the command to the poor individual. NA28, following ECM, reads σὺ στήθι ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου. The way the double imperative is phrased is one of a number of variant readings along with στήθι ἐκεῖ ἢ κάθου that was the commonly accepted reading till NA27, ἐκεῖ ἢ κάθου ὧδε, and the two isolated readings ἐκεῖ καὶ κάθου (C\*) and ἐκεῖ καὶ κάθου ὧδε (C<sup>2</sup>). The reading with ὧδε is no doubt the result of an intrusion from the command to the rich person.<sup>11</sup> It is debatable whether the reading καὶ for ἢ makes good sense from the perspective of the one giving the command.<sup>12</sup> The preposition ὑπό is slightly difficult if taken literally, which explains the variant with ἐπί in part of the manuscript tradition, unless it is just a way to say “on the ground” (see my translation and often also in commentaries; NRSV has “sit at my feet”).<sup>13</sup> Commentators disagree whether the reference is to an individual footstool or just a way of speaking, with some arguing that there is not evidence for the use of the former in early Christian gatherings<sup>14</sup> and others accepting this possibility while leaving the matter open.<sup>15</sup> In any case,

wrong impression of what Christian life and praxis is about. Cf. earlier, DAVIDS, *James*, 109. See also James Moffatt’s energetic, “No unseemly deference or obsequious politeness to a rich stranger at the expense of a shabbily dressed visitor!” (*The General Epistles: James, Peter, and Judas* (The Moffatt New Testament Commentary), London: Hodder and Stoughton, 1928), 32.

<sup>10</sup> Cf. Ralph P. MARTIN, *James* (WBC, 48), Waco TX: Word Books, 1988, 62: “It may be conjectured that those (note εἶπητε is plural) who gave the seating instructions probably held some degree of authority in the congregation, though no such office as ‘doorkeeper’ (*ostiarus*, in the later church) is envisaged. ... It might even be that some of these so-called leaders acted as teachers of the congregation”. None of this is impossible, but we just lack the means and sources to verify it for this early time. *Apost. Const.* 2.58 considers it as one of the tasks of the deacon to assign a place to strangers; cf. Joseph B. MAYOR, *The Epistle of St. James*, London – New York: MacMillan, 1892, 78. See also the Syriac *Didascalia apostolorum* 12. A similar concern to take care of strangers, rich or poor, by assigning them a seat is expressed in the Ethiopic *Statutes of the Apostles* (ed. HORNER, 1904, 195–196) and left there to “the brethren” to handle, including the instruction that if no place is available anymore one of them (“the lover of brothers or of sisters”) should just cease his/her seat. James Hardy ROPES, *The Epistle of St. James* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1916, notes that there is “no sufficient indication that the passage is dependent on James” (191), but it cannot be excluded too easily that this might well be the case.

<sup>11</sup> So DIBELIUS, *Jakobus*, 164.

<sup>12</sup> Pace DIBELIUS, *Jakobus*, 164.

<sup>13</sup> So DIBELIUS, *Jakobus*, 165, and others (cf. ROSS, *James*, 46; FRANKEMÖLLE, *Jakobus*, 388). It is difficult to draw firm conclusions from the term footstool about the furniture in the room. An interesting attempt to compare with ancient synagogues in John S. KLOPPENBORG, *James* (NTGuides), London – New York: Bloomsbury, 2022, 96–97.

<sup>14</sup> Cf. DIBELIUS, *Jakobus*, 165: “kaum glaublich”.

<sup>15</sup> Cf. BURCHARD, *Jakobusbrief*, 99: “Hat er (i.e., the one indicating the places) einen Sessel oder handelt es sich um eine Redensart?”.

the contrast between the way the two are treated is most outspoken. One is recognised in the community, while the other is actually at the same time completely ignored and indeed humiliated.<sup>16</sup>

But my interest in this essay is in the command to the rich person, and more particularly in Allison's comment on an old suggestion that seems to have gone unnoticed in later commentaries. The fairly simple phrase  $\sigma\upsilon$   $\kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon$   $\acute{\omicron}\delta\epsilon$   $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$ , which in this or a related form is not so frequently met in ancient literature (see below, n. 35), has been translated in various ways.<sup>17</sup> RSV and NRSV render it as "Have a seat here, please", giving up on the pronoun and turning  $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$  into "please".<sup>18</sup> Here are a few other options from Bible translations and commentaries on James:

- "tu sede hic bene" (Vulgate)
- "Sit thou here in a good place" (KJV)
- "Please take this seat" (REB/NEB)
- "Sit here, please" (NAB)
- "Please sit here – it's an excellent seat" (Phillips)
- "Come this way to the best seats" (JB/NJB)
- "Here's a good seat for you" (NIV)
- "Have this best seat here" (Today's English Version)
- "(you) give him the best seat in the house" (Living Bible)
- "Setz dich hier auf den guten Platz!" (EÜ)
- "Setz du dich hierher auf den guten Plätze!" (Lutherübersetzung)
- "Du nimm hier einen der guten Plätze!" (Wilckens)
- "Toi, assieds-toi ici à la place d'honneur" (BJ)
- "Toi, assieds-toi à cette bonne place" (TOB)

<sup>16</sup> So FRANKEMÖLLE, *Jakobus*, 388; BURCHARD, *Jakobusbrief*, 99: "Der Arme bekommt jedenfalls nicht einen schlechten Sitz, sondern keinen". The problem is not so much that one is seated on the ground, which was not uncommon, but that the two are played out against each other (so Jean CANTINAT, *Les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude* (Sources bibliques), Paris: Gabalda, 1973, 124). I am not sure one can conclude from this one passage that James was addressing "a congregation rife with practices of discrimination" (so MARTIN, *James*, 62).

<sup>17</sup> Commentators have been intrigued by the unusual form  $\kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon$  for  $\kappa\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\omicron$ , but perhaps the solution is rather easy as the form is used also in Ps 110,1LXX (see also Sir 9,9); cf. MAYOR, *James*, 78. The indicative  $\sigma\upsilon$   $\kappa\acute{\alpha}\theta\eta$  is met in Acts 23,3 in Paul's self-defence and in a juridical context, which seems to have influenced some to see a similar context also in Jas 2,3 (cf. HARTIN, *James*, above, n. 3). For  $\kappa\alpha\theta\acute{\iota}\sigma\alpha\tau\epsilon$   $\acute{\omicron}\delta\epsilon$ , see Ruth 4,2LXX and Mark 14,32 ( $\acute{\omicron}\delta\epsilon$  is missing in par. Matt 26,36).

<sup>18</sup> Followed by, a.o., E.M. SIDEBOTTOM, *James, Jude and 2 Peter* (The Century Bible), Edinburgh: Nelson, 1967, 38. The verse is rendered identically in the translation that is added to the English version of Dibelius' commentary in the Hermeneia series and was prepared by the translator (M.A. WILLIAMS) and editor (H. KOESTER) of the volume.

- “Setz Dich hier, auf den guten Platz” (Hollmann – Bousset, 1917)<sup>19</sup>  
 --“Sit here, this is a good place” (Moffatt, 1928, 31)  
 --“Sit thou here in a good place” (Ross, 1954, 44)  
 --“Du setze dich hierhin, bequem” (Schneider, 1961)<sup>20</sup>  
 --“Du da, setz dich schön hier nieder” (Mussner, 1964)<sup>21</sup>  
 --“Please sit here in the best place” (Reicke, 1964)<sup>22</sup>  
 --“Setz dich hier bequem” (Michl, <sup>2</sup>1968)<sup>23</sup>  
 --“Toi, assieds-toi ici confortablement” (Cantinat, 1973, 122)  
 --“Mache du dir’s hier bequem” (Grünzweig, 1973)<sup>24</sup>  
 --“Du da, setze dich hier bequem hin!” (Schrage, 1980)<sup>25</sup>  
 --“Toi, assieds-toi à cette belle place” (Vouga, 1984)<sup>26</sup>  
 --“Setz dich hier auf den guten Platz!” (Ruckstuhl, 1985)<sup>27</sup>  
 --“Do sit here, if you will” (Martin, 1988, 56)  
 --“Du, setze dich hier bequem hin!” (Frankemölle, 1994, 367)  
 --“Setz du dich hier gut hin” (Burchard, *Jakobusbrief*, 2000, 95)<sup>28</sup>  
 --“Here’s a good seat for you” (Moo, 2000, <sup>2</sup>2021)<sup>29</sup>  
 --“Du, setze dich hier schön hin” (Popkes, 2001, 152)  
 --“Sit here in a good place” (Hartin, 2003, 116)  
 --“You, sit here, well” (McCartney, 2009)<sup>30</sup>

- <sup>19</sup> Georg HOLLMANN and Wilhelm BOUSSET, “Der Jakobusbrief”, in *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, 3. Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917, with the further comment, “Der Reiche wird angestaunt und erhält einen reservierten Platz” (230–231).
- <sup>20</sup> Johannes SCHNEIDER, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* (NTD, 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 14.
- <sup>21</sup> Franz MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (HTKNT, 13/1), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1964, 115.
- <sup>22</sup> Bo REICKE, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (AB, 37), Garden City NY: Doubleday, 1964, 26.
- <sup>23</sup> Johann MICHL, *Die katholischen Briefe* (RNT, 8/2), Regensburg: Pustet, <sup>2</sup>1968, 36. The notion of “bequem” has a long history in German exegesis. See Johannes Ed. HUTHER, *Brief des Jakobus* (KEK, 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1863, 97: “καλῶς geht auf die Bequemlichkeit (*Wiesinger*); es ist nicht = honorifice (*Wahl*); und noch weniger durch: ‘sei so gut’ (*Storr*) aufzulösen”.
- <sup>24</sup> Fritz GRÜNZWEIG, *Der Brief des Jakobus* (Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal: Brockhaus, 1973, <sup>3</sup>1978, 66.
- <sup>25</sup> Horst BALZ and Wolfgang SCHRAGE, *Die katholischen Briefe* (NTD, 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 25 (Schrage).
- <sup>26</sup> François VOUGA, *L’Épître de saint Jacques* (CNT, 13a), Genève: Labor et Fides, 1984, 69.
- <sup>27</sup> Eugen RUCKSTUHL, *Jakobusbrief – 1.–3. Johannesbrief* (NEB), Würzburg: Echter, 1985, 16.
- <sup>28</sup> Discussing whether it means the best or just a good place: “καλῶς ... geht wohl auf bequemen oder günstigen Sitz ...; schwerlich ‘gütigst’” (99).
- <sup>29</sup> Douglas J. MOO, *The Letter of James* (The Pillar New Testament Commentaries), Grand Rapids MI: Eerdmans, 2000, <sup>2</sup>2021, 128–129.

--“Sit here well” (Painter, 2012)<sup>31</sup>

--“You sit here, in a good place” (Allison, 2013, 367)

--“Du setz’ dich hierhin auf den guten Platz” (Wischmeyer, 2024, 206)<sup>32</sup>

Καλῶς is thus rendered either as “good/comfortable” or “in a good spot”, or as “please”. Commentators have sometimes been hesitating between the two, and one can understand why.<sup>33</sup> I was not able to verify Sidebottom’s undocumented reference to the papyri, but good evidence for the alternative meaning of καλῶς is cited in Mayor (and then largely forgotten about by later commentators).<sup>34</sup> Ropes begged to differ (“the usage does not fully justify this”) and instead suggested that

<sup>30</sup> Dan G. McCARTNEY, *James* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids MI: Baker, 2009, 139, with the further slightly contradictory qualification: “which is fairly easily understood: it is an offer to sit in either a good seat or an honorable one, most likely both”.

<sup>31</sup> John PAINTER and David A. DESILVA, *James and Jude* (Paideia: Commentaries on the New Testament), Grand Rapids MI: Baker, 2012, 92, with the explanatory comment, “that is, close to the speaker in a good seat” (James is commented upon by Painter).

<sup>32</sup> With in note, “Wörtlich: ‘gut’” (206 n. 977) and the paraphrase “Setz dich hier gut hin” (213 n. 1020) and the observation, “ein guter Sitzplatz ist stets Ausdruck eines guten sozialen Status” (Matt 23,6).

<sup>33</sup> See the comment by SIDEBOTTOM, *James*, who after translating the adverb with “please” then continues in the comment: “**please**: lit., ‘you will do well’, the usual way of saying ‘please’ in the papyri. But the versions (Syriac, Latin, Ethiopic) have ‘well’ and this fits the context: i.e., ‘in a good place’ (AV). Cf. 2 Pet. 1.19, where the same expression is rendered by the RSV ‘You will do well’”.

<sup>34</sup> *James*, 78. See Alciph., *Ep.* 3.20 ἄγει μέ τις λαβὼν εἰς τὸ θέατρον καθίσας ἐν καλῶ. Aelian, *V.H.* 2.13 ἐν καλῶ τοῦ θεάτρου καθῆσθαι. Cf. the variant, with the adverb as in Jas 2,3, in Arist., *Eq.* 785 καθίζου μαλακῶς (compare Matt 11,8 par. Luke 7,25, for clothing). Mayor was not able to identify a wrongly attributed citation (to Socrates) in Theile’s grammar which says that Ptolemy καλῶς ἐκάθισε a bust for Homer. Actually, the passage is from Aelian, *V.H.* 13.22 and reads Πτολεμαῖος ὁ Φιλοπάτωρ κατασκευάσας Ὀμήρω νέων, αὐτὸν μὲν καλὸν καλῶς ἐκάθισε, ... The list can be slightly expanded with three occurrences (with adverb) in Galen, *De usu partium* (ed. KÜHN, 3, p. 172,16 μηδὲ καθῆσθαι καλῶς ἐνεχῶρει, 3, p. 181,3 μόνως γὰρ οὕτως οἷόν τ’ ἦν καθέζεσθαι καλῶς, 3, p. 209,15 ὥστ’ οὔτε καθέζεσθαι καλῶς οὔθ’ ἴστασθαι πίθηκος, ἀλλ’ οὐδὲ θεῖν δύνатаι). See also the slightly more complex case in Aelian, *Nat. animal.* 14.25 ἔρχεται δὲ ἐνθα οἱ δοκεῖ καλῶς ἔχειν ἑαυτὸν καθῆσαι καὶ ἐν καλῶ τῆς ἄγρας εἶναι πεπίστευκε. See also, in differing or more indirect combinations, Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* 9.43.18, l. 2; Gregory of Nyssa, *In Cant. Hom.* 15 (ed. Vol. 6, p. 436, l. 8); Gregory of Nazianzen, *De vita sua*, l. 29; Ephrem, *Sermones paraeneticī* 23, l. 76 and 81; *Apophth. Patrum* (coll. syst.) 7.62, l. 1; Theodoret, *In xiv epist. Pauli* (PG 82, 308,52), also cited in *Catena in ep. I ad Cor.* (e cod. Paris. gr. 227), p. 200, l. 22; Theodore of Mopsuestia, *Exp. in Psalmis* (Ps 46,9); Nilus Ancyranus, *In Cant.* 44, l. 5; Barsanuphius et Johannes, *Ep.* 554, l. 32; John Moschus, *Pratum spir.* 11, l. 11 and 13; Theodore Studites, *Ep.* 165, l. 15, 342, l. 5, 347, l. 8, 450, l. 31 and *Cat.* 8, p. 52, l. 9 (11, p. 149, l. 18); *Vita s. Athanasiae* 12, l. 11.

“some polite idiom in the sense of ‘please,’ ‘pray,’ is to be suspected”.<sup>35</sup> But his more original contribution is the reference to the phrase *στώμεν καλῶς* that is met Greek liturgies as “the minister’s direction to the worshipping congregation”, as Ropes calls it, and that “presents the same difficulty and suggests the same explanation”, i.e., either meaning something like “stand we all fairly” or rather, “please, let us stand”, as Ropes would prefer it.<sup>36</sup>

Ropes briefly referred the reader to four passages in Greek liturgical texts and three more in Syriac texts without citing any of these, so perhaps a word of comment might be useful. In the *Liturgy of St. James* (!), the recital of the Creed in the “Mass of the Faithful” is followed by the kiss of peace. The latter is introduced by a short prayer to God and to Christ; then the archdeacon calls upon the congregation to stand and pray (*Στώμεν καλῶς Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν*), after which the priest says a short doxology that is answered with Amen by ὁ λαός; the priest then gives the peace greeting (*Εἰρήνη πᾶσι*), answered with by the people with *Καὶ τῷ πνεύματι σοῦ*, upon which the archdeacon invites the latter to give each other the kiss of peace (*Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἐν φιλήματι αγίῳ*).<sup>37</sup> The anaphora are introduced with the same peace greeting, followed by the archdeacon’s longer invitation, with a threefold *στώμεν*, to stand and pray, *Στώμεν καλῶς, στώμεν εὐλαβῶς, στώμεν μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ κατανούξεως· πρόσχωμεν τῇ ἁγία ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ τῷ Θεῷ προσφέρειν*. The people answer with “Ἐλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως, upon which the priest recites a prayer.”<sup>38</sup> The combination of the three invitations might seem to suggest that it is all about adopting the correct

<sup>35</sup> *James*, 190.

<sup>36</sup> See also most recently, with reference to Ropes, Michael GLÖCKNER, *Bildhafte Sprache im Jakobusbrief: Form, Inhalt und Erschliessungspotential der metaphorischen Rede einer frühchristlichen Schrift* (ABG, 69), Leipzig: EVA, 2021, 185: “Mit *καλῶς* wird die Art und Weise des Sitzens qualifiziert. Vielleicht liegt aber auch einfach eine Form des höflichen Aufmerksammachens vor”; Kalina WOJCIECHOWSKA and Mariusz ROSIK, *A Structural Commentary on the So-Called Antilegomena. I. The Letter of James: Wisdom that Comes from Above* (Eastern and Central European Voices: Studies in Theology and Religion, 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, p. 242 n. 310: “The adverb *καλῶς* can be used as a salutation” (as an alternative to the more common use of “good/comfortable”); the authors offer a fine analysis of the use of the concept of (divine/sapiential) impartiality in James (231–261).

<sup>37</sup> Cf. F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*, I. *Eastern Liturgies*, Oxford: Clarendon, 1896, 43. Cf. B.-Ch. MERCIER, *La Liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* (PO 26/2), Paris: Firmin-Didot, 1946, 185, who translates as “bene stemus”. The Syriac Anaphora in the recension of Mar Ja’qob of Edessa does not have the formula; cf. Adolf RÜCKER, *Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension des Ja’qob(h) von Edessa mit dem griechischen Paralleltext* (Liturgiegeschichtliche Quellen, 4), Münster: Aschendorff, 1923, 2-3. It should be noted that the Greek is cited from an eclectic edition and only to give the reader an idea of what the parallel to the Syriac might have looked like (so RÜCKER, xxix).

<sup>38</sup> BRIGHTMAN, *Liturgies*, 49.

attitude and intention, but one cannot exclude that the first is indeed rather an invitation to stand which is then further specified. A slightly shorter variant of the second invitation<sup>39</sup> is met in the introduction to the anaphora in the *Liturgy of St. Chrysostom*.<sup>40</sup> A fourth instance is found in the *Liturgy of Antioch* at the beginning of the dismissals when the catechumens are lying on the ground (Οἱ κατηχούμενοι χάμαι κεῖνται!) and the deacon invites the congregation to pray over them (Ἐπερ τῶν κατηχουμένων ἐκτενῶς δεηθῶμεν), to which the people answer Κύριε ἐλέησον, which in turn is followed by an invitation of which it is not clear who is speaking (Στῶμεν καλῶς· δεηθῶμεν) and by the prayer proper (each but one section introduced with ἴνα).<sup>41</sup> All three instances from the Syriac tradition are met in the *Liturgy of the Syrian Jacobites*. The first one occurs when the priest prepares for the offertory prayers rising and ascending the steps and saying *Stomen kalos* that is taken over as such in the Syriac, a sign that the phrase had become a fixed formula and as a consequence unfortunately does not teach us much on its meaning. The people respond with a Kyrie eleison (*Kurillison*).<sup>42</sup> The second instance is found at the opening of the “Mass of the Catechumens” and is identical with the previous one, as is the reply by the people.<sup>43</sup> A third instance follows when the people are invited to join in the thanksgiving by the priest, answered with a simple “Amen”. This time the formula is translated and runs “Stand we all fairly”, to which the people reply with “We give thanks to thee”.<sup>44</sup> To these can be added one more instance from the Syriac *Anaphora of James* edited by Rucker. The first is met after the people’s response to the priest’s prayer over the cup (“Amen”), when the deacon invites them to stand up (*nqum shfir*).<sup>45</sup> Rucker also cites another instance in his third appendix of which it is not clear where it originally comes from; it has the threefold στῶμεν formula that was mentioned above: *nqum shfir*, *nqum bdehlotho* (μετὰ φόβου), *nqum bnkeftho* (εὐλαβῶς).

Allison has the merit to have brought back Ropes from oblivion, as he is the only one who still refers to him as far as I have been able to trace. But he then also immediately takes his distance when referring to KJV’s “in a good place” and to BAGD “affirming that this is the meaning”, citing Lucian, *Paras.* 50 (καλῶς

<sup>39</sup> Without the second στῶμεν and Θεοῦ καὶ κατανόξεως and with the accusative instead of the dative in the second part but dropping τῷ Θεῷ.

<sup>40</sup> Ibid., 383.

<sup>41</sup> Ibid., 471.

<sup>42</sup> Ibid., 72.

<sup>43</sup> Ibid., 74.

<sup>44</sup> Ibid., 104. Cf. RÜCKER, *Jakobosanaphora*, 52–53 (*nqum shfir*).

<sup>45</sup> RÜCKER, *Jakobosanaphora*, 7.

κατακειμένῳ) as further evidence, and concluding, “This is probably correct”.<sup>46</sup> Allison is sceptical about the possibility that James is drawing here on Jesus tradition, even though “the texts from the gospels join the wearing of conspicuous clothes with the desire to have good seats” (see above p. 8, on Mark 12,39 par.), just as Ropes was about linking Jas 2,2–6 to the evidence from the *Apostolic Constitutions* and its parallels (see above, n. 11). But just as the latter cannot be excluded, one has perhaps to be a bit more open to the former option as well.<sup>47</sup> Allison concludes his comment with a reference to Hermas, *Vis.* 3.9.7 (17), “which presupposes seats of honor in Christian churches”, and in this sense goes beyond the evidence from Mark 12,39 and parallels that spoke of the Jewish synagogue. Hermas calls those taking such seats οἱ πρωτοκαθεδρίται which he equals to the preceding οἱ προηγούμενοι, the community leaders, who are thereby lectured on their lack of self-discipline and even likened to sorcerers.<sup>48</sup> James does not say that the rich person gets the leader’s seat, but obviously some seats in the room were better than others, or considered as such.

Ropes clearly did not argue that James took the phrase in 2,3 from liturgical praxis, nor that the letter directly inspired the formula in the liturgical texts cited here above, but the similarity in the phrasing (applied to seating/standing) and the shadow of doubt that hovers over the meaning of καλῶς is indeed remarkable. A formula used as an act of welcoming a person in a liturgical gathering (admittedly,

<sup>46</sup> *James*, 391. Allison adds two more instances from Plutarch’s *Moralia* that would prove his point (n. 134). The first (also cited in Wettstein) is about the flatterer giving up his good seat to a rich person (*Mor.* 58C), the other about Alexidemos being insulted by the seat that is assigned to him (*Mor.* 148E).

<sup>47</sup> Jas 2,3 is not mentioned among the passages that might link the letter to Jesus (c.q., Q) tradition, but neighbouring Jas 2,5 is one of the more stronger, or at least most frequently cited, cases for the dependence hypothesis; see Patrick J. HARTIN, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNT SS, 47), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, 141, 144–145; cf. also John S. KLOPPENBORG, “The Reception of the Jesus Tradition in James”, in Karl-Wilhelm NIEBUHR and Robert W. WALL (eds.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*, Waco TX: Baylor University Press, 2009, 71–100 (95–100).

<sup>48</sup> Cf. Norbert BROX, *Der Hirt des Hermas* (KAV, 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 150–151; Carolyn OSIEK, *Shepherd of Hermas. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis MN: Fortress, 1999, 81. In line with Brox, Osiek regards the two titles as synonymous and the scene as evidence “to a seating arrangement for assemblies of the community” (81), apparently not necessarily a liturgical gathering, for which she finds “less likely” evidence also in *Vis.* 3.1.8 (9) and *Mand.* 11.1 (43), in addition to Rev 4,4, Ignatius, *Magn.* 13.1, *1 Clem.* 40.3 and 41.2, and “surely” *Didasc.* 2.57–58 (see above n. 11), concluding, and rightly so, that “most of this is highly conjectural” (81 n. 14), which is certainly true when comparing this other evidence with that of *Did.* and *Vis.* 3.9.7. With Osiek (81) and Brox (151), I see no reason to suspect that the title was meant as “a sarcastic term for would-be ecclesiastical climbers or social elites conscious of their status” (81). Hermas takes the whole situation too seriously for this sort of game, even if he is perhaps “illusionslos” in what he may be able to achieve (so BROX, 151).

LOOKING FOR TRACES OF EARLY CHRISTIAN LITURGICAL PRAXIS AT UNEXPECTED PLACES?

an act that is criticised in James) shows up later on as part of the ritual in Christian liturgy. A mere coincidence and a case of “false friends”, or is one entitled to suspect a link of some sort?

Joseph VERHEYDEN   
Faculty of Theology and Religious Studies (KU Leuven)  
Leuven, Belgium  
E-mail: jos.verheyden@kuleuven.be

**Bibliography**

- ALLISON, Jr., Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle of James* (ICC), New York – London: Bloomsbury, 2013.
- BALZ, Horst and Wolfgang SCHRAGE, *Die katholischen Briefe* (NTD, 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- BRIGHTMAN, F.E., *Liturgies Eastern and Western Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church, I. Eastern Liturgies*, Oxford: Clarendon, 1896.
- BROX, Norbert, *Der Hirt des Hermas* (KAV, 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- BURCHARD, Christoph, *Der Jakobusbrief* (HNT, 15/1), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- CANTINAT, Jean, *Les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude* (Sources bibliques), Paris: Gabalda, 1973.
- DAVIDS, Peter H., *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids MI: Eerdmans, 1982.
- DIBELIUS, Martin, *Der Brief des Jakobus*, herausgegeben und ergänzt von Heinrich GREEVEN (KEK, 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>11</sup>1964.
- FRANKEMÖLLE, Hubert, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2–5* (ÖTKNT, 17/2), Gütersloh: Gütersloher – Würzburg: Echter, 1994.
- GLÖCKNER, Michael, *Bildhafte Sprache im Jakobusbrief: Form, Inhalt und Erschließungspotential der metaphorischen Rede einer frühchristlichen Schrift* (ABG, 69), Leipzig: EVA, 2021.
- GRÜNZWEIG, Fritz, *Der Brief des Jakobus* (Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal: Brockhaus, 1973, <sup>3</sup>1978.
- HARTIN, Patrick J., *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNT SS, 47), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- HARTIN, Patrick J., *James* (Sacra Pagina, 14), Collegeville MN: Liturgical Press, 2003.
- HOLLMANN, Georg and Wilhelm BOUSSET, “Der Jakobusbrief”, in *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, 3. Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
- HUTHER, Ed., *Brief des Jakobus* (KEK, 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1863.
- KLOPPENBORG, John S., “The Reception of the Jesus Tradition in James”, in Karl-Wilhelm NIEBUHR and Robert W. WALL (eds.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*, Waco TX: Baylor University Press, 2009, 71–100.
- KLOPPENBORG, John S., *James* (NT Guides), London – New York: Bloomsbury, 2022.
- MARTIN, Ralph P., *James* (WBC, 48), Waco TX: Word Books, 1988.
- MAYOR, Joseph B., *The Epistle of St. James*, London – New York: MacMillan, 1892.
- MCCARTNEY, Dan G., *James* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids MI: Baker, 2009.

- MERCIER, B.-Ch., *La Liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* (PO 26/2), Paris: Firmin-Didot, 1946.
- MICHL, Johann, *Die katholischen Briefe* (RNT, 8/2), Regensburg: Pustet, <sup>2</sup>1968.
- MOFFATT, James, *The General Epistles: James, Peter, and Judas* (The Moffatt New Testament Commentary), London: Hodder and Stoughton, 1928.
- MOO, Douglas J., *The Letter of James* (The Pillar New Testament Commentaries), Grand Rapids MI: Eerdmans, 2000, <sup>2</sup>2021.
- MUSSNER, Franz, *Der Jakobusbrief* (HTKNT, 13/1), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1964.
- OSIEK, Carolyn, *Shepherd of Hermas. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis MN: Fortress, 1999.
- PAINTER, John and David A. DESILVA, *James and Jude* (Paideia: Commentaries on the New Testament), Grand Rapids MI: Baker, 2012.
- POPKES, Wiard, *Der Brief des Jakobus* (ThHNT, 14), Leipzig: EVA, 2001.
- REICKE, Bo, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (AB, 37), Garden City NY: Doubleday, 1964.
- ROPES, James Hardy, *The Epistle of St. James* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1916.
- ROSS, Alexander, *The Epistles of James and John* (NICNT), Edinburgh: Marshall, Morgan & Scott, 1954, 46 (repr. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1970).
- RUCKSTUHL, Eugen, *Jakobusbrief – 1.–3. Johannesbrief* (NEB), Würzburg: Echter, 1985.
- RÜCKER, Adolf, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qob(h) von Edessa mit dem griechischen Paralleltext* (Liturgiegeschichtliche Quellen, 4), Münster: Aschendorff, 1923.
- SCHNEIDER, Johannes, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* (NTD, 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- SIDEBOTTOM, E.M., *James, Jude and 2 Peter* (The Century Bible), Edinburgh: Nelson, 1967.
- VOUGA, François, *L'Épître de saint Jacques* (CNT, 13a), Genève: Labor et Fides, 1984.
- WARD, R.B., "Partiality in the Assembly: James 2:2–4", *HTR* 62 (1969) 87–97.
- WISCHMEYER, Oda, *Der Brief des Jakobus* (KEK, 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024.
- WOJCIECHOWSKA, Kalina and Mariusz ROSIK, *A Structural Commentary on the So-Called Antilegomena. I. The Letter of James: Wisdom that Comes from Above* (Eastern and Central European Voices: Studies in Theology and Religion, 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.

## ANMERKUNGEN ZUR SPOTTREDE DES ELIA (1KÖN 18,27–28)

HANS KLEIN

**Abstract.** The verses 1 Kings 18:27–28 may be regarded as a distinct subunit within the narrative of the contest over the true God on Mount Carmel (1 Kings 18:21–40). They contain a number of problems that call for closer investigation. The ancient translators slightly altered the text at a point that was unclear to them. A close analysis of this passage discusses the relevant parallels from Ugaritic literature and, on the margins, considers whether a Hittite myth may contribute to its interpretation. The passage is undergirded by the knowledge that YHWH is the true God.

**Keywords:** Elijah, Baal, prophets of Baal, myth, Telipinu, self-mutilation.

### Einleitung

Die zur Analyse ausgewählten Verse sind der Szene von der Auseinandersetzung Elias mit den Baalspropheten auf dem Karmel entnommen. Die Erzählung wurde früher gemeinhin als „Gottesurteil auf dem Karmel“ bezeichnet, wird aber neuerdings als „Götterstreit“<sup>1</sup> benannt.<sup>2</sup> Vielleicht ist die Bezeichnung der Erzählung mit; „Der Streit um den wahren Gott“ sachgemäßer. Diese Erzählung ist in einen Eliazyklus eingebaut, der 1Kön 17–19, 21 und 2Kön 1 umfasst. Innerhalb dieses Zyklus nehmen zwei Abschnitte, jene von der Totenerweckung des Sohnes der Witwe von Zarpeth (1Kön 17,17–24) und jene vom Streit um den wahren Gott (18,21–40) eine Sonderstellung ein, da sie aufeinander bezogen werden. Nur in diesen beiden Abschnitten geht es

<sup>1</sup> S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*, BWANT 152, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 173.; S. TIMM, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus*, FRLANT, 124, Göttingen 1982, 71f; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I*, ATD Ergänzungsreihe 8/1, Göttingen 1992, 239, Anm. 2.

<sup>2</sup> Analogie in Ri 6, 25-32: Gideons Zerstörung des Baalsaltars.



um die Erkenntnis, dass JHWH der Gott Israels ist.<sup>3</sup> Diese Zusammengehörigkeit verdankt sich freilich einer Radaktionsarbeit, die sich über eine lange Zeit erstreckte und deren einzelne Stufen kaum mehr mit Sicherheit herausgearbeitet werden können.<sup>4</sup> Historisch betrachtet hat Elia den Jahwekult gegen den Baalskult durchgesetzt,<sup>5</sup> dass nämlich JHWH der Herr der Schöpfung und damit auch des Lebens und der Fruchtbarkeit ist und nicht Baal, der bis dahin zumindest auch in einigen Kreisen Israels als Herr der Donners, des Blitzes und der Fruchtbarkeit galt. Die ursprüngliche, kaum mit Sicherheit rekonstruierbare Erzählung, ist vermutlich in vordeuteronomistischen Kreisen schriftlich festgelegt worden.<sup>6</sup>

Der zu besprechende Abschnitt, in dem die Spottrede des Propheten Elia an die Adresse der Baalspropheten und ihr Verhalten dominiert, ist innerhalb der Erzählung vom Streit um den wahren Gott eine Einheit für sich, die dem Ganzen leicht entnommen werden kann. Es lassen sich keine Kriterien benennen, die ausschließen, dass diese beiden Verse nicht eine altertümliche Aussage bringen. Wir sehen darum in ihnen sehr alte Tradition.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Das hat C. OANCEA, „Die Witwe und Israel. Die Totenerweckungsszene (1Kön 17,17–24) als Präludium für die Karmelerzählung (1Kön 18,20–40)“, *Sacra Scripta* V (2007), 130–141, 134–139 schön gezeigt.

<sup>4</sup> In besonderer Weise hat sich um die Geschichte der Entstehung des gegenwärtigen Wortlautes E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige (1Kön 17–2Kön 25)*, ATD 11,2, Göttingen 1984, 207–220 bemüht. Der Text, der hier näher betrachtet wird (1Kön, 18,27f), erscheint bei ihm als späte Einfügung im Rahmen der prophetisch geprägten Redaktion (S. 208–215), die dann auch noch etwas später mit einer Glosse (S. 208, Anm. 19) ergänzt wurde. Das kann man damit begründen, dass das entsprechende Verbum in der LXX fehlt. Sie hat es doch wohl umgangen, weil sie es nicht ganz verstanden hat. Es bleibt bis heute in seiner Bedeutung enklar. Ein solches Wort, sollte man darum nicht als Glosse ansehen. Glossen spezifizieren.

<sup>5</sup> R. SMEND, „Der biblische und der historische Elia“, *VT*.S XXVIII (1975), 167–184: Elia, 181.

<sup>6</sup> R. SMEND, „Das Wort Jahwes an Elia, Erwägungen zur Komposition von 1.Reg. XVII–XIX“, *VT* XXV, (1975), 525–543, 540 der darauf hinweist, dass die Erzählung „die Revolution des Jehu bereits voraussetzt“, S. OTTO, *Jehu* (s. Anm., 1), 174 denkt an die Zeit der Herrschaft Manasses.

<sup>7</sup> E. WÜRTHWEIN, „Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59 (1962), 131–141, 35 hatte den Urbestand der Erzählung als „Kultlegende des Heiligtums am Karmel“ angesehen. In seinem Kommentar (s. Anm. 7), 218 sieht er von diesem Vorschlag ab und stellt fest, dass „eine Lehrerzählung vorliegt, die in einer idealen Szene dem Glauben an Jahwe als dem einzigen Gott... Ausdruck gibt.“ Diese Ur-Erzählung ist, nach Würthwein (s. 215–220) im Laufe der Zeit in mehreren Redaktionen angereichert worden. Ob sich der evidente Wachstumsprozess, z.B. daran erkennbar, dass einerseits das Volk, andererseits die Baalspropheten die Adressaten Elias sind, sachgemäß nachzeichnen lässt, wage ich zu bezweifeln, weil man nicht wissen kann, was ein Bearbeiter des Textes ausgelassen hat. Man hätte eigentlich erwartet, dass die Gegner Elias Priester sind, weil es um Opfer und Opferhandlungen geht. Den Gott des Himmels anrufen und ein Opferzeremoniell vornehmen, ist Sache der Priester, nicht der Propheten. Auch Elia, der als Prophet auftritt, legt ein Opfer auf den Altar (18,33), als wäre er Priester.

Der Text lautet:

Und als es Mittag wurde, verhöhnte sie Elia und sprach: Ruft mit lauter Stimme, denn er ist ein Gott: er ist beschäftigt (in Gedanken) oder (unklares Wort, vielleicht: „denkt nach“, „ist verhindert“ oder „beiseite gegangen“), oder er ist auf Reisen, vielleicht schläft er (sogar) und muss erst aufwachen. Da riefen sie mit lauter Stimme und, ihrem Brauch entsprechend, und ritzen sich mit Schwertern und mit Speeren bis Blut an ihnen herunterfloss.

Ein erstes Problem des rechten Verständnisses dieses Abschnittes stellt sich gleich am Anfang mit der Aufforderung des Elia in V.27, Baal mit lauterer Stimme anzurufen. Sie nimmt die Aussage in V.26 auf, wo berichtet wurde, dass die Baalspropheten Baal von der Frühe bis zum Mittag ergebnislos angerufen haben auf (1). Anschließend ist die ironische Begründung der Aufforderung, Baal anzurufen, genauer zu beleuchten (2). Sodann ist auf die Beschreibung der Anrufung Baals in V. 28 einzugehen (3) und endlich in einer Zusammenfassung ist das Ergebnis festzuhalten (4).

### 1. Die Anrufung Baals

Der Abschnitt beginnt mit der Voraussetzung, dass Elia selbstbewusst und siegessicher seinen Gegnern entgegentritt. Denn er hält mit dem ersten Verbum fest, dass Elia sie verhöhnt. Seine Rede beginnt mit der Aufforderung, ihren Gott lauter anzurufen.

Versucht man die Praxis der Anrufung Baals und die Aufforderung dazu mit unserer religionsgeschichtlichen Kenntnis des Baals-Mythus zusammenzusehen, lässt sich einiges Genaueres sagen. Die Hauptfrage ist: Ist Baal in der Zeit der Dürre auf Erden oder in der Unterwelt gedacht? Nach den in Ugarit gefundenen Texte, die um das Jahr 1.2000 geschrieben wurden, wird der Fruchtbarkeits- und Wettergott Baal vom Todesgott Mot überwunden und in die Unterwelt verbannt, woraufhin sich Dürre im Kulturland breit macht, bis er dann von Anat befreit wieder kommt und seine Herrschaft antritt. Einige Texte halten dies fest.

Ein erster Text bringt die Anweisung des Gottes El an Baal, in die Unterwelt zu gehen:

„Nimm deine Wolken,  
deinen Wind und deine Regenwolken  
deinen Regen mit dir  
und steige hinab in die Unterwelt in der Erde  
und zähle zu denen, die in die Erde hinabsteigen.“<sup>8</sup>

<sup>8</sup> W.H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, BZAW 80, Berlin 1966, 15. Eine leicht variierte Fassung bringt W. BEYERLIN, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, ATD Ergänzungsreihe 1, Göttingen 1975, 232.

Sein Wiederkommen wird ermöglicht durch den Sieg der Anat über Mot\_  
„Sie (Anat) packte den Sohn Els Mut.  
Sie spaltete ihn mit dem Messer,  
Sie worfelte ihn mit der Schaufel,“<sup>9</sup>

Hier wird eine rituelle Vernichtung des Todesgottes Mot beschrieben. Der Text setzt einen bestimmten Ritus voraus Er fand zum Beginn der Regenzeit, im September statt, Der Text fährt mit den Worten fort:

„Da zugrunde gegangen war, der Sohn des El, Mot,  
siehe, am Leben war der erhabene Baal.  
Und siehe vorhanden war der Fürst, der Herr der Erde.  
In einem Traum des freundlichen, des Il, des Mitleidigen,  
in einer Vision des Schöpfers der Geschöpfe:  
Der Himmel soll regnen Fett,  
die Flüsse sollen Honig führen,  
damit ich weiß, dass am Leben ist der erhabene Baal...“<sup>10</sup>

Bemerkenswert an diesem Text ist, dass zwischen der Feststellung des Auflebens Baals und seiner Aktivität, die dazu führt, dass die Himmel regnen usw. ein Zeitraum vorausgesetzt wird, den der Text damit anzeigt, dass er vom einem Traum oder einer Vision spricht. Die beiden Ereignisse. Inthronisation und Aktivität decken sich zeitlich nicht.

Die Einsetzung Baals in sein Königtum wird so beschrieben:

„Baal thront, wie ein Berg thront...  
in der Mitte des Berges, des göttlichen Zaphon  
sieben Blitze hält er,  
acht voll Donner...“<sup>11</sup>

Das hat zur Folge, dass mit der Herrschaft Baals Regen und Fruchtbarkeit über das Land kommt. Dieser Aussage entspricht das Bild auf einer Stele, die in einem Dorf bei Aleppo gefunden wurde und 800-700 erstellt wurde. Sie stellt Baal auf einem Stier stehend mit einer Keule in der linken Hand und einem Dreizack in der rechten dar. Damit ist er als Gewittergott charakterisiert, der das Erwachen der Natur

<sup>9</sup> H. RINGGREN, *Die Religionen des Alten Orients*, ATD Sonderband, Göttingen 1979, 233.

<sup>10</sup> H. RINGGREN, *Religionen* (s. Anm. 9), 231.

<sup>11</sup> J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen 1987, 37.

nach der Zeit der Dürre hervorbringt.<sup>12</sup> Eine andere Stele aus Ras-esch-Schamra (Ugarit) zeigt Baal mit einer Keule in der Rechten und einer Zeder in der Linken.<sup>13</sup>

Diese vier Texte und die beiden Bilder sprechen aus: Wenn Baal auf der Erde seine Herrschaft ausübt, gibt es Blitz, Donner und Regen und somit Fruchtbarkeit der Felder. Seine Waffe ist der Blitz.

In der Zeit seines Weilens in der Unterwelt, Baal anzurufen, ist nutzlos.<sup>14</sup> Er ist zwar nicht tot, denn die Götter sind unsterblich gedacht, aber er ist machtlos. In der Zeit der Dürre herrscht Mot. Wenn er in 1Kön 18,27 angerufen wird, muss vorausgesetzt sein, dass er nicht mehr in der Unterwelt, sondern wieder auf der Erde ist. Der Erzähler setzt also voraus, dass Baal aus der Unterwelt aufgestiegen ist und seine Herrschaft angetreten hat, aber seine eigentliche Aktivität des Spendens von Regen mit Donner und Blitz nicht begonnen hat. Er ist die Zeit, die El in seinem Traum vorausgesetzt hat, wonach die Aktivität Baals nicht direkt nach seiner Inthronisation folgt. Konkret ist es also so zu denken: Das Wallfahrtsfest, bei dem der Aufstieg Baals aus der Unterwelt gefeiert und Baal als König proklamiert wurde, liegt zurück, aber seine eigentliche Aktivität, die des Spenders von Regen mit Donner und Blitz, lässt noch auf sich warten.

Das war zunächst nicht befremdlich, denn man wusste, wie der Text vom Traum Els dokumentiert, dass der Regen nicht genau an dem Tag einsetzt, an dem das Neujahrsfest begann. Der Regen konnte zuweilen früher, zuweilen später einsetzen, zumal das Neujahrsfest mit dem Neumond im September begann und somit zuweilen früh, zuweilen spät im September gefeiert wurde. Aber wenn der Regen längere Zeit ausblieb, wurde das Problem immer größer und verlangte nach einer Klärung: Wie sollte man mit dem Problem fertig werden, dass Baals Sieg über Mot bei einem Fest proklamiert wurde, die Dürre aber anhielt, man also von der Herrschaft Baals nichts merkte.

Dass die Unruhe über den Verzug der Aktivität Baals tatsächlich lange dauerte lässt der Erzähler bereits am Anfang des Kapitels (18,1–2) seine Leser wissen.<sup>15</sup> Dort spricht er davon, dass die Dürre drei Jahre dauerte. Gemeint ist wohl, dass der Dürre im Sommer des vorletzten Jahres ein (nahezu) regenloses Jahr folgte, und auch nach dem neuen Jahresanfang der Regen längere Zeit nicht einsetzte.<sup>16</sup> Einige Forscher

<sup>12</sup> Das Bild ist reproduziert in: *Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel I*, Theologischer Verlag Zürich, 2010, 792.

<sup>13</sup> W. BEYERLIN, *Textbuch* (s. Anm. 8), 230.

<sup>14</sup> Das hebt C. OANCEA, *Narațiunile profetice din cartea 1 Regi* (Die Propheten-Erzählungen in 1Kön), Cluj 2008, 115 hervor: Baal kann nicht zur Hilfe kommen.

<sup>15</sup> Das gilt auch, wenn die Zeitangabe in 18,1f einer jüngeren Redaktion zugehörig erscheint. Die Texte von Kap 17–18 setzen allesamt die Dürre und auch die Nichtwirksamkeit der Fruchtbarkeitsgottes Baal voraus.

<sup>16</sup> Vgl. G. FOHRER, *Elia*, AThANT 53, Zürich <sup>2</sup>1985, 10f. 64.

haben zwar darauf hingewiesen, dass die Erzählung vom Streit um den wahren Gott nicht in die Zeit der Dürre angesetzt werden kann, weil Elia anweist, dass nach 18.34f viel Wasser über das Opfer gegossen werden soll.<sup>17</sup> Aber diese Sicht ist begrenzt richtig: Auch in Dürrezeiten trocknen nicht alle Brunnen aus. Gerade für den Vollzug des Rituals, wie es beschrieben wird, eignet sich eine Demonstration mit Wasser, das dazu herangeführt worden ist.

Das Problem der Untätigkeit Baals verdankt sich somit der Tatsache, dass nach der rituell erfolgten Feier des Wiederkommens Baals die bereits mehr als ein Jahr andauernde Dürre nicht beendet wurde, sich kein Regen einstellte. Das ist die Voraussetzung der Erzählung vom Streit um den wirklichen, aktiven Gott. Elia wird beschrieben als ein Mann, der davon überzeugt ist, dass Baal, der Gott des Blitzes und des Regens das nicht hält, was geglaubt wird, weil er eigentlich, also zumindest in diesem Fall machtlos ist. Die Baalsanhänger mögen verschiedene Deutungen des Problems ausgesprochen haben. Möglicherweise ironisiert Elia diese Anschauungen.

## 2. Die ironische Begründung der Aufforderung Elias

Der Masoretische Text zählt vier Möglichkeiten auf, die Elia in seiner Spottrede in V.27 anführt, die möglicherweise Baals erwartete und ausgebliebene Aktivität zu erklären versuchten. Drei von ihnen, die jeweils mit der Partikel כִּי (*kî*) aneinander gereiht sind, geben eine Aktivität an. Sprachlich davon abgesetzt ist die vierte, die mit אולי (*ulai*-vielleicht) eingeleitet wird, ein Wort, das Hoffnung und Zweifel gleichermaßen ausspricht.<sup>18</sup> Es ist hier verstärkend eingesetzt und mit „vielleicht sogar“ wiederzugeben. Die damit eingeleitete Aussage hält eine Passivität (schlafen) fest und meint: Es interessiert ihn nicht. In ihr erreicht die Ironie ihren Höhepunkt. Betrachten wir zunächst die drei ersten:

Die erste Möglichkeit der Deutung der Situation wird mit dem Verbum שׂח II (*s'ach*) angegeben. Es hat die Bedeutung „geschäftig, im Gespräch sein, Nachdenken.“<sup>19</sup> Die LXX gibt das Wort mit ἀδολεσχία (*adolescchia* - Geschwätzigkeit, scharfsinnige Forschung)<sup>20</sup> wieder. Das zweite Verbum שׂג (*s'ag*) ist ein Hapaxlegomenon, für das es keine etymologische Ableitung gibt. Man kann es als Ergänzung des ersten Verbs ansehen,<sup>21</sup> und mit „er meditiert“<sup>22</sup> oder mit „er ist verhindert“<sup>23</sup> wiedergeben verstehen.

<sup>17</sup> H.D. PREUSS, *Die Verspottung fremder Religionen im AT*, BWANT 92, Stuttgart 1971, 84 vermerkt, dass die Einzelerzählung nach V.24f von einer Wassernot nichts wusste.

<sup>18</sup> W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 2013, 16.

<sup>19</sup> W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 2013, 783; J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951, „studieren“.

<sup>20</sup> F. PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache I/1*, Leipzig 1847, 35.

<sup>21</sup> Vgl. V. FRITZ, *Das erste Buch der Könige*, Züricher Bibelkommentare 21, Zürich 1996, 165.

Versteht man das Wort vom dritten Verbum her „er ist unterwegs“, auf Reisen“ kann man vermuten, dass gemeint ist: „er ist geschäftig unterwegs“, als Euphemismus für Stuhlgang.<sup>24</sup> Damit umgeht diese Wiedergabe das Verständnis von „unterwegs“ im Sinne einer Reise, weil die Vorstellung, dass eine Gottheit verreist ist, im AT sonst nicht begegnet.

Die LXX hilft nicht wirklich weiter. Sie hat offensichtlich das Wort nicht verstanden. Sie bringt statt diesem Wort und dem folgenden: „unterwegs“ den Vermerk, dass Baal „gleichzeitig verhandelt“ (ἄμα χρηματίζει).

Einen bedenkenswerten Vorschlag hat G. Hentschel gemacht:

„Elia geht offensichtlich auf die kultischen Praktiken seiner Gegner ein. Wir kennen Belege für die Vorstellung, dass der kanaanäische Gott in Pläne vertieft oder auf Reisen sei, er schlafe und wieder erwache.“<sup>25</sup>

Und:

„Wir werden also annehmen dürfen, dass die Worte Elias in V. 27 innerhalb der Erzählung die Funktion haben, die seltsame Gottesvorstellung der Baalspropheten zu beschreiben und gleichzeitig zu karikieren.“<sup>26</sup>

Tatsächlich kann damit gerechnet werden, dass Elia kannanäische Deutungen des Ausbleibens des Regens aufnimmt und karikiert.<sup>27</sup> Die Deutungen: „er ist beschäftigt, denkt nach, ist auf Reisen, können vom Verhalten der Königs abgeleitet sein. Dies entspricht der Begründung der Aufforderung, laut zu rufen mit dem Hinweis, dass Baal

<sup>22</sup> So der Vorschlag von W. DIETRICH/ S. ARNET, *Konkise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden – Boston 2013, 565.

<sup>23</sup> S.L. MCKENZIE, *1 Kön 16 – 2 Kön 16*, Internationaler Evangelischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT), Stuttgart 2021, 118–124.

<sup>24</sup> J.A. MONTGOMERY, *Kings* (s. Anm. 21), 310–311 schlägt vor, mit dem Wort ausgedrückt zu sehen, „beiseite gehen, Stuhlgang haben“; G. FOHRER, *Elia* (s. Anm. 14), 16: charakterisiert die Aussage als: „reiner Spott“ und umschreibt die Aussage mit: „Er hat wohl ein „Geschäftchen und Stuhlgang und muss einmal austreten. Vielleicht schläft er auch und muss aufwachen.“ S. OTTO, *Jehu* (s. Anm. 1) 175 gibt das Verbum mit „urinierten“ wieder: L. KÖHLER/ W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden – New York – København – Köln – Mainz 1999, 1229, geben zwei Varianten für יָשָׁן an: entweder „beiseite gehen“ oder „Stuhlgang“. Die beiden könnten auch Varianten sein. Sie verstehen also das zweite Verbum von dritten her.

<sup>25</sup> G. HENTSCHEL, *Die Elia-Erzählungen*, EThSt 33, Leipzig 1977, 161.

<sup>26</sup> G. HENTSCHEL, *Elia-Erzählungen* (s. Anm. 25), 162.

<sup>27</sup> J.M. MULDER, Art. Baʿal, in: BOTTERWECK, Johannes G./ RINGGREN, Helmer, *ThWAT I*, Stuttgart – Berlin – København – Köln – Mainz 1973, 706–727, 727 meint, dass sich die Kanaanäer die Inaktivität Baal „mitunter“ so erklärt haben, dass Baal schwach, krank oder tot“ ist. Belegstellen fehlen.

eine Gottheit ist. Und wenn er auf Erden waltet, herrscht er als König. Mir scheint also diese Sicht wahrscheinlicher als die Deutung der Verben auf menschlich-allzumenschliche Verhaltensweisen.<sup>28</sup> Die Tatsache, dass für diese Aussage ein Hapaxlegomenon und zwei weitere Verben gebraucht werden, deren Verständnis mit Unklarheiten belastet sind, scheint mir anzuzeigen, dass es sich um Worte handelt, die zur Deutung der Inaktivität Baals im Bereich seines Kultes benützt wurden. Sie gehen in jedem Fall über das hinaus, was sonst im AT von einem Gott ausgesagt wird. Sie können also sehr alt sein. Zum Verständnis des Textes sind die Bedeutungen der einzelnen Worte allerdings nicht entscheidend. Sie sind Teil einer ironischen Rede, die die Inaktivität Baals verhöhnt mit dem Unterton, dass eine Aktivität Baals gar nicht zu erwarten ist, weil er machtlos ist.<sup>29</sup> Im Hintergrund mag die Gewissheit stehen, dass es Baal gar nicht gibt.<sup>30</sup>

Die deutlich mit dem betonten „vielleicht“ mit dem Beiklang von „sogar“ abgesetzte vierte Möglichkeit der Begründung von Baals Passivität spricht davon, dass Baal schlafen könnte. Diese Aussage lässt sich in das, was im AT über eine Gottheit, auch über JHWH, gesagt wird; gut einfügen: Es ist zwar nirgends im AT ausdrücklich davon die Rede, dass der Gott Israels schläft, aber an einigen Stellen wird vorausgesetzt, dass er dieses tut, wenn er gerufen wird, aufzuwachen.<sup>31</sup> Damit soll die Untätigkeit JHWHs erklärt werden:<sup>32</sup> Drei Texte halten das fest.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> C. OANCEA, *Naraṭiunile* (s., Anm.15), 114: „allzumenschlich“ (mult prea uman) vgl. H.D. PREUSS, *Verspottung* (s. Anm. 15), 87:: „beabsichtigt schillernde Zweideutigkeit.“, „zumal die Übersetzung von ךׁשׁ II (*s'ia*ch) und ךׁשׁ (*s'jg*) keine Beziehungen auf Konkreta eines Baal erkennen lassen. Verspottet werden nicht irgendwelche Eigenheiten des Gottseins Baals, sondern er wird vornehmlich in seiner „Menschlichkeit“ verspottet.

<sup>29</sup> J. JEREMIAS, *Theologie des Alten Testaments*. GAT, ATD Ergänzungsreihe Bd. 6, Göttingen 2015, 236.

<sup>30</sup> Das sieht S. MCKENZIE, *Kön* (s. Anm. 21), 136 so, ist aber möglicherweise erst seit Deuterocesaja so proklamiert. S. OTTO, *Jehu* (s. Anm. 1), 175: Die Verspottung Baals erinnert an die Götzenpolemik der späten Exilszeit- Hinweis auf Jes 40,19f; 41,8f; 44,9–20. 46,5–8: Erfolgsgeschichte vom Regenmachen und Götterwettstreit.

<sup>31</sup> W. DIETRICH, „Schläft Gott?“, in: DERS., *Gottes Einmischung. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments II*, Neukirchen-Vluyn 2013, 41–50; W. DIETRICH, „Vom Schweigen Gottes im Alten Testament“, in: DERS., *Gottes Einmischung. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments II*, Neukirchen-Vluyn 2013, 21–39, 38.

<sup>32</sup> PREUSS, *Verspottung* (s. Anm. 19) 87. sieht in den Worten „Schlafen und Wachen“ einen Anklang an das „Sterben und Auferstehen“ Baals. Die Aussage lässt sich anders erklären.

<sup>33</sup> Dass ein solcher Anruf selten im AT vorkommt, betont H. SPIECKERMANN, *Psalmen I. Psalm 1–49*, Göttingen 2023, 327. Er hebt hervor, dass die Götter der Umwelt den Schlaf als ein „erstrebenswertes Gut“ ansehen.

- Nach Ps 35,23: wird JHWH mit zwei unterschiedlichen Verben עור (*ur*) und קיצ (*qyz*) aus den Passivität in die Aktivität gerufen:<sup>34</sup>  
„Wach auf und erwache für uns, mein Gott.“

- Nach Ps 59,5f wird JHWH eindringlich zum Handeln aufgefordert. Die beiden Verben für „aufwachen und „erwachen, sich erheben“ werden in zwei unterschiedlichen Sätzen gebraucht und dazwischen befindet sich die Prädikation JHWHs als Gott Israels.

„Wach auf, komm und sieh...Du bist der Gott Israels...  
Erwache, um die Völker heimsuchen.“

- Nach Ps 44,24: wird JHWH in „provokanter Weise“ wachgerufen, wobei er gefragt wird, warum er schläft. Sodann wird er gebeten sich zur Rettung des Beters zu erheben, das Elend des Volkes nicht zu vergessen d.h. zu übersehen. Die beiden Verben für erwachen“ sind auch hier in zwei Sätzen verwendet.

„Wach auf, warum schläfst du, Herr.  
Erwache! Verstoße nicht auf ewig...“

An einer weiteren Stelle dürfte die Passivität vorausgesetzt sein, wenn gerufen wird:

Ps 7,7f:

„Steh auf JHWH in Deinem Zorn; wache auf, mein Gott,  
Stell dich der Wut meiner Feinde entgegen.“

In diesen Texten, die die Inaktivität JHWHs voraussetzen, sind entweder negative persönliche Erlebnisse oder ein katastrophenartiges Schicksal des Volkes vorausgesetzt, in denen JHWH zum Aufwachen oder Aufstehen, also zum Eingreifen angerufen wird. Das ist auch in den mir bekannten Texten des Zweistromlandes nicht anders.

Einzigartig gegenüber den Texten der Umwelt wird in Ps 121,4 betont, dass der Wächter Israels nicht schläft. Er wacht über sein Volk.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Die beiden Wörter stehen an den drei Stellen und in Ps. 59,5f und Hab 2,19 zusammen, ein Zeichen dafür, dass es sich um eine traditionelle Wendung handelt. J. JEREMIAS, *Habakuk*, BKAT XIV 5,3, Göttingen 2022, 183 spricht von einem „kultischen Weckruf“... „wahrscheinlich mythologischen Ursprungs, obwohl eine exakte Sprachparallele in alttestamentlichen Texten bisher nicht bekannt ist.“ Es sei „eher“...ein „Kultruf, mit dem die mit der Vegetation im heißen Sommer gestorbene Fruchtbarkeitsgottheit zum Leben gerufen...und damit der Zustand mangelnden Lebens ...beendet werde.“ Jeremias setzt also voraus, dass ein solcher Ruf in die Unterwelt dringt. Aber nach den erhaltenen Texten kann der in die Unterwelt verbannte Gott nicht selbst kommen. Er kommt, wenn Anat Mot besiegt hat.

Andererseits zeigt die Forderung in Hab 2,19, dass „Holz oder Stein (Götterbilder) nicht angerufen werden (dürfen), aufzuwachen und zu erwachen, (sich zu erheben)“ ein Wissen in Israel an, dass andere Götter, in Statuen dargestellt, angerufen werden, aufzuwachen. Es ist dabei aber in Hab 2,19 kaum speziell an Baal gedacht, sondern an die Götter allgemein für die es Götterbilder gab.

Weder aus dem AT, noch aus dem Zweistromland ist mir aber ein Text bekannt, in dem das Stillhalten der Natur auf das Schlafen der Gottheit zurückgeführt wird. Ich kenne nur einen Text aus der Umwelt des AT, der die Erstarrung der Natur mit dem Schlafen der Gottheit zusammensieht. Er ist der hethitische Mythos von Verschwinden des Wettergottes Telipinu.<sup>36</sup> Es handelt sich wie beim Baalskultus um einen Jahreszeitenmythos, aber die Jahreszeit, in der Telipinu verschwindet, ist nicht der Sommer, sondern der Winter. Dementsprechend stirbt die Vegetation nicht durch Trockenheit, sie erstarrt, ist nicht tot. Und Telipinu schläft auf der Erde, in der Nähe des Heiligtums, Er ist nicht zeitweise in der Unterwelt. Er wird durch eine von den Göttern gesandten Biene (im Frühjahr) gestochen und damit geweckt. Da die Hethiter um 1.200 v.Chr. auch Palästina beherrschten, und nach dem Auseinanderfallen des Riesenreiches eine markante Bevölkerungsgruppe im Kanaan bildeten ist eine Beeinflussung durch diesen Mythos möglich.<sup>37</sup> Die Begründung von Elias Forderung, Baal könnte schlafen, könnte also gedanklich vom Telipinu-Mythos herrühren, weil nur an diesen beiden Stellen die Inaktivität des Gewittergottes mit Schlafen begründet wird. Notwendig ist aber diese Annahme nicht.

### 3. Die Beschreibung der Anrufung Baals

Auf die Spottrede Elias hin folgt die Beschreibung der Anrufung Baals durch die Baalspropheten. Ihr Anruf wird von einem Ritual begleitet. Der Erzähler spricht davon, dass sie „nach ihrem Brauch“ vorgehen. Sie unterstreichen ihre Bitte damit, dass sie selbst verwunden. An einer einzigen vergleichbaren Stelle, in Hos 7,14, ist vom „Einritzen“ als Verstärkung der Bitte die Rede. Der Text muss allerdings nach der LXX widerhergestellt werden.<sup>38</sup> Von dort lässt sich die Aussage „nach ihrem Brauch“

<sup>35</sup> Wohl von dieser Stelle her hat W. DIETRICH, „Gott“ (s. Anm. 31), 44 formuliert: „Nur falsche Götter schlafen.“ Eine sehr steile Aussage. Der Weckruf: „wach auf“ wird offensichtlich bildlich verstanden.

<sup>36</sup> Texte bei ÜNAL, Ahmet, „Hethitische Mythen und Epen“, in: Karl HECKER u.a., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III: Mythen und Epen II*, Gütersloh 1994, 802–865, 812–815; O.R. GURNEY, *Die Hethiter*, Fundus-Bücher 22/23, Dresden <sup>2</sup>1980, 133–135; 193–196.

<sup>37</sup> Sie werden in den Völkerlisten, die das Land Kanaan bewohnen (Gen 15,20: Ex 3,8.27;23,23; Nu 13,29: 1Kön 9,20) an prominenter Stelle aufgezählt, außer in Gen 15,20, wo sie als dritte Bevölkerungsgruppe genannt werden, immer an zweiter Stelle.

<sup>38</sup> Näheres dazu bei H.W. WOLFF: *Hosea*, BK XIV/1, Neukirchen Kreis Moers, 1961, 136, der sich für die Variante, יתגודדו (*jitgodedu* – sie ritzen sich ein) statt der mehrheitlich vertretenen Lesung יתגודדו

erklären, weil sie sich „um Korn und Wein ritzen“, also den Fruchtbarkeitsgott Baal anrufen. Wie in 1Kön 18,28 geht es darum, dass Gebete an Baal mit „einritzen“ verstärkt werden.<sup>39</sup>

Dieses Einritzen wird konkreter beschrieben: „Sie machen sich Ritzwunden mit Schwertern und Lanzen.“ Beides sind Kriegsgeräte. Das legt die Annahme nahe, dass sie sich gegenseitig verwunden, weil man sich mit so umfangreichen Waffen nur schwer selbst verwunden kann. Sollte aber dennoch daran gedacht sein, dass sie die Verwundung an sich selbst verüben, wird man an Dolche und Lanzenspitzen denken. Die Sache bleibt unklar. Wenn sich die Baalpropheten gegenseitig mit den Lanzen und Schwertern verwundeten, könnte man daran denken, dass sie den Bienenstich an Telipinu nachvollziehen, um Baal zu wecken. Aber das ist wohl von zu weit hergeholt. Die Vorstellung, wie man sich mit Lanzen und Schwertern „einritz“ bleibt offen.

Interessanterweise wird nicht damit gerechnet, dass Baal erzürnt ist, und sein Zorn darum, etwa durch ein Bußritual, abgemildert werden sollte. Der vergleichbare hethitische Mythos von Telipinu, der als Wettergott für eine Zeit verschwindet, begründet die Abwesenheit Telipinus und damit seine mangelnde Aktivität, die dazu führt, dass alles Lebendige erstarrt, mit seinem Zorn. Im Alten Testament wird nie von einem Zorn JHWHs bei einer Naturkatastrophe gesprochen. Das AT spricht vom Zorn JHWHs, wie es auch beim „Schlafen“ festgestellt wurde, im Zusammenhang persönlicher Leidenszeiten und bei schweren zu ertragenden Geschichtsereignissen.<sup>40</sup> Die Heuschreckenplage zur Zeit des Propheten Joel führt dazu, Buße zu tun und ein großes Fasten auszurufen. Aber es wird nicht vom Zorn gesprochen.

#### 4. Zusammenfassung

Die Spottrede des Elia und die folgende Anrufung Baals setzen voraus, dass der Ritus der Rückkehr Baals auf die Erde rituell vollzogen wurde, aber eine Dürre weiter herrschte. Das veranlasst Elia dazu, eine ironische Rede an die Baalpropheten zu halten, in der er die Erklärungsversuche für das Ausbleiben der Aktivität Baals ironisiert, wonach sich Baal wie ein König verhält, von dessen Tätigkeit man nichts merkt, sei es, dass er geschäftig ist, verreist, Pläne entwirft oder gar schläft. Er muss also geweckt werden, Den Gedanken, dass Gott geweckt werden muss, weil er als nicht aktiv erlebt wird, kennt auch Israel. Aber der Anruf Baals findet keine Antwort.

(*jitgoreru* – sich umtreiben einsetzen). G. FOHRER, *Elia* (s. Anm. 14), 16 umschreibt das Verbum mit „jammern“, „klagen“.

<sup>39</sup> G. HENTSCHEL, *Elia-Erzählungen* (s. Anm. 22), 163 Anm. 475 weist auf in Ugarit für den im Baalkult bezeugte Selbstverletzungen hin „nach ihrem Brauch“. An drei Stellen bei Jeremia (16,6; 41,5; 47,5) wird vom „Einritzen“ bei der Totenklage gesprochen.

<sup>40</sup> Zur Thematik vgl. J. JEREMIAS, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, BThSt 104, Neukirchen-Vluyn 2009.

HANS KLEIN

Die ironische Rede des Elia einerseits und der nichtfunktionierende Ritus andererseits zeigen an, dass JHWH allein der wahre Gott ist, der auch reagiert, wenn er angerufen wird, wie die Erzählung in der Fortsetzung der Spottrede (1Kön 18, 30–40) festhält.

Hans KLEIN   
Lucian Blaga University of Sibiu  
Department of History, Heritage and Protestant Theology  
Romania  
E-mail: hansheideklein@gmail.com

**Bibliographie**

- ALBERTZ, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I*, ATD Ergänzungsreihe 8/1, Göttingen 1992.
- BEYERLIN, Walter, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, ATD Ergänzungsreihe 1, Göttingen 1975.
- DIETRICH, Walter, „Schläft Gott?“, in: DERS., *Gottes Einmischung. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments II*, Neukirchen-Vluyn 2013, 41–50.
- DIETRICH, Walter, „Vom Schweigen Gottes im Alten Testament“, in: DERS., *Gottes Einmischung. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments II*, Neukirchen-Vluyn 2013.
- DIETRICH, Walter, ARNET, Samuel, *Konkise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden – Boston 2013.
- FOHRER, Georg, *Elia*, AThANT 53, Zürich <sup>2</sup>1985.
- FRITZ, Volkmar, *Das erste Buch der Könige*, ZBK 21, Zürich 1996.
- GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Berlin – Göttingen – Heidelberg <sup>17</sup>1962.
- GURNEY, Oliver R., *Die Hethiter*, Fundus-Bücher 22/23, Dresden <sup>2</sup>1980.
- HENTSCHEL, Georg, *Die Elia-Erzählungen*, EThSt 33, Leipzig 1977.
- JEREMIAS, Jörg, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen 1987.
- JEREMIAS, Jörg, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, BThSt 104, Neukirchen-Vluyn 2009.
- JEREMIAS, Jörg, *Theologie des Alten Testaments. Grundrisse zum Alten Testament*, ATD Ergänzungsreihe 6, Göttingen 2015.
- JEREMIAS, Jörg, *Habakuk*, BKAT XIV 5,3, Göttingen 2022.
- KÖHLER, Ludwig /BAUMGARTNER, Walter, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden – New York – København – Köln – Mainz 1999.
- MCKENZIE, Steven L., *1 Kön 16 – 2 Kön 16*, IEKAT, Stuttgart 2021.
- MONTGOMERY, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951.
- MULDER, J.M., Art. Ba<sup>ca</sup>al, in: BOTTERWECK, Johannes G./ RINGGREN, Helmer, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*, Stuttgart – Berlin – København – Köln – Mainz 1973, 706–727.
- OANCEA, Constantin, Horia, „Die Witwe und Israel. Die Totenerweckungsszene (1Kön 17,17–24 als Präludium für die Karmelerzählung (1Kön 18,20–40)“, *Sacra Scripta V* (2007), 130–141.
- OANCEA, Constantin, *Narațiunile profetice din cartea 1 Regi*, (Die Propheten-Erzählungen in 1Kön), Cluj 2008.
- OANCEA, Constantin, *Profetul Ilie și narațiunea despre secetă. Studiu exegetic și hermeneutic* (Der Prophet Elia und die Erzählung von der Dürre. Eine exegetische und hermeneutische Studie), Sibiu 2014.

- OTTO, Susanne, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*, BWANT 152, Stuttgart – Berlin – Köln 2001.
- PASSOW, Franz, *Handwörterbuch der griechischen Sprache I/1*, Leipzig 1847.
- PREUSS, Horst Dietrich, *Die Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, BWANT 92, Stuttgart 1971.
- RINGGREN, Helmer, *Die Religionen des Alten Orients*, ATD Sonderband, Göttingen 1979.
- SCHMIDT, Werner H., *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, BZAW 80, Berlin 1966.
- SMEND, Rudolf, „Das Wort Jahwes an Elia, Erwägungen zur Komposition von 1.Reg. XVII–XIX“, *VT XXV* (1975), 525–543.
- SMEND, Rudolf, „Der biblische und der historische Elia“, *VT.S XXVIII* (1975), 167–184.
- TIMM, Stefan, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus*, FRLANT 124, Göttingen 1982.
- ÜNAL, Ahmet, „Hethitische Mythen und Epen“, in: Karl HECKER u.a., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III: Mythen und Epen II*, Gütersloh 1994, 802–865.
- WOLFF, Hans Walter, *Hosea*, BK XIV/1, Neukirchen Kreis Moers, 1961.
- WÜRTHWEIN, Ernst, „Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel“, *ZThK* 59 (1962), 131–144.
- WÜRTHWEIN, Ernst, *Die Bücher der Könige (1Kön 17–2Kön 25)*, ATD 11,2, Göttingen 1984.

## LUKAS UND DIE APOLOGETIK IN PATRISTISCHER REZEPTION

MARTIN MEISER

**Abstract.** This essay examines the differences and similarities in motifs between Luke-Acts and apologetic literature with regard to both political and intellectual issues. It will be explored whether the apologetic motifs identified in Luke-Acts from a modern perspective are also relevant in the patristic reception, with regard to politics on the one hand (Acts 5:29; 16:21; 24:5), to intellectuality on the other (Acts 4:13; 17:18 concerning Christian uneducatedness, Acts 16:17; 19:13–20 concerning Christian self-dissociation from magic; Acts 14:15–17; Acts 17,22–31 concerning Christianity and Greco-Roman philosophical theology).

**Keywords:** Luke-Acts, Apologetics, Patristic Exegesis, Acts 5:29; 16:21; 24:5; Acts 4:13; 17:18; Acts 14:15–17; Acts 17,22–31.

Das lukanische Doppelwerk<sup>1</sup> spricht in eine Zeit hinein, in der neben Konflikten mit nicht an Jesus glaubenden Juden zunehmend Konflikte<sup>2</sup> mit der

<sup>1</sup> Vorbehaltlich besserer Erkenntnis gehe ich derzeit noch davon aus, dass für das Lukasevangelium wie für die Apostelgeschichte ein- und derselbe Verfasser verantwortlich sind, der zunächst das Evangelium und dann, vielleicht in einem Abstand mehrerer Jahre, die Apostelgeschichte geschrieben hat (anders jüngst PILHOFER, „Autor“, 174–176, mit Verweis auf die weitaus größere Häufigkeit der Partikel  $\tau\epsilon$  und  $\gamma\epsilon$  und der Wendung  $\mu\acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\nu$  in der Apostelgeschichte). Eine Datierung halte ich bis maximal 120 n. Chr. für möglich; in der genuinen Literatur des zweiten Jahrhunderts zeigen sich Weiterentwicklungen im Bereich der Auseinandersetzung mit den nicht an Jesus glaubenden Juden (Im Barnabasbrief wie bei Justin wird schon der Wortlaut der Heiligen Schrift Israels im Einzelnen diskutiert) wie im Bereich einer ausdifferenzierenden Theologie (vgl. etwa die Begründung des Herrentages als achten Tages mit der Auferstehung Jesu in Ignatius, *Ep. Magn.* 9,1 Lindemann/Paulsen 196).

<sup>2</sup> Lukas weiß von dem Martyrium des Stephanus, des Zebedaiden Jakobus und des Paulus (Apg 7,60; 12,2; 21,13), Im zweiten Jahrhundert werden Erfahrungen des Martyriums häufiger, vgl. die Briefe des Ignatius, passim, das *Martyrium des Polykarp*, aber auch Herm., *vis* III 2,1: „Geißelung, Gefängnis, große Trübsal, Kreuzigung und Tierkämpfe um des Namens willen“. Märtyrer bilden neben den Bischöfen, Lehrern und Diakonen einen eigenen Stand (*vis* III 4,3 neben III 5,2).



nichtjüdischen umgebenden Gesellschaft zur Herausforderung werden<sup>3</sup>, die verstärkt und in inhaltlicher Konzentration in der nachfolgenden apologetischen Literatur ab dem zweiten Jahrhundert thematisiert werden. Als deren gemeinsame Kennzeichnung können die Verteidigung des Christentums auf politischer und theologischer Ebene und die Widerlegung nichtchristlicher Wahrheitsansprüche gelten. Diese Auseinandersetzung wird auf politischer, aber auch auf geistiger Ebene geführt. Im lukianischen Doppelwerk begegnen Motive, die auch in späterer apologetischer Literatur<sup>4</sup> von Bedeutung sind. So soll hier erörtert werden, inwieweit das lukianische Doppelwerk als Vorläufer der patristischen apologetischen Literatur zu verstehen ist. Der Vergleich ist nicht sinnvoll auf formaler Ebene (die älteren Apologien sind zumeist als libelli, als Eingaben an den römischen Kaiser gestaltet, und Lukas ist „von den diskursiven Entwürfen der frühkirchlichen Apologeten ... deutlich entfernt“<sup>5</sup>), wohl aber hinsichtlich einzelner inhaltlicher Motive.<sup>6</sup>

Der Beitrag wird dreigeteilt sein. In einem ersten Hauptteil wird das lukianische Doppelwerk zum Gegenstand der Betrachtung, in einem zweiten Teil der Aufweis motivischer Differenzen und Analogien, in einem dritten der Vergleich mit späterer christlicher Literatur: Haben altkirchliche Theologen diejenigen Passagen der Apostelgeschichte, die heute als apologetisch gelten können, ebenso schon in dieser Weise interpretiert?

<sup>3</sup> Vgl. u.a. STEGEMANN, *Zwischen Synagoge und Obrigkeit*, passim.

<sup>4</sup> Als apologetische Werke dienen zum Vergleich das *Kerygma Petri*, die Apologien des Justin, des Aristides, des Tertullian, die *Legatio* des Athenagoras, die Schrift *Ad Autolycon* des Theophilus von Antiochia, der Dialog *Octavius* des Minucius Felix, die Schriften *Ad Demetrianum* und *Ad Donatum* des Cyprian von Karthago, die Schrift *Adversus Nationes* des Arnobius d.Ä. In Vielem sind auch Augustinus, *De civitate Dei*, und Theodoret, *Affectionum Graecarum Curatio*, von Bedeutung. Zu fragen wird ferner sein, inwieweit die hier zu verhandelnden Themen auch in den Homilien und Kommentaren zur Apostelgeschichte (z.B. durch Johannes Chrysostomus) aufgegriffen werden. Die geistige Auseinandersetzung wurde vor allem durch Clemens von Alexandria (vgl. das lobende Zeugnis über ihn bei Hieronymus, *Ep.* 70,4, CSEL 54, 704–707) und Origenes gefördert. Die Apologie des Quadratus ist für unsere Fragestellung nicht aussagekräftig. Die Werke des Miltiades aus Kleinasien und des Apolinarius von Hierapolis sind nicht erhalten geblieben. Zur apologetischen Literatur vgl. insgesamt GEMEINHARDT, *Geschichte*, 40–48, mit tabellarischer Auflistung der apologetischen Schriften S. 41f.

<sup>5</sup> BACKHAUS, „No Apologies!“, 451.

<sup>6</sup> Zum Thema ist neuerdings KACHALA, *Anklage*, zu vergleichen. Nach einem kurzen Forschungsbericht (KACHALA, *Anklage*, 16–24) analysiert er zunächst die drei ältesten bekannten Erwähnungen des Christentums in römischer Literatur (Tacitus, *Ann.* XV 44; Plinius, *Ep.* X 96; Sueton, *Domitian* 25,4), dann Justin, Aristides, Athenagoras, Origenes, danach Lk 23,1–25; Apg 16,16–40; 18,12–17; Apg 19,23–40; Apg 25,1–12 sowie Apg 17,16–34. Ergänzt werden könnten (oder sollten) Apg 24; 26 (eine Begründung für die Auslassung wäre S. 25 zu erwarten).

## 1. Das lukanische Doppelwerk

Nach einem kurzen Abschnitt über die sog. Einleitungsfragen wird das neutestamentliche Verständnis der Wortfamilie *ἀπολογία* erörtert, sodann Vorwürfe gegen die Christen benannt, wie sie im lukanischen Doppelwerk aufscheinen, schließlich werden die lukanischen Verteidigungsstrategien skizziert werden.

Das lukanische Doppelwerk, spätestens um 120, eher aber um 90 entstanden – über den Ort der Entstehung sind kaum sinnvolle Annahmen möglich –, ist m.E. an Christinnen und Christen adressiert<sup>7</sup> und will sie der „Sicherheit“ der geschichtlichen und theologischen Wurzeln der Gruppenidentität (Lk 1,4) vergewissern und für die Auseinandersetzung mit nichtgläubigen Anderen zurüsten.

### 1.1. Die Wortfamilie *ἀπολογέομαι* im Neuen Testament

Die Wortfamilie begegnet bei Paulus, Lukas, in den Pastoralbriefen und im Ersten Petrusbrief. Zu unterscheiden sind Belege direkter mündlicher Kommunikation ohne Gerichtskontext, Belege direkter mündlicher Verteidigung im Gericht und Belege der Verteidigung eines nicht in der Situation persönlich anwesenden Gegenübers.

Bei Paulus zielt das Verbum *ἀπολογέομαι* auf die Selbstverteidigung vor der Gemeinde (2Kor 12,19), aber auch auf die Selbstverteidigung der Menschen vor Gott (Röm 2,15); ersteres gilt auch für das Substantiv *ἀπολογία* (1Kor 9,3), das aber auch die Verteidigung der Gemeinde vor dem Apostel bezeichnen kann (2Kor 7,11<sup>8</sup>). Phil 1,7.16 findet sich aber schon die für das Weitere relevante Wendung *ἀπολογία τοῦ εὐαγγελίου*, die einen Gerichtsprozess voraussetzt, aber umfassender gedacht ist, wie auch 1Petr 3,15 generell die Situation der Konfrontation mit Nichtchristen vor Augen hat.

Im Lukasevangelium setzen die beiden Belege für *ἀπολογέομαι* (Lk 12,11; 21,14<sup>9</sup>) Gerichtsverhandlungen voraus, ebenso die Belege der Apostelgeschichte (Apg 24,10; 25,8; 26,1.2.24 für das Verbum, auf Paulus bezogen, daneben das Verbum in Apg 19,33 auf einen Vertreter der jüdischen Gemeinde bezogen). Der Gerichtskontext ist auch bei den Belegen für das Substantiv *ἀπολογία* (Apg 22,1;

<sup>7</sup> Wendungen wie „Gottesherrschaft“ oder „Menschensohn“ oder auch „Sohn Abrahams“ (18,9) und „jener Ἄων“/„Auferstehung der Toten“ (20,35) werden nicht erklärt, ebensowenig die Identität Aarons (Lk 1,5) oder des Pilatus. Er wird in der Passionsgeschichte nicht mit Amtsbezeichnung eingeführt, obwohl in 20,20 *ἡγεμῶν* fällt; der Begriff wird in 20,20 aber nicht mit dem Eigennamen Pilatus verbunden.

<sup>8</sup> So die Mehrheitsmeinung zur Stelle, vgl. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, 19. Andere gehen davon aus, dass die Gemeinde Paulus gegen seine Widersacher verteidigt hat.

<sup>9</sup> In Lk 21,12 ersetzt *ἀπολογέομαι* die unspezifische Wendung *τί λαλήσετε* aus Mk 13,11.

25,16) gegeben. Die Wortfamilie hat aber im lukanischen Doppelwerk, anders als in 1Petr 3,15, noch keine Funktion über diese Situation hinaus.

### 1.2. Der Kontext der Gerichtssituation

Schon im Markusevangelium wird der Tod als mögliches Ergebnis eines Gerichtsprozesses gegen die Verehrer Jesu von Nazareth erwähnt (Mk 13,12), wie sich auch bei ihm die Formel *διὰ τὸ ὄνομά μου* findet (Mk 13,13). Mk 13,12 hat vor allem Familienmitglieder und Freunde als die „Ausliefernden“ im Auge. All dies findet sich auch im Lukasevangelium (Lk 21,16 Todesfolge; Lk 21,12 *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου*<sup>10</sup>; Lk 21,17: *διὰ τὸ ὄνομά μου*; Apg 5,41 *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι*; Lk 21,15: Angehörige und Freunde als Subjekte der Auslieferung).<sup>11</sup> Ob damit schon das *nomen ipsum* bei Plinius anvisiert ist<sup>12</sup>, kann man fragen. Einerseits verweist der Statthalter Plinius nicht auf ein längst übliches Vorgehen der römischen Provinzialadministration, um dessen Bestätigung er Trajan bittet, so dass man Plinius, *Ep.* 10,96 als Neuanatz der römischen Behörden in der Christenfrage interpretieren kann.<sup>13</sup> Andererseits fehlen plausible Alternativen für die Interpretation der vorgenannten Wendungen aus Markus und Lukas. Auch wird man das rhetorische Anliegen des Statthalters in Rechnung stellen müssen, Trajan für ein Problem zu interessieren, das er eigentlich selbst lösen können müsste.

### 1.3. Vorwürfe gegen die Christen im lukanischen Doppelwerk

#### 1.3.1. Vorwürfe hinsichtlich der Störung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung

Darzustellen sind die Vorwürfe, die sich, wenngleich manchmal von Nichtrömern vorgetragen, auch als aus römischer Sicht denkbare Vorwürfe interpretieren lassen.

<sup>10</sup> Die Wendung ersetzt das einfache *ἕνεκεν ἐμοῦ* in Mk 13,9 (KACHALA, *Anklage*, 286). WOLTER, *Lukasevangelium*, 674, listet die Stellen aus der Apostelgeschichte auf, wo sich das bewahrheiten wird. Die in Mk 13,9 vorliegende Reihenfolge von „Statthaltern und Königen“ ist in Lk 21,12 geändert worden zu „Königen und Statthaltern“, wie es der Reihenfolge Apg 12; 21–26 entspricht.

<sup>11</sup> Über die Häufigkeit solcher Vorkommnisse geben Markus und Lukas keine Auskunft. Ein allgemeines Wissen um die Christenverfolgung in Rom durch Nero kann als bekannt vermutet werden.

<sup>12</sup> Für Lk 21,12 etc. behauptet das KACHALA, *Anklage*, 286; für 1 Petr 4,16 vertritt die These VITTINGHOFF, „Christianus sum“, 344 Anm. 1. SCHNELLE, *Die ersten hundert Jahre*, 462, fragt, inwieweit das *nomen ipsum* schon isoliert als Straftatbestand gelten konnte, und verweist auf die mit dem Christsein verbundene Verweigerung der althergebrachten römischen Kultpraxis als Beweis für die Verweigerung der Loyalität zum Imperium Romanum.

<sup>13</sup> REICHERT, „Durchdachte Konfusion“, 242.

Nach Apg 6,14 wird Stephanus vorgehalten, Jesus habe die „Auflösung dieser heiligen Stätte und die Veränderung der Gesetze, die uns Mose gegeben habe“, angesagt. Mindestens letzteres lässt sich aus römischer Perspektive als Abwendung der Verehrer Jesu vom *mos maiorum* lesen, was nicht nur Jesus als religiöse Autorität diskreditiert, sondern auch die Erwartung politische Unzuverlässigkeit seitens seiner Anhänger zur Folge hat.

Die „unrömischen“ Gebräuche nach Apg 16,21 (hier werden Paulus und Silas, im Munde der Ankläger gewiss abwertend<sup>14</sup>, als Juden bezeichnet) sind aus römischer Perspektive wiederum ein Verstoß gegen den *mos maiorum*. Aus römischer Sicht lassen sich auch die folgenden Vorwürfe verstehen: Dass Paulus eine fremde βασιλεία verkünde (Apg 17,7), wird aus römischer Perspektive als Infragestellung der römischen Herrschaft aufzufassen sein. Dass er „fremde Götter“ (Apg 17,18) bzw. eine Gottesverehrung παρά τὸν νόμον verkündige (Apg 18,13)<sup>15</sup>, untergräbt griechisch-römisches religiöses Selbstverständnis, demzufolge ein Minimalkonsens über die qua mos maiorum oder politischen Beschluss zur Verehrung zugelassenen Gottheiten, den man nicht einfach mit neuzeitlicher Toleranz gleichsetzen darf. Die Vorwürfe der βλασφημία und ἱεροσυλία gegenüber nichtchristlichen Gottheiten (vorausgesetzt in Apg 19,37) wie der Tempelentweihung (Apg 24,6) betreffen die als Verletzung elementaren antiken religiösen Empfindens, der Vorwurf der στάσεις (Apg 24,5) als gravierende Störung der öffentlichen Ordnung.<sup>16</sup>

### 1.3.2. Vorwürfe hinsichtlich des fehlenden geistigen Niveaus

Hier sind der Vorwurf der Unbildung zu nennen (Apg 4,13: ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται) sowie die verächtliche Bezeichnung des Paulus als σπερμολόγος („Körnerpicker“; Apg 17,18). Auch eine partiell negative Reaktion auf die Areopagrede wird mit deutlichen Worten formuliert (Apg 17,32: ἐχλεύαζον). Auch die Rezipierenden des lukanischen Doppelwerkes dürften bei ihren Missionsversuchen solche Reaktionen erlebt haben.

<sup>14</sup> Darauf verweist KACHALA, *Anklage*, 178.

<sup>15</sup> Es bleibt offen, ob das jüdische oder das römische Gesetz gemeint ist. Auf der Erzählebene dürfte das römische Gesetz gemeint sein (OMERZU, *Prozeß*, 254f.). In der handschriftlichen Tradition finden sich keine erläuternden Zusätze (ECM III 680). In der patristischen Exegese finden sich beide Interpretationen.

<sup>16</sup> In Apg 19,9 wird die „Schmähung“ (κακολογέω) seitens der Menge nicht inhaltlich ausgeführt.

#### 1.4. Verteidigungsstrategien

Schutz für die eigene Gruppe, offensive Vertretung des eigenen Standpunktes nach außen (Apg 16,37; 24,10<sup>17</sup>) und Mahnung bzw. Bekundung der Martyriumbereitschaft in gemeindeinternen Äußerungen (Apg 21,13) sehe ich als Hauptkennzeichen des lukanischen Doppelwerkes zur Frage „Religion und Politik“ an. Verteidigungsstrategien sind sowohl defensiv wie offensiv<sup>18</sup> und begegnen sowohl in der narrativen Konzeption als auch in der Figurenrede.

In der narrativen Konzeption sind Leserführungen hinsichtlich der beanspruchten politischen Unschuld Jesu (Lk 20,26) wie des Apostels namhaft zu machen<sup>19</sup>, aber auch die Auswahl der Szenerie: Politisch wie geistig weiß Paulus Anliegen des Christentums vor politisch hochgestellten Persönlichkeiten wie vor den (damals) wichtigsten Philosophenschulen zu verteidigen<sup>20</sup>, wie man umgekehrt nicht nur Lk 2,11.14 romkritisch auslegen kann.<sup>21</sup> Auffällig ist: Das Bild von Centurionen und Chiliarchen im Evangelium wie in der Apostelgeschichte ist durchweg positiv, das Bild der Statthalter ist ambivalent – ist es Zufall, dass genau die Personengruppe ambivalent gezeichnet wird, die später als Richter in Christenprozessen fungieren?<sup>22</sup>

In der Figurenrede sind auf politischem Gebiet die mehrfachen Unschuldsbeteuerungen vor allem des Apostels Paulus<sup>23</sup> zu nennen, der weder den Tempel entweiht<sup>24</sup> noch gegen den *mos maiorum* verstoßen hat (Apg 24,14; 26,6f.),

<sup>17</sup> PESCH, *Apostelgeschichte* II 257 betont zu Recht den Unterschied zwischen der Nüchternheit des Paulus nach Apg 24,10 und der Schmeichelei des Tertullus nach Apg 24,4, die angesichts des aus anderen Quellen bekannten Bildes des Statthalters völlig unangebracht war (ähnlich BACKHAUS, „No Apologies!“, 458, mit Verweis auf Josephus, *Bell.* II 256).

<sup>18</sup> Lukas dokumentiert das „gewachsene Selbstbewusstsein der Christen“ (SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre*, 345).

<sup>19</sup> Der Begriff *στᾶσις* wird vom Aufstand gegen die weltliche Obrigkeit in den Evangelien nach Markus und Lukas in der Beschreibung des Barabbas laut (Mk 15,7; Lk 23,19.25); implizit werden die Christen von einem solchen Verhalten damit abgegrenzt. In der Apostelgeschichte wird dies in Apg 5,36–39; 21,38f. geleistet.

<sup>20</sup> Anders als der lukanische Jesus wird der lukanische Paulus jedoch nirgends als Hauptredner im Rahmen eines Gastmahls eingeführt.

<sup>21</sup> Vorrangige Bezugstexte für eine romkritische Lukasdeutung sind unter anderem Lk 1,46–55; 2,11.14; 4,16–30; 16,19–31; 22,25; Apg 1,3–11; 2,1–13; 10,36 (cf. MEISER, „Acts“, 157). Ferner mag Lk 4,5–8 eine Anspielung auf die Proskynese des Prinzen Tiridates I. vor Nero sein, der sich rühmt, als einziger Königreiche vergeben zu können; in Apg 12,22 erinnert der Ruf „das ist die Stimme Gottes, nicht eines Menschen“ an „die apollinische Selbstinszenierung des Kaisers Nero“ (BACKHAUS, „No Apologies!“, 456). Ob Kritik an Nero zur Zeit Trajans noch gefährlich war?

<sup>22</sup> Plinius, *Ep.* 10.96; Justin, 2. *Apol.* 2,12 Minns/Parvis 276; *M. Polyc.* 9,2 Lindemann/Paulsen 270.

<sup>23</sup> Apg 24,11f.18; 28,8. Auch die mit jüdischen politischen Eliten ausgetragenen Konflikte Apg 4;5 sind transparent für Konflikte mit nichtjüdischen Obrigkeiten, da sie kaum spezifisch jüdische Konfliktthemen enthalten.

<sup>24</sup> Der Tempel war ihm vielmehr Ort der Anbetung, des Opfers und der Reinigung (Apg 24,11.17f.).

stattdessen sein eigenes ἦθος als Basis seiner ethischen Grundhaltung benennt (Apg 24,16), des Weiteren günstige Aussagen über das Christentum im Munde politisch hochgestellter Persönlichkeiten.<sup>25</sup> Auf dem Gebiet der geistigen Auseinandersetzungen distanziert sich der Apostel offensiv von der politischen Theologie (Apg 14,15–17) und der Magie (Apg 16,16–18) und kennzeichnet die nichtchristliche Gottesverehrung als δεισιδαιμονία, die er zur wahren Gotteserkenntnis weiterführt (Apg 17,22<sup>26</sup>). Aus der in Apg 17,24 bezeugten Schöpfermacht Gottes wird in Apg 17,25 seine Überweltlichkeit und Bedürfnislosigkeit abgeleitet, damit zugleich ein wesentliches Moment pagan-antiker Religionskritik aufgegriffen und zugunsten des christlichen Gottes genutzt, der als bis dato „unbekannter Gott“ (Apg 17,23) „alle bekannten Götter aus dem Olymp treiben soll“.<sup>27</sup> Das Aratos-Zitat Apg 17,28 soll den Hörerinnen und Hörern die Botschaft des lukanischen Paulus als auch von ihren geistigen Voraussetzungen her einleuchtend erscheinen lassen, indem der stoische Zusammenhang zwischen Naturerkenntnis und vernunftgemäßer Ethik für die Aussage in den Dienst genommen wird, dass auch die Heiden um die Wahrheit wissen konnten und deshalb zur Buße vor dem kommenden Gericht gerufen werden (Apg 17,30f.) – ein Motiv, das, wie die kurze „Geschichtsbetrachtung“ Apg 17,26 (ἐξ ἑνός = Adam) zeigt, biblisch gedacht ist, nicht primär griechisch.

## 2. Differenzen und Analogien zwischen dem lukanischen Doppelwerk und der späteren Apologetik

Innerhalb der christlichen Apologetik des genannten Zeitraumes ist chronologisch wie formgeschichtlich insofern zu differenzieren, als die meisten älteren Apologien<sup>28</sup> an den Kaiser gerichtete Petitionen, sog. *libelli* darstellen, die bei dem Kaiser die Änderung der durch das Trajan-Reskript<sup>29</sup> geregelten Verurteilung der Christen wegen des *nomen ipsum* erreichen und durch Aufklärung der Bevölkerung den häufigen Denunziationen vorbeugen wollten.<sup>30</sup> Die Christen versprachen sich von diesem Weg wohl deshalb Erfolg, weil das Trajan-Reskript in

<sup>25</sup> Lk 23,47; Apg 19,37; 25,25; 26,28.31.

<sup>26</sup> Intratextuell dürfte das Prädikat neutral oder positiv gemeint sein; extratextuell werden sich die ersten Rezipierenden an den Vorwurf des Aberglaubens erinnern, den das Christentum bald zu tragen hatte (BACKHAUS, „No Apologies!“, 452f.).

<sup>27</sup> BACKHAUS, „No Apologies!“, 453.

<sup>28</sup> Quadratus, *Apologie* (ein Fragment ist bei Euseb, *H.E.* 4:3,1f. erhalten), Aristides, *Apologie*, Justin, *Apologie* I und II, Athenagoras, *Legatio*; Meliton, *Apologie* (Fragmente bei Euseb, *H.E.* IV 26,4–11, GCS 9/1, 382–386). Verlorengegangen sind die *Apologie* des Apolinarius, Bischof von Hierapolis (Die Zuweisung des Fragmentes bei Eusebius von Caesarea, *H.E.* V 5,4, GCS 9/1, 436 an die *Apologie* ist nicht sicher) und des Miltiades.

<sup>29</sup> Es findet sich bei Plinius, *Ep.* 10,97.

<sup>30</sup> So beschreibt KINZIG, „Apologie“, 308 das Anliegen Justins.

ihren Augen die Rechtslage keineswegs eindeutig geregelt hatte, da ein kaiserliches Reskript nur für die Provinz galt, deren Statthalter es zugestellt worden war<sup>31</sup>. Seit Mark Aurels Regierungszeit werden die kaiserlichen *Epistulae* zunehmend als für alle Provinzen verbindlich betrachtet, und Ulpian fasst während der Regierungszeit Kaiser Caracallas die antichristlichen kaiserlichen Erlässe zusammen<sup>32</sup>. Spätestens zu dieser Zeit wird der *libellus* an den Kaiser möglicherweise nicht mehr nur sinnlos, sondern auch rechtlich unzulässig, „da es keine Rechtsunsicherheit mehr gab, auf die sich die Christen hätten berufen können“<sup>33</sup>. Entsprechend verlegt sich das Schwergewicht christlicher Apologetik auf die literarische Invektive, stilisiert als Brief, als Rede oder als Kampf- oder Spottschrift<sup>34</sup>, und auf den literarischen Dialog im Sinne christlicher Bekehrungs- und Erbauungsliteratur.<sup>35</sup> Der Vergleich zur jüdischen Apologetik fördert manches an Gemeinsamkeiten zutage; vieles muss nicht auf literarische Abhängigkeit christlicher Schriftsteller zurückweisen, sondern kann auch in dem analogen Erleben nichtjüdischer und nichtchristlicher Religiosität begründet sein.

Neben den formalen Differenzen sind Motive zu benennen, die bei Lukas noch nicht vorhanden sind. Schon die Fremd- bzw. Selbstbezeichnung der Gruppe der Verehrer Jesus Christi ist zu nennen: Der Name *Χριστιανοί* (Apg 11,26) ist für Lukas eine unkommentiert bleibende Fremdbezeichnung, die er sich noch nicht zu eigen macht.<sup>36</sup> Ferner betrifft dies zum einen Anschuldigungen der Nichtchristen gegen die Christen, zum anderen Angriffe der Christen auf griechisch-römische Gottesvorstellungen und philosophische Konzepte inklusive ihres Selbstwiderspruchs. Als Anschuldigungen gegen die Christen begegnen die Vorwürfe, die Christen opferten den Göttern nicht<sup>37</sup> – statt dessen verehrten sie einen Gekreuzigten<sup>38</sup> oder

<sup>31</sup> KINZIG, „Apologie“, 313; vgl. z.B. Meliton, bei Euseb, *H.E.* IV 26,5.10, GCS 9/1, 384.386.

<sup>32</sup> KINZIG, „Apologie“, 314, mit Bezug auf Lactantius, *Inst.* V 11,19, CSEL 19, 436.

<sup>33</sup> KINZIG, „Apologie“, 315.

<sup>34</sup> Als Brief sind der Diognetbrief sowie Theophilus, *Ad Autolycon* stilisiert, als literarische Invektive Tatians *Oratio ad Graecos* und Cyprians *Ad Demetrianum* sowie Ps.-Justins nicht sicher zu datierende *Cohortatio ad Graecos*. Als Kampfschrift ist Origenes' *Contra Celsum*, als Spottschrift Hermias' *Irrisio* zu bezeichnen. Cyprian, *Ad Donatum*, ist ein protreptisches Schreiben mit Kritik an allgemeiner paganer (unterstellter) Unmoral.

<sup>35</sup> Minucius Felix, *Octavius*; Cyprian, *Ad Donatum*.

<sup>36</sup> Für die negative Wertung des Begriffs bei nichtchristlichen Autoren des ersten und zweiten Jahrhunderts vgl. KACHALA, *Anklage*, 281.

<sup>37</sup> Tertullian, *Apol.* 24,1, CCSL 1, 133; Arnobius, *Nat.* I 22,1 Le Bonniec 149; III 6,1–3 Champeaux 5; VI 1. Dahin gehört auch der Vorwurf, die Christen seien Atheisten (z.B. Justin, *1. Apol.* 6,1 Minns/Parvis 90).

<sup>38</sup> Arnobius, *Nat.* I 36,1, Le Bonniec 161.

gar einen Eselskopf<sup>39</sup> – und seien daher an allem öffentlichen Unglück schuld<sup>40</sup>; thyestische Mahlzeiten<sup>41</sup> und Blutschande<sup>42</sup> seien der Beweis für ihre moralische Kritikwürdigkeit. Der Zentralbegriff des Glaubens wirkte für antike Intellektuelle eher abstoßend<sup>43</sup>, ebenso die christliche Martyriumsbereitschaft.<sup>44</sup>

Umgekehrt beschuldigen die christlichen Apologeten die nichtchristliche Gegenseite wegen ihrer anthropomorphen Gottesvorstellungen<sup>45</sup> einschließlich der Unmoral der Götter.<sup>46</sup> Die allegorischen Deutungen der Göttergeschichten seien methodisch nicht zu sichern<sup>47</sup>; sie sollten ohnehin nur deren Schändlichkeit verdecken.<sup>48</sup> Theaterbühnen seien auch nur Stätten, an denen Unmoral verbreitet

<sup>39</sup> So erstmals bei Tertullian, *Apol.* 16,1, CCSL 1, 115. Neben der Irrationalität werden die Christen damit wohl auch der Unmoral geziehen: Der Esel stand in der Antike auch für die Kräfte der *libido* (GEORGES, *Tertullian*, 267 Anm. 521; SCHUBERT, *Minucius Felix*, 226).

<sup>40</sup> Tertullian, *Apol.* 40,2, CCSL 1, 153 (die Gegensätzlichkeit der Beispiele erweist die Absurdität der Vorwürfe in Tertullians Sicht, vgl. GEORGES, *Tertullian*, 586); Cyrian, *Demetr.* 3, CCSL 3A, 36; Arnobius, *Nat.* I 3,2 Le Bonniec 135 – nur als schwache Analogie kann das Motiv der *στάσεις* in Apg 24,5 gelten. Bereits Meliton hatte das Gegenteil behauptet: Infolge der Ausbreitung des Christentums, „unserer Philosophie“ (Eusebius von Caesarea, *H.E.* 4,26,7, GCS 9/1, 384), habe für das römische Reich eine Epoche des Friedens und Wohlergehens begonnen, deren Fortdauer nur durch eine Allianz von Christentum und Imperium garantiert sei. Mit dieser Erwartung eines christlichen Imperiums hatte Meliton die spätere Entwicklung des 4. Jh. bereits vorweggenommen (FIEDROWICZ, *Apologie*, 44). Vgl. auch Cyprian, *Demetr.* 5, CCSL 3 A, 37: Die gegenwärtigen Katastrophen der Welt sind Anzeichen ihres Alters. Nicht die Christen sind schuld, sondern die Heiden, die sich nicht zur Buße rufen lassen.

<sup>41</sup> Athenagoras, *Leg.* 3,1, PTS 31, 26; Minucius Felix, *Oct.* 9,5 Kytzler 7.

<sup>42</sup> Athenagoras, *Leg.* 3,1, PTS 31, 26; Minucius Felix, *Oct.* 9,2 Kytzler 7.

<sup>43</sup> FIEDROWICZ, „Apologetik“, 463.

<sup>44</sup> Minucius Felix, *Oct.* 8,5 Kytzler 7. Nichtchristen sahen im Ertragen des Martyriums durch die Christen oft genug nur „sinnlose Tapferkeit“ (SCHUBERT, *Minucius Felix*, 218, mit vielen Belegen).

<sup>45</sup> Dies betrifft z.B. die äußere Gestalt (Athenagoras, *Leg.* 20, 1, PTS 31, 60) oder Geschlechtlichkeit und Körperlichkeit der Götter (Arnobius, *Nat.* III 10,1–16,6 Champeaux 8–14).

<sup>46</sup> Athenagoras, *Leg.* 20,2–21,4f; 32,1, PTS 31, 60–67. 101; Tatian, *Or.* 21,8, PTS 43, 43; Tertullian, *Apol.* 14,5, CCSL 1, 113; Minucius Felix, *Oct.* 23,3–7 Kytzler 20f.; Clemens von Alexandria, *Protr.* 32,1–33,9, GCS 12, 23–25; Arnobius, *Nat.* I 17,1–19,2 Le Bonniec 146–148; Arnobius, *Nat.* IV 33,1–5 Champeaux 33f. Zur paganen Dichterkritik verweist SCHUBERT, *Minucius Felix*, 430, auf Platon, *Rep.* II 377f. und Seneca, *Dial.* X 16,5. Hierher gehört auch, so Minucius Felix, die Kritik an den lächerlichen, unglaubwürdigen und unmoralischen Mysterien (Minucius Felix, *Oct.* 22,1–4 Kytzler 19).

<sup>47</sup> Arnobius, *Nat.* V 36,1–38,4 Champeaux 170–173. Die etymologische Deutung der Götternamen macht die Gottheiten selbst zunichte (Tatian, *Or.* 21,5–7, PTS 43, 43; Arnobius, *Nat.* III 32,1–3 Champeaux 24).

<sup>48</sup> Arnobius, *Nat.* V 43,1, Champeaux 176f.

werde.<sup>49</sup> Die euhemeristische Theorie sei das Eingeständnis der Inadäquatheit paganer Religion.<sup>50</sup> Auch seien die Opfer gegenüber diesen Nicht-Gottheiten unwirksam.<sup>51</sup> Weitere christliche Kritikpunkte sind die Selbstwidersprüche in den philosophischen<sup>52</sup> wie theologischen<sup>53</sup> Konzeptionen sowie allgemein naturphilosophische<sup>54</sup> wie mythologische<sup>55</sup> Vorstellungen. Das hohe Alter der christlichen Religion wird durch den Verweis auf Mose beansprucht<sup>56</sup>; die griechischen Philosophen sind, so die Christen wie schon Josephus, von Mose abhängig.<sup>57</sup>

Daneben sind Motivverwandtschaften zu benennen, wiederum das Gebiet des Politischen wie die geistige Auseinandersetzung betreffend. Ersteres betrifft den Vorwurf der *σάδοσις*<sup>58</sup> und den Vorwurf, dass sich Christen nicht nach dem *mos maiorum* richten<sup>59</sup> sowie als wirtschaftsgefährdend anzusehen sind<sup>60</sup>, letzteres den

<sup>49</sup> Tatian, *Or.* 22,1–24,3, PTS 43, 44–47; Tertullian, *Apol.* 15,1, CCSL 1, 113 (die Schauspiele entehren eigentlich die Götter, GEORGES, *Tertullian*, 256); Cyprian, *Donat.* 8, CCSL 3 A, 7; Arnobius, *Nat.* IV 35,1–36,4 Champeaux 36–38; Ps.-Clemens, *Recog.* X 28,1, GCS 5, 345. Tertullians *De spectaculis* ist, wie der erste Satz zeigt (*Spect.* 11, CCSL 1, 227), an Christen gerichtet, was ähnlich wie bei der Magie zeigt, auch hierin Anlass zur Mahnung und Warnung bestand.

<sup>50</sup> Theophilus von Antiochia, *Autol.* I 9,1, PTS 44, 26; Tertullian, *Apol.* 12,1, CCSL 1, 109; Minucius Felix, *Oct.* 21,1 Kytzler. Minucius Felix dürfte dabei von Cicero, *Nat. deor.* I 119 abhängig sein (SCHUBERT, *Minucius Felix*, 398).

<sup>51</sup> Arnobius, *Nat.* VII 13,1–31,10 Fragu 34–54.

<sup>52</sup> Arnobius, *Nat.* II 10,1–3 Armisen-Marchetti 9f.; Hermias, *Irr.* 2, SC 388, 96–98.

<sup>53</sup> Athenagoras, *Leg.* 7,2; 14,1 PTS 31, 34.48; Arnobius, *Nat.* III 37,1–3 Champeaux 27. Allerdings sahen sich die Christen bald ihrerseits dem Vorwurf ausgesetzt, sie seien unter sich in verschiedene Sekten gespalten (Kelsos, bei Origenes, *Cels.* 3,10.12, SC 136, 30.34).

<sup>54</sup> Arnobius, *Nat.* III 35,1–4 Champeaux 26.

<sup>55</sup> Arnobius, *Nat.* IV 22,1–6, Champeaux 23f.

<sup>56</sup> Theophilus, *Autol.* II 30, 8–10; III 16,1, PTS 44, 80.116.

<sup>57</sup> Theophilus von Antiochia, *Autol.* I 14,2; II 37,16, PTS 44, 34.95, dazu PILHOFER, *Presbyteron kreitton*, 268, dann bei Tatian, *Or.* 31,1, PTS 43, 57; Clemens von Alexandria, *Str.* VI 27,5, GCS 52, 443.

<sup>58</sup> Apg 24,5; Kelsos, bei Origenes, *Cels.* 8,15, SC 150, 206.

<sup>59</sup> Apg 16,21; Kelsos, bei Origenes, *Cels.* V 25, SC 147, 74–76. Clemens von Alexandria, *Protr.* 89,1; 93,1, GCS 12, 66.68 bietet ein Gegenargument, das sich im Streit um den Gedanken der *Roma aeterna* wiederholen wird: Man soll nicht an kindlicher Unwissenheit festhalten wollen, sondern sich „von der Unwissenheit zur Erkenntnis“ (93,1) bekehren. Einen Versuch des Lukas, sich gegen den Vorwurf der Neuheit der Religion zu verwahren, kann man in Apg 26,6.22 erkennen. KACHALA, *Anklage*, 281, weist darauf hin, dass Lukas in Lk 4,36 die Worte *διδαχὴ καινή* der Vorlage Mk 1,27 getilgt hat. Der Vorwurf, sich nicht an den *mos maiorum* zu halten, wurde nicht erst den Christen gemacht. SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre*, 449, verweist auf die bei Livius 39,15,2–3 referierten Äußerungen gegen die Beteiligten am sog. Bacchanalienskandal 186 v. Chr. und auf Cicero, *De legibus* II 19.

Vorwurf der Unbildung der Christen,<sup>61</sup> aber auch umgekehrt die Kennzeichnung der nichtchristlichen Religiosität als *δεισιδαιμονία*<sup>62</sup>, die christliche Kritik an der paganen Bilderverehrung<sup>63</sup> sowie das Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes<sup>64</sup>, der seine Wohltaten freiwillig, nicht erst aufgrund menschlichen Bittens erweist.<sup>65</sup> Wirkliche Philosophie kommt, so Lukas wie später einige der Apologeten, von selbst zum Monotheismus, der mit dem christlichen dann identifiziert wird.<sup>66</sup> Umgekehrt bedeutet dies aber auch, dass christliche Theologie nunmehr auch in den sprachlichen Ausdrucksformen der damals zeitgenössischen Philosophie zu entfalten war.<sup>67</sup>

### 3. Die patristische Rezeption des lukanischen Doppelwerkes im Sinne der Apologetik

Für die im engeren Sinne apologetische Literatur der ersten drei bis vier Jahrhunderte ist zu beachten: U.a. der Autor des Diognetbriefes, Minucius Felix und Arnobius argumentieren nicht mit biblischen Zitaten, Athenagoras nur selten. Justin und Theophilus sind eher die Ausnahme. Nicht jede Fehlannonce lässt daher auf Unkenntnis des lukanischen Doppelwerkes schließen.

<sup>60</sup> Apg 19,25–27; Plinius, *Ep.* X 96,10 (KACHALA, *Anklage*, 278f.; LATTKE, *Aristides*, 332f. verweist nicht darauf, sondern auf das Aposteldekret nach Cod. D mit seiner negativ formulierten goldenen Regel).

<sup>61</sup> Apg 4,13; Lukian von Samosata, *Per. Prot.* 12–13; Minucius Felix, *Oct.* 8,4 Kytzler 6f. Dass sich aus den Unterschichten Verschwörungen bilden, gehört zur Topik bereits bei Ciceros und Sallusts Beschreibungen der Verschwörung Catilinas (SCHUBERT, *Minucius Felix*, 214 Anm.160).

<sup>62</sup> Apg 17,22. Der Begriff kann hier wertungsfrei gebraucht sein (so auch ALKIER, „Terminologien“, 310 Anm. 19), was später weder bei Anhängern der alten Götter (Plinius, *Ep.* 10,96,8; Sueton, *Vit. Ner.* 16,2) noch bei Christen die Regel ist.

<sup>63</sup> Apg 17,29; 19,26; Athenagoras, *Leg.* 15,1–3, PTS 31, 50; *Diogn.* 2,2–4 Lindemann/Paulsen 306–308 (auf die traditionsgeschichtliche Grundlage EpJer 58 verweist LONA, *An Diognet*, 92); Clemens von Alexandria, *Prot.* 56,6, GCS 12, 44; Tertullian, *Apol.* 12,2–5, CCSL 1, 109f.; Minucius Felix, *Oct.* 23,9–13 Kytzler 21; Cyprian, *Demetr.* 12, CCSL 3A, 42; Arnobius, *Nat.* VI 16,1–26,6 Fragu 14–24.

<sup>64</sup> Apg 17,25; 1Clem 52,1; Aristides, *Apol.* 1,2, SC 470, 186 (auf die Analogie verweist auch LATTKE, *Aristides*, 51).

<sup>65</sup> Apg 14,15–17; Arnobius, *Nat.* III 24,3 Champeaux 19.

<sup>66</sup> Apg 17,28; Athenagoras, *Leg.* 6,1–7,1, PTS 31, 31–34; Minucius Felix, *Oct.* 20,1 Kytzler 18 (Auf die Abhängigkeit von Cicero, *Nat. deor.* I 41, verweist SCHUBERT, *Minucius Felix*, 388, der aber betont, damit sei noch nicht die Einordnung des Christentums als Philosophie formuliert).

<sup>67</sup> GEMEINHARDT, *Geschichte*, 44.

### 3.1. Politische Apologetik

Zu verhandeln sind hier die Rezeption von Apg 5,29; 16,21; 24,5, außerdem sind weitere Stellen der Apostelgeschichte heranzuziehen, die als Verteidigung des Christentums verwendet wurden, nämlich Apg 15,21 und – in späterer Zeit – Apg 13,46.

Apg 5,29<sup>68</sup> dient gelegentlich der kritischen Würdigung des nichtchristlichen Staatsgesetzes, wird jedoch in der Märtyrerliteratur kaum wahrgenommen.<sup>69</sup> Origenes meint, auch das Staatsgesetz müsse sich an Apg 5,29 messen lassen.<sup>70</sup> Dionysius von Alexandria richtete das aber nicht explizit markierte Zitat Apg 5,29 gegen die Aufforderung des Statthalters Aemilianus, vom Christentum zu lassen.<sup>71</sup> Lucifer von Cagliari verteidigt sich damit gegen den Vorwurf des (aus seiner Sicht häretischen) Kaisers Constantius, „frech“ und „hartnäckig“ zu sein.<sup>72</sup>

Apg 16,21 erfährt erst in der Kommentarliteratur ab dem 4. Jhd. eigene Aufmerksamkeit. Johannes Chrysostomus meint, die Ankläger wendeten den in Apg 16,16–18 erwähnten Vorfall in Richtung einer *καθοσίωσις*, eines *crimen laesae maiestatis*; dabei war lediglich die *φιλοχρηματία* ausschlaggebend<sup>73</sup>, die Chrysostomus später<sup>74</sup> mit der des Simon Magus (Apg 8,19) vergleicht. Auch die Anklage Apg 17,7 gilt ihm als Anklage einer *καθοσίωσις*.<sup>75</sup>

Zu Apg 24,1–13 meint Johannes Chrysostomus, nicht die Worte des Paulus, sondern die Worte des Tertullus seien *κολακεία*.<sup>76</sup>

Apg 12,20–23 wird erstaunlicherweise von Lactantius<sup>77</sup>, *De morte persecutorum*, nicht rezipiert, wohl aber bei Eusebius von Caesarea, der den Tod Agrippas als Strafe

<sup>68</sup> Zur altkirchlichen Wirkungsgeschichte von Apg 5,29 vgl. DÖRRIES, „Gottesgehorsam“, 110–111.

<sup>69</sup> DÖRRIES, „Gottesgehorsam“, 110 Anm. 2, erwägt, der Ausfall von Apg 5,29 in der Märtyrerliteratur sei mit dem „Verfall wirklicher Religion auf römischem Boden“ zu begründen. „Denn der Gebrauch des Wortes setzt voraus, dass man auch auf der Gegenseite ernsthaft mit göttlichen Geboten rechnet.“ Diese Verfallstheorie ist heute jedoch eher umstritten. Bei Origenes, *Comm. Rom.* IX 27, FC 2/5, 94, erscheint die Martyriumsbereitschaft aufgrund von Apg 5,29 als Konzession an den Christen gegenüber der ansonsten verbindlichen Regelung Röm 13,1. Für Eusebius von Caesarea kommen die Aufforderungen Apg 5,29; Mt 10,28 dem gleich, was Platon zur Todesbereitschaft des Sokrates geäußert hatte (Eusebius von Caesarea, *P.e.* 13.10.13, GCS 43/2, 189).

<sup>70</sup> Origenes, *Cels.* VIII 26, SC 150, 232. Origenes führt die in Apg 5,29 inkludierte Furchtlosigkeit des Apostels als Beweis für die Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung an.

<sup>71</sup> Dionysios von Alexandria, bei Euseb. *H.E.* VII 11,5, GCS 9/2, 654.

<sup>72</sup> Lucifer von Cagliari, *Non parc.* 17, CCSL 8, 228. Für die Verwendung von Apg 5,29 in innerkirchlichen Disputen vgl. DÖRRIES, „Gottesgehorsam“, 111.

<sup>73</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 35,1, PG 60, 254.

<sup>74</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 35,2, PG 60, 255.

<sup>75</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 37,1, PG 60, 263.

<sup>76</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 50,1, PG 60, 345.

<sup>77</sup> Zu Lactantius „zwischen Antike und Christentum“ vgl. WALTER, *Pagane Texte*, 22–26.

Gottes für das Einschreiten Agrippas gegen die Apostel interpretiert.<sup>78</sup> Das Motiv der Titulierung Agrippas als Gott spielt dabei keine Rolle. Auf die Parallele bei Josephus, Ant 19, 343–351 und auf die *κολακεία* der Anhänger des Herodes Agrippa II. verweist Johannes Chrysostomus.<sup>79</sup>

Tertullian und Minucius Felix widerlegen den ebenso ungerechtfertigten wie widersinnigen Vorwurf thyestischer Mahlzeiten mit dem Hinweis auf das Aposteldekret.<sup>80</sup> In späterer Zeit, bei Theodoret, bestätigt Apg 13,46 die alttestamentlichen Aussagen über die Rettung für die Völker, die jetzt in Form des Christentums den nichtjüdischen Nichtchristen zuteilwerden soll, und markiert insofern den Anspruch des Christentums auf Gehör.<sup>81</sup>

### 3.2. Philosophische Apologetik

Das Verhältnis des antiken Christentums zur griechischen Philosophie ist auch aufgrund interner Voraussetzungen nie völlig unbelastet. Ausschlaggebend dafür ist der häufig vermutete Zusammenhang zwischen Philosophie und deviantem Denken<sup>82</sup>, der sich mit Kol 2,8 und dessen Rezeptionsgeschichte berührt.<sup>83</sup> Der Verweis auf das Wohlverhalten der Christinnen und Christen lässt nach dem Gewinn philosophischer Erkenntnis vor allem aus dem Gebiet der Naturphilosophie und der Logik fragen.<sup>84</sup> Auch konnte der Verzicht auf Rhetorik als Tugend uminterpretiert werden: Die Wahrheit empfiehlt sich durch die vorgetragenen Inhalte, nicht durch rednerischen Glanz.<sup>85</sup> Daneben begegnet die Verwahrung gegen den Vorwurf der Unbildung: Auch Christen strebten nach Weisheit.<sup>86</sup> Eine eingeschränkte Bejahung

<sup>78</sup> Eusebius von Caesarea, *H.E.* 2.10.1, GCS 9/1, 126.

<sup>79</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 27,2, PG 60, 206.

<sup>80</sup> Tertullian, *Apol.* 9,13, CCSL 1, 104 (so auch GEORGES, *Tertullian*, 179); Minucius Felix, *Oct.* 30,6 Kytzler 29.

<sup>81</sup> Theodoret, *Graec. aff. cur.* 10,78, VigChr.S 126, 610.

<sup>82</sup> Hieronymus, *Ep.* 70,4,2, CSEL 54, 705; ders., *Vir. ill.* 94,1, Ceresa-Gastaldo 198 (*Asterius, Arianae philosophus factionis*); Vinzenz von Lérins, *Comm.* 20,1, CCSL 64, 174. Vgl. ders., *Comm.* 17,14f., CCSL 64, 172 über Origenes, dem er nach der Feststellung seiner intellektuellen Größe mit nicht weniger als mit Dtn 13,1.3 die geistige Bannung ansagt.

<sup>83</sup> Nur beispielhaft sei verwiesen auf Cyprian, *Ep.* 55,16,1, CCSL 3 B, 274; Hilarius von Poitiers, *Trin.* 12,20, CCSL 62 A, 593. Immerhin hat Augustinus, *Civ.* VIII 10, CCSL 47, 226, ein Pauschalurteil vermieden, indem er die Worte *secundum elementa mundi* aus diesem Vers als Einschränkung aufgefasst hat. Er rechnete auch mit der Möglichkeit beschränkter Erkenntnis der Philosophie, wie Röm 1,19f.; Apg 17,28 beweisen. – Das Thema kann hier nicht erschöpfend besprochen werden.

<sup>84</sup> Justin, *I. Apol.* 14,1–17,4, OECT 110–120; Athenagoras, *Suppl.* 11,3, PTS 31, 43; Origenes, *Cels.* 4,24–27, SC 136, 240–248.

<sup>85</sup> Das Argument begegnet noch bei Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Cor 3,4*, PG 61, 27.

<sup>86</sup> Origenes, *Cels.* III 45f., SC 136, 106–112, mit Verweis auf 1 Kön 10,1–7; 1 Kor 12,8f. Die Gegner hätten 1 Kor 1,18–31 missverstanden (*Cels.* III 47f., SC 136, 112–116).

christlicher Intellektualität (sie konnte aufgrund des Offenbarungscharakters der christlichen Religion freilich nie voraussetzungs- und schrankenlos gedacht werden) konnte biblisch durch das Fehlen jeden expliziten Verbotes gerechtfertigt werden<sup>87</sup>, aber auch positiv durch Figuren wie Daniel<sup>88</sup> oder durch biblische Verweise u.a. auf Ex 12,35f. in allegorischer Auslegung der *spolia Aegyptiorum*<sup>89</sup>, 1Kor 15,33; Tit 1,12<sup>90</sup>; Apg 7,22.<sup>91</sup>

### 3.2.1. Der Vorwurf der Unbildung

Zu verhandeln sind hier die Rezeption von Apg 4,13; 17,18, zusätzlich aber auch von Apg 16,16–18; 19,18f., weil Magie in den Augen der christlichen Theologen neben dem Aspekt der Idolatrie auch den Aspekt der Unbildung in sich schließt.

Die Vorwürfe der Unbildung der Christen wie der Anwerbung von Ungebildeten<sup>92</sup> begegnen sehr bald und halten sich noch bis in das vierte<sup>93</sup> und das fünfte Jahrhundert<sup>94</sup>, bestätigt sich manchmal auch mit Blick vor allem auf die Anfänge apologetischer Literatur.<sup>95</sup> Der Vorwurf der Unbildung des Apostels Paulus wird noch bei Johannes Chrysostomus zitiert<sup>96</sup>; manchmal wird er an den

<sup>87</sup> Sokrates, *H. E.* III 16,8, GCS NF 1, 210.

<sup>88</sup> Basilius von Caesarea, *Adol.* 2, PG 31, 568 C zitiert Apg 7,22 und Dan 1,4 als Belege für die Nützlichkeit paganer Erziehung.

<sup>89</sup> Irenaeus, *Haer.* IV 30,1–4, FC 8/4, 236–244; Origenes, *Ep. Greg.* 2, SC 148, 188–190. Bei Augustinus, *Doct. Chr.* II 144–147/40, 61, CSEL 80, 75f., sind Apg 7,22 und die allegorisch ausgelegte Passage der *spolia Aegyptiorum* miteinander verbunden (dazu GNILKA, *Chrêsis I*, 132–136).

<sup>90</sup> Vgl. Origenes, *Hom. Lc.* 31,3, FC 4/2, 314 (er verweist auf Tit 1,12; Apg 17,28; 1Kor 15,33).

<sup>91</sup> Origenes, *Cels.* III 46, SC 136, 110; Basilius von Caesarea, *Adol.* 2, PG 31, 568 C. Zur Nachwirkung bei Beda Venerabilis s. GNILKA, *Chrêsis I*, 159.

<sup>92</sup> Kelsos, bei Origenes, *Cels.* III 44; 50, SC 136, 104.118; ersteres auch Minucius Felix, *Oct.* 16,5, CSEL 2,20. Vgl. insgesamt MERKT, „Religion“, passim. SCHÖLLGEN, „De ultima plebe“, 169, verweist auf parallele Vorwürfe etwa bei Dion Chrysostomus gegen die Kyniker; diese Vorwürfe sind „Teil der Abwehrstrategie gegen die Außenseiter des traditionellen Schulbetriebs“ (SCHÖLLGEN, „De ultima plebe“, 170) und tauchen erst auf, als Christen wie Kyniker ihrerseits Intellektuelle in ihren Reihen aufzuweisen hatten.

<sup>93</sup> Hierokles soll Petrus und Paulus als *ψεύστοι καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες* beschimpft haben (Eusebius von Caesarea, *Contr. Hier.*, SC 333, 102–104). Dem bei Makarios Magnes bekämpften, namentlich ungenannt bleibenden Kritiker gilt manche Aussage des Apostels Paulus als vor Dummheit strotzend (Makarios Magnes, *Apocr.* III 32,1, TU 169, 254), wie in Betrunkenheit formuliert (*Apocr.* III 33,1, TU 169, 256), ungebildet (*ἀπαίδευτος*, *Apocr.* III 34,2, TU 169, 258) oder lächerlich (*Apocr.* IV 1,5, TU 169, 312).

<sup>94</sup> Theodoret, *Graec. aff. cur.*, Prol. 1, SVigChr. 126, 133.

<sup>95</sup> Theophilus von Antiochien, *Autol.* II 4,1, PTS 44, 41 hält stoische und epikureische Positionen nicht auseinander (*Ἐπιχώρου καὶ Χρυσίππου*).

<sup>96</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Cor.* 3,4, PG 61, 27.

Berufsbezeichnungen bzw. *σκυτοτόμος* („Ledarbeiter“; Apg 18,3 v.l.<sup>97</sup>) festgemacht. Hieronymus meint, die die paganen Zitate 1Kor 15,33; Tit 1,12; Apg 17,28 zeigen, dass Paulus auch weltlich gebildet war, *licet non ad perfectum*.<sup>98</sup> Ansonsten werden die Zitate, soweit ich bisher sehen kann, nirgends gegen die antichristlichen Kritiker ins Feld geführt.

Zu Apg 4,13 wird betont, dass die Kraft Gottes bzw. der Heilige Geist die Apostel zu erfolgreicher Verkündigung befähigten.<sup>99</sup>

Das in Apg 17,18 gebrauchte Spottwort *σπερμολόγος* kann 1 Kor 1,22 illustrieren<sup>100</sup>, wird aber auch mit Hilfe von 1Kor 9,11 umgedeutet auf das Säen geistlichen Samens<sup>101</sup>; allegorisch kann auf ihn etwa der „Speisemeister“ aus Joh 2,9 gedeutet werden<sup>102</sup>, ebenso „die Braut“ von Cant. 1,12, die den Bräutigam in den Tugenden nachahmt.<sup>103</sup>

Die Aspekte der Idolatrie und der Unbildung sind auch maßgebend für die Ablehnung der Magie seitens der christlichen Eliten. An eine innerchristliche Adresse sind die Warnungen vor Magie unter dem Aspekt der Idolatrie bei Tertullian gerichtet.<sup>104</sup> Arnobius richtet die Abwehr nach außen: Christus wird von der Magie abgegrenzt mit Hinweis auf das Fehlen von Beschwörungen und materiellen Zutaten sowie mit Hinweis darauf, dass er niemals Schadenszauber, sondern nur Heilungen praktiziert hat.<sup>105</sup> Andere statuieren Ähnliches für andere biblische Wundertäter wie für gegenwärtige wunderwirkende Christen.<sup>106</sup>

<sup>97</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Mt.*, PG 58, 592; *Hom. 2Tim.*, PG 62,622; Theodoret, *Graec. aff. cur.* Prol. 12, VigChr.S 126, 136; *Quaest. Iud.* 16, LEC 2, 336. Die Variante hat sich textkritisch nicht niedergeschlagen, vgl. ECM III/2, 671.

<sup>98</sup> Hieronymus, *In Gal.*, CCSL 77 A, 139.

<sup>99</sup> Ersteres Justin, *I. Apol.* 39,3 Minns/Parvis 182, Letzteres Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 10,1, PG 60, 87.

<sup>100</sup> Letzteres Theodoret, *In 1Cor.*, PG 82, 237 A.

<sup>101</sup> Augustinus, *Serm.* 150, PL 38, 808, zitiert bei Beda Venerabilis, *Retract. Act.*, CCSL 121, 152f.; Arator, *Hist. apost.* II 449–452, CSEL 72, 102f.; Beda Venerabilis, *Expos. Act.*, CCSL 121, 60.

<sup>102</sup> Eusebius Gallicanus, *Hom.* 5,5, CCSL 101, 60.

<sup>103</sup> Gregor von Nyssa, *Cant.* 3, FC 16/1, 232.

<sup>104</sup> Dass Magie unter den Götzendiensten fällt und somit für einen Christen verboten ist, belegt Tertullian mit Mt 2; Apg 8; 13,6 (Tertullian, *Idol.* 9, 5f., CCSL 2, 1108). Später (Tertullian, *Idol.* 25,3, CCSL 1124), Später in derselben Schrift verweist er auch auf Apg 15,29 für das von den Christen befolgte Verbot der Idolatrie.

<sup>105</sup> Arnobius, *Nat.* I 44 Le Bonniec 169f. Von einer Wirksamkeit von Dämonen ausschließlich zum Schlechten geht auch Origenes, *Cels.* VIII 54, SC 150, 256 aus.

<sup>106</sup> Ersteres Ap. *Const.* VI 7,2 SC 329, 312, bezogen auf Philippus nach Apg 8; Letzteres Origenes, *Cels.* VI 39.41, SC 147, 274.276; VII 4, SC 150, 22.

Auch die Rezeptionsgeschichte von Apg 16,17; 19,13–20 erfolgt im Sinne der Magiekritik. Zu den an anderer Stelle gegebenen Belegen<sup>107</sup> ist noch die Rezeption von Apg 16,17 bei Theodoret zu ergänzen, der auch auf Mt 8,29 verweist: Die Dämonen ziehen sich zurück, nachdem die Stimme der Wahrheit ertönt.<sup>108</sup> Kurz darauf vergleicht Theodoret das Geschehen um die Zerstörung des Apollon-Orakels in Daphne bei Antiochia, nachdem Julian Apostata den Leichnam des Märtyrers Babylas hatte entfernen lassen, mit der Bedrohung des Wahrsagegeistes durch den Apostel.<sup>109</sup>

Allerdings ist die Inanspruchnahme von Astrologie<sup>110</sup> und Wahrsagerei durch Christinnen und Christen belegt<sup>111</sup>, desgleichen die Durchführung von Inkantationen<sup>112</sup>, Vogelschau<sup>113</sup>, und astrologischen Terminberechnungen.<sup>114</sup>

Die Rezeption von Apg 14,15–17 folgt mehrheitlich der lukanischen Situierung dieser Rede im antipaganen Diskurs. Apg 14,15–17 wird bei Irenaeus unter dem Gedanken der Einheit des Gottes beider Testamente rezipiert. Die Abwehr gegen den Versuch der Lykaonier, Paulus und Barnabas zu Göttern zu erklären, ist präsent, aber nicht das Thema der Übereinstimmung biblischer Vorstellungen mit Ideen des griechisch-philosophischen Monotheismus.<sup>115</sup> Auch im Diognetbrief wird der Gedanke als Kritik an der griechischen Verehrung tauber und empfindungsloser Wesen und am jüdischen Opferkult gegenüber dem bedürfnislosen Gott eingebracht.<sup>116</sup> Bei Eusebius von Caesarea wird die Zerstörung paganer Tempel als Bußruf des christlichen Gottes gewertet, dessen Wirken im Sinne der *creatio continua* unter Anspielung auf Apg 14,15 beschrieben wird.<sup>117</sup> Johannes Chrysostomus bewertet das Vorhaben der Lykaonier als Idolatrie, diese als des Teufels Werk. Der Exeget beobachtet, dass der Apostel die Zuhörer nicht an die Propheten erinnert, wie er auch den Namen Jesus Christus nicht nennt. Er will nicht die Anklage vermehren, sondern sie zu dem Gott hin erziehen, der alles

<sup>107</sup> MEISER, „Beobachtungen“, passim.

<sup>108</sup> Theodoret, *Graec. aff. cur.* 10,44, VigChr.S 126, 592.

<sup>109</sup> Theodoret, *Graec. aff. cur.* 10,48, VigChr.S 126, 594.

<sup>110</sup> Origenes, *Hom. Jos.* 7,4, OW 5, 172; Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Tim.* 10,3, PG 62, 552; Augustinus, *Serm.* 56,12, CCSL 41Aa, 163; Augustinus, *Cat. Rud.* 11,3; 48,14, CCSL 46, 132. 172.

<sup>111</sup> Augustinus, *Io. Ev. Tract.* 6,17, CCSL 36, 62; ders., *Serm.* 9,3, CCSL 41, 110.

<sup>112</sup> Johannes Chrysostomus, *Adv. Iud.* 8,7,5, PG 48, 938; Augustinus, *Serm.* 56,12, CCSL 41Aa, 163; Augustinus, *Cat. rud.* 48,14, CCSL 46, 172.

<sup>113</sup> Origenes, *Hom. Jos.* 7,4, OW 5, 172; Johannes Chrysostomus, *Hom. 1Tim.* 10,3, PG 62, 552.

<sup>114</sup> Augustinus, *Ench.* 79, CCSL 46, 93.

<sup>115</sup> Irenaeus, *Haer.* III 12,9, FC 8/3, 146.

<sup>116</sup> *Diogn.* 3,3 Lindemann/Paulsen 310.

<sup>117</sup> Eusebius von Caesarea, *Theoph.* II 86.96, GCS 11/1, 122.125.

lenkt.<sup>118</sup> Dass göttliche Wohltaten freiwillig erfolgen, nicht erst aufgrund menschlicher Bitten, betont Arnobius.<sup>119</sup> Für Theodoret beweist die Stelle, dass Gott den nichtjüdischen Menschen durch die Schöpfung die ihm eigene Fürsorge zeigen wollte, während das Geschlecht Abrahams ein göttliches Gesetz empfing und in den Genuss prophetischer Gunst kam.<sup>120</sup>

### 3.2.2. Behauptete Analogien zwischen Christentum und griechischer Philosophie

Hier sind vor allem Äußerungen von Clemens von Alexandria sowie von Origenes anzuführen. Aus der Apostelgeschichte sind naheliegenderweise Apg 17,22–31<sup>121</sup> und Apg 7,22 von Belang.<sup>122</sup>

Auch den Griechen wird, so Clemens von Alexandria, von der Heiligen Schrift (Apg 17,28) das Zeugnis gegeben, dass unter ihren Lehren manches wahr ist. Der (lukanische) Paulus erkennt, noch dazu unter Verwendung eines Dichterzitates aus den ‚Himmelserscheinungen‘ des Aratos, treffliche Aussprüche bei den Griechen an; seiner andeutungsweise ausgesprochenen Meinung nach wird durch den unbekannt Gott von den Griechen der Schöpfergott verehrt, freilich nur auf Grund oberflächlicher Kenntnis; der vollkommenen Erkenntnis nach hingegen müsse man Gott durch den Sohn erfassen und kennenlernen.<sup>123</sup> Darüber hinaus behauptet Clemens aufgrund von Apg 17,24f. die Übereinstimmung dessen, „was Paulus in der Apostelgeschichte sagt“, mit griechischen Dichtern, die ihrerseits die Bedürfnislosigkeit Gottes bezeugt haben.<sup>124</sup>

Das Wort des Petrus nach Apg 10,34f. zeigt für Clemens von Alexandria, dass Gott nicht die Person ansieht, sondern dass jedem Volk jeder, der ihn fürchtet, vor ihm angenehm ist. Gotteserkenntnis ist also nicht auf die griechischen Philosophen

<sup>118</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 31,1, PG 60, 227.

<sup>119</sup> Arnobius, *Nat.* III 24,3 Champeaux 19.

<sup>120</sup> Theodoret, *Graec. aff. cur.* I 122–123, VigChr.S 126, 194.

<sup>121</sup> PESCH, *Apostelgeschichte*, EKK 5/2, 142–144 gibt einen kurzen Überblick der Wirkungsgeschichte der Areopagrede bis in die Reformationszeit, auf LACKMANN, *Geheimnis*, 146–175 basierend (dieser bietet die Auslegungen zu jedem einzelnen Vers getrennt nach katholischer und reformatorischer Auslegung dar, jedoch völlig ohne Belege).

<sup>122</sup> Die Schicksalsgemeinschaft der Christen mit Sokrates wird ebenfalls bemüht, etwa bei Justin, *I. Apol.* 5,3 Minns/Parvis 90; Athenagoras, *Leg.* 31,1, PTS 31, 99f.; Tertullian, *Apol.* 14,7f., CCSL 1, 113 (GEORGES, *Tertullian* 252, verweist aber auf die Ambivalenz des Sokratesbildes bei Tertullian); Origenes, *Cels.* II 41, SC 132, 378–380.

<sup>123</sup> Clemens von Alexandria, *Str.* I 91,4f., GCS 15, 58f.

<sup>124</sup> Clemens von Alexandria, *Str.* V 75,4 GCS 52, 376, mit Zitat von Euripides, *Herakles furiens* 1345f. In den antipaulinischen pseudoclementinischen *Recognitionen* wird just Simon (gemeint ist Paulus) dahingehend beschuldigt, er führe die Gruppe der an Christus glaubenden hin zu einem „unbekannten Gott“ (Ps.-Clemens *Recog.* III 42,4, GCS 51, 125).

beschränkt; das Christentum übertrifft diese.<sup>125</sup> Paulus hat in Athen die wahre Gotteserkenntnis verkündet (Apg 17,23: *καταγγέλλω ὑμῖν*), mehr als er den Korinthern zuteilwerden ließ. Das Christentum befähigt zu wahrer Gotteserkenntnis und ist darin auch der Philosophie überlegen.<sup>126</sup> Die genannte Wendung in Apg 17,23 begründet für Clemens von Alexandria aber auch den Gedanken, dass man das Unerkennbare man nur durch göttliche Gnade und das von ihm ausgehende Gotteswort erkennen kann, wie es Paulus in Athen gesagt hat: „Das verkündige ich euch“.<sup>127</sup> Schließlich hält Clemens aufgrund von Apg 2,41 („die nun sein Wort annahmen“) fest, dass nur diejenigen, die dem Wort gehorsam sind, gerettet werden können, während diejenigen, die im Vertrauen auf Menschenweisheit der Philosophie etc. nicht gehorsam wurden, sich selbst von der Rettung ausschlossen.<sup>128</sup>

Origenes nimmt Apg 7,22 auf zum Erweis dessen, dass der pauschale Vorwurf der Unbildung der Christen nicht haltbar sei.<sup>129</sup> Dass die Vorstellung von der Inkarnation Jesu griechischer Abneigung gegen die Vorstellung eines räumlichen Wechsels der Gottheit widerstreite, versucht Origenes u.a. mit Apg 17,28 („in ihm leben, weben und sind wir“) zu widerlegen.<sup>130</sup>

Apg 17,28 rechtfertigt bei Didymus von Alexandria den Einbezug nichtbiblischer Bildung.<sup>131</sup> Die Herkunft des Zitates in Apg 17,28 von Aratos war in der Kommentarliteratur zur Stelle bekannt.<sup>132</sup> Dass Aratos Stoiker war, wird nicht vermerkt – wir wissen nicht, ob aus Unkenntnis oder Desinteresse. Johannes Chrysostomus vermerkt, dass Paulus das, was Aratos auf Zeus bezogen habe, nunmehr auf den wahren Gott bezieht.<sup>133</sup> Apg 17,28 kann darüber hinaus den Gebrauch nichtchristlicher Bildungsgüter rechtfertigen.<sup>134</sup>

<sup>125</sup> Clemens von Alexandria, *Str.* VI 63,5, GCS 52, 463. Clemens hatte zuvor, in *Str.* VI 62,3, GCS 52, 463, Kol 2,8 zitiert.

<sup>126</sup> Clemens von Alexandria, *Str.* VI 165,1, GCS 52, 517. Origenes, *Cels.* II 45, SC 132, 386, wird das am Beispiel der Martyriumsbereitschaft der Jünger nach Apg 12,2 und Apg 5,42 belegen.

<sup>127</sup> Clemens von Alexandria, *Str.* V 82,4 GCS 52, 381.

<sup>128</sup> Clemens von Alexandria, *Str.* I 89,4, GCS 52, 57.

<sup>129</sup> Origenes, *Cels.* III 46, SC 136, 110. Gegen den Vorwurf an die biblischen Schriftsteller, sie seien ungebildet, wird dies bei Origenes, *Hom. in Gen.* 2,2, GCS NF 17, 42, gerichtet.

<sup>130</sup> Origenes, *Cels.* IV 4,5, GCS 2, 277.

<sup>131</sup> Didymus, *In Gen.* 227, SC 244, 182. – eine Brücke zur Verwendung paganer Texte in einer vereinnahmenden Verwendung sieht WALTER, *Pagane Texte*, 99.

<sup>132</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 38.1, PG 60, 269; Beda Venerabilis, *Expos. Act.*, CCSL 121, 73. In den Handschriften finden sich keine entsprechenden Einträge (vgl. ECM III 671).

<sup>133</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Tit.* 3,1, PG 62, 678.

<sup>134</sup> GNILKA, *Chrêsis I*, 159, 159.283.

### 3.2.4. *Lukas als Schriftsteller und die griechische Bildung*

Inwieweit haben Kommentatoren den Autor des lukanischen Doppelwerks und seinen Schreibstil als apologetisches Argument verwendet? Origenes zitiert das auf Lukas angewandte Lob in 2Kor 8,18, bezieht das aber auf die Gewissenhaftigkeit seiner Nachforschungen, nicht auf den Schreibstil.<sup>135</sup> Ambrosius kennzeichnet den Stil des Evangelisten als *stilus ... historicus*.<sup>136</sup> Hieronymus zufolge gilt für das Lukasevangelium wie für die Apostelgeschichte: *sermo eius (Lucae) ... saecularem redolet eloquentiam, magisque testimoniis Graecis utitur quam Hebraeis*.<sup>137</sup> Theophylakt zufolge habe Lukas sich griechische, aber auch jüdische Bildung (in Jerusalem) angeeignet.<sup>138</sup>

### 3.2.5. *Die Verteidigung moralisch anfechtbarer Texte aus der Apostelgeschichte*

Manche vor allem moralisch irritierende biblische Texte sind auch der Aufmerksamkeit der spätantiken paganen Christentumskritik nicht entgangen. Aus der Apostelgeschichte betrifft das den Tod von Ananias und Sapphira (Apg 5,1–11), den Tod der Wachen wegen der Befreiung des Petrus (Apg 12,19) und die Beschneidung des Timotheus (Apg 16,1–3). Alle diese Texte dienten von dem bei Makarios Magnes genannten, aber nicht namentlich identifizierten Kritiker dem Aufweis fragwürdigen Verhaltens seitens der Apostel. Andere Texte wie Apg 13,11 (Blendung des Zaubers Elymas); 23,3 (Schelte des Hohenpriesters durch Paulus) wurden von der antichristlichen Kritik nach unserem jetzigen Kenntnisstand nicht aufgegriffen<sup>139</sup>, veranlassten christliche Exegeten jedoch ebenso zur Verteidigung.

Das Verhalten des Ananias nach Apg 5,1–11<sup>140</sup> gilt Johannes Chrysostomus als Tempelraub. Dass der Satan sein Herz erfüllt, heißt nicht, dass er schuldlos wäre. Er hat ja das Wirken des Satans zugelassen.<sup>141</sup> Der Tod der Wachen wegen Petrus nach Apg 12,19<sup>142</sup> wurde von Johannes Chrysostomus damit entschuldigt, dass nicht Petrus, sondern „Herodes“ (Agrippa II.) die Tötung veranlasst habe, dessen Bosheit

<sup>135</sup> Origenes, *Hom. Lc.* 1,5, FC 4/1, 66.

<sup>136</sup> Ambrosius, *In Lc.*, prol. 1, CCSL 14, 1 Ambrosius bietet sonst nichts zu Einleitungsfragen.

<sup>137</sup> Hieronymus, *In Is.* 3,6,9–10, CCSL 73, 92, von Beda Venerabilis, *Expos. Act.*, CCSL 121,4, im Vorwort zustimmend zitiert.

<sup>138</sup> Theophylakt, *In Lc.*, PG 123, 685 B.

<sup>139</sup> COOK, *Interpretation of the New Testament*, nennt keine Belege. Methodisch in Rechnung zu stellen ist, dass vieles der christlichen Antworten auf die antichristliche Kritik nicht erhalten geblieben ist, woraus wir die kritischen Anfragen rekonstruieren könnten.

<sup>140</sup> Zur Kritik vgl. Makarios Magnes, *Apocr.* III 21,1–2, TU 169, 202.

<sup>141</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 12,2, PG 60, 101.

<sup>142</sup> Zur Kritik vgl. Makarios Magnes, *Apocr.* III 22,1, TU 169, 204.

dadurch erwiesen sei.<sup>143</sup> Die Beschneidung des Timotheus<sup>144</sup> kann u.a. mit dem Verweis auf die Adressaten der Verkündigung des Timotheus gerechtfertigt werden.

Zu Apg 13,11 lässt Johannes Chrysostomus den Legitimationsdruck deutlich erkennen: Die Schelte geschah nicht aus Hybris, und die Blendung war keine Bestrafung (sonst wäre sie nicht zeitlich befristet gewesen), sondern (der Versuch der) Bekehrung.<sup>145</sup>

Die ausfällige Schelte seitens des Apostels nach Apg 23,3 („Gott wird dich schlagen, du getünchte Wand“) ist von antichristlicher Kritik nicht beanstandet worden. Christliche Exegeten finden durchaus, Apg 23,5 folgend, die Notwendigkeit der Verteidigung. Johannes Chrysostomus benennt den möglichen Widerspruch zu 1Kor 4,12; die Worte des Paulus nach Apg 23,3 sind aber nicht Ausdruck seines Zornes, sondern seines Freimutes (*παρρησία*).<sup>146</sup> Ps.-Oecumenius von Trikka verteidigt die harsche Äußerung des Paulus nach Apg 23,3 als wohlüberlegt – Freimut zur falschen Zeit (*παρρησία ... ἄκαιρος*) würde der Wahrheit schaden.<sup>147</sup> Beda Venerabilis betont, der Apostel sage das nicht in Verwirrung des Geistes, und weist auf den sprachlichen Modus des Indikativs Futur, nicht des Optativs: Paulus kündige den Ersatz des jüdischen Hohenpriesteramtes durch das Hohepriesteramt Jesus Christi an, das die Apostel nunmehr verkündigen.<sup>148</sup>

#### 4. Ergebnisse

Die Ergebnisse dieser Studie lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Politische und intellektuelle Apologetik sind nur einer von mehreren Aspekten des lukanischen Doppelwerkes, das insgesamt auf Stärkung und Vergewisserung der Identität durch Aufweis der historischen wie theologischen Wurzeln zielt. Gleichwohl erkennt es Lukas als Aufgabe, Christinnen und Christen angesichts der zunehmenden Spannungen mit der griechisch-römischen Umwelt zur offensiven Verteidigung ihres Standpunktes zuzurüsten, der nach außen auf politische Loyalität bei bleibender Verpflichtung zu missionarischem Zeugnis für den christologisch modifizierten Monotheismus biblischer Tradition, nach innen auf Leidensbereitschaft zielt.

<sup>143</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 27.1, PG 60, 203–204.

<sup>144</sup> Der bei Makarios Magnes, *Apocr.* III 30,2, TU 169, 250, Genannte kritisiert sie als lächerlich und als Selbstwiderspruch des Paulus angesichts von Gal 2,18. Die Notwendigkeit des Ausgleichs zwischen Apg 16,1–3 und den Aussagen des Galaterbriefes wurde freilich schon früher empfunden, vgl. MEISER, „John Chrysostom’s Exegesis“, 50f.

<sup>145</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 28,1, PG 60, 209–210.

<sup>146</sup> Johannes Chrysostomus, *Hom. Act.* 48,2, PG 60, 334.


<sup>147</sup> Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Act.*, PG 118, 276 AB, ähnlich Theophylakt, *In Act.*, PG 125, 801 C.

<sup>148</sup> Beda Venerabilis, *Expos. Act.*, CCSL 121, 89.

2. Differenzen im Motivrepertoire und auch im Tonfall zwischen dem lukanischen Doppelwerk und der späteren apologetischen Literatur sind der sich politisch wie geistig verschärfenden Konfliktsituation geschuldet.

3. Texte aus der Apostelgeschichte, die sich nach heutigem Empfinden als apologetische Texte lesen lassen, werden auch in patristischer Exegese mehrheitlich unter diesem Aspekt wahrgenommen.

4. Antichristliche Kritik betrifft ab dem 4. Jhd. auch Texte aus der Apostelgeschichte, die als Darstellungen ungläubwürdigen oder auch moralisch verwerflichen Verhaltens gelesen werden. Bei anderen moralisch irritierenden Texten sind es die christlichen Exegeten selbst, die ein Empfinden für die Irritation verraten. Die Antworten überzeugen nicht immer; die Sensibilität für die Fragen sollte jedoch wahrgenommen werden.

Martin MEISER   
Universität des Saarlandes  
Fachrichtung Evangelische Theologie  
Saarbrücken, Germany  
E-mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de

**Bibliographie**

## Quellen

- Die Apostelgeschichte/The Acts of the Apostles*, ed. Holger Strutwolf u.a., *Novum Testamentum Graece, Editio Critica maior III 1,2 Text Kapitel 15–28*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.
- Ambrosius, *In Lucam*, ed. Marcus Adriaen, CCSL 14, Turnhout: Brepols, 1957.
- Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, ed. Miroslav Marcovich, PTS 31, Berlin: de Gruyter, 1990.
- Arator, *Historia apostolica*, ed. Artur P. McKinlay, CSEL 72, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1951.
- Aristides, *Apologie*, ed. Bernard Pouderon/Marie-Joseph Pierre, SC 470, Paris: Cerf, 2003.
- Arnobius, *Adversus nationes/Contre les gentils*, Bd. 1, ed. Henri Le Bonniec, Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres“, 1982, Bd. 2, ed. Mireille Armisen-Marchetti, Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres“, 2018, Bd. 3, ed. Jacqueline Champeaux, Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres“, 2007, Bd. 4–5, ed. Jacqueline Champeaux, Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres“, 2021, Bd. 6, ed. Bernard Fragu, Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres“, 2010.
- Augustinus, *De catechizandis rudibus*, ed. Johannes B. Bauer, CCSL 46, Turnhout: Brepols, 1969, 121–178.
- Augustinus, *De civitate Dei*, ed. Alphons Kalb, CCSL 47/48, Turnhout: Brepols, 1955.
- Augustinus, *De doctrina Christiana*, ed. W. M. Green, CSEL 80, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1963.
- Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, ed. Edward Evans, CCSL 46, Turnhout: Brepols, 1969, 23–114.
- Augustinus, *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, ed. Radbod Willems, CCSL 36, Turnhout: Brepols, 1954.
- Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento*, ed. Cyril Lambot, CCSL 41, Turnhout: Brepols, 1961.
- Augustinus, *Sermones in Matthaum*, Vol. I id est Sermones LI–LXX secundum ordinem vulgatum, ed. Pierre-Patrick Verbraken u.a., CCSL 41Aa, Turnhout: Brepols, 2008.
- Augustinus, *Sermones*, PL 38.
- Basilius von Caesarea, *Ad adolescentes quomodo possint ex gentilium libris fructum capere*, PG 31, 563 C – 590 A.
- Beda Venerabilis, *Expositio in Actus apostolorum*, ed. Max Ludwig Wolfram Laistner/David Hurst, CCSL 121, Turnhout: Brepols, 1983, 1–99.
- Beda Venerabilis, *Retractatio in Actus Apostolorum*, ed. Max Ludwig Wolfram Laistner, CCSL 121, Turnhout: Brepols, 1983, 101–163.
- Clemens von Alexandria, *Protrepticus*, ed. Otto Stählin, 3. Aufl. ed. Ursula Treu, GCS 12, Berlin: Akademie-Verlag, 1972, 1–86.

- Clemens von Alexandria, *Stromata* I–VI, ed. Otto Stählin/Ludwig Früchtel, 4. edition ed. Ursula Treu, GCS 52, Berlin: Akademie-Verlag, 1985; *Stromata VII–VIII*, ed. Otto Stählin, 3. edition ed. Ursula Treu, GCS 17, Berlin: Akademie-Verlag, 1970, 3–102.
- Les Constitutions Apostoliques*, Vol. 2, Livres III–VI I 7, ed. Marcel Metzger, SC 329, Paris: Cerf, 1986.
- Cyprian von Karthago, *Ad Demetrianum*, ed. Manlio Simonetti, CCSL 3A, Turnhout: Brepols, 1976, 33–51.
- Cyprian von Karthago, *Ad Donatum*, ed. Manlio Simonetti, CCSL 3A, Turnhout: Brepols, 1976, 1–13.
- Cyprian, *Epistularium*, Epistulae 1–57, ed. Gerard F. Diercks, CCSL 3 B, Turnhout: Brepols, 1994.
- Didymus, *In Genesin*, texte inédit d'après un papyrus de Toura, ed. Pierre Nautin, Vol. 1, SC 233, Paris: Cerf, 1976, Vol. 2, SC 244, Paris: Cerf, 1978.
- Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, ed. Bernhard Rehm/Franz Paschke, GCS 51, Berlin: Akademie-Verlag, 1965.
- Eusebius Gallicanus, *Collectio homiliarum*, ed. Frans Glorie, CCL 101/101 A, Turnhout: Brepols, 1970–1971.
- Eusebius von Caesarea, *Contra Hieroclem*, ed. Marguerite Forrat/Édouard des Places, SC 333, Paris: Cerf, 1986.
- Eusebius von Caesarea, *Die Kirchengeschichte*, ed. Eduard Schwartz, Die lateinische Übersetzung des Rufinus, ed. Theodor Mommsen, Vol. 1: Bücher I bis V, Leipzig: Hinrichs, 1903; Vol. 2: Bücher VI bis X, GCS 9/2, Leipzig: Hinrichs, 1908; Bd. 3: Einleitungen, Übersichten und Register, Leipzig: Hinrichs, 1909.
- Eusebius von Caesarea, *Die Praeparatio evangelica*, ed. Karl Mras, Teilband 2, GCS 43/2, Berlin: Akademie-Verlag 1956.
- Eusebius von Caesarea, *Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferungen*, ed. Hugo Gressmann, GCS 11/2, Leipzig: Hinrichs, 1904.
- Gregor von Nyssa, *In Canticum Canticorum homiliae, Homilien zum Hohenlied*, übers. und eingel. v. Franz Dünzl, Bd. 1–3, FC 16,1–3, Freiburg: Herder, 1994.
- Hermias, *Irrisio/Satire des philosophes païens*, ed. Richard P.C. Hanson/Denise Jousot, SC 388, Paris: Cerf, 1993.
- Hieronymus, *Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri 3*, ed. Giacomo Raspanti, CCSL 77 A, Turnhout: Brepols, 2006.
- Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam libri XVIII*, ed. Marcus Adriaen, Bd. I: Libri I–XI, CCSL 73, Turnhout: Brepols, 1963; Vol. II: Libri XII–XVIII, in *Esaiam parvula adbrevisatio*, CCSL 73 A, Turnhout: Brepols, 1963.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, ed. Aldo Ceresa-Gastaldo, Biblioteca Patristica 12, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1988.
- Hieronymus, *Epistulae*, ed. Isidor Hilberg, Vol. 1, *Epistulae 1–70*, CSEL 54, Wien: Tempsky/Leipzig: Freytag, 1910.

- Hilarius von Poitiers, *De Trinitate*, ed. Piet Smulders, CCSL 62/62 A, Turnhout: Brepols, 1979/1980.
- Irenaeus, *Adversus Haereses / Gegen die Häresien*, ed. Norbert Brox, Vol. 3, FC 8/3, Freiburg: Herder, 1995; IV 30,1–4, FC 8/4, Freiburg: Herder, 1997.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Acta Apostolorum*, PG 60, 13–384.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaëum*, hom. 1–44, PG 57, hom. 45–90, PG 58.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in primam Epistulam ad Corinthos*, PG 61, 9–382.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in secundam Epistulam ad Timotheum*, PG 62, 599–662.
- Johannes Chrysostomus, *Orationes VIII adversus Iudaeos*, PG 48, 841–942.
- Justin, *Apologies*, ed. Denis Minns/Paul Parvis, OECT, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Lactantius, *Divinae Institutiones*, ed. Samuel Brandt/Georg Laubmann, CSEL 19, Prag: Tempsky/Wien: Tempsky/Leipzig: Freytag, 1890, 1–672.
- Lucifer von Cagliari, *De non parcendo in Deum delinquentibus*, ed. Gerard F. Diercks, CCSL 8, Turnhout: Brepols, 1978, 193–262.
- Makarios Magnes, *Apocriticus*, ed. Ulrich Volp, TU 169, Berlin: de Gruyter, 2013.
- Minucius Felix, *Octavius*, ed. Bernhard Kytzler, BSGRT, Leipzig: Teubner, 1982.
- Origenes, *Contre Celse*, ed. Marcel Borret, Vol. 1, Livres 1–2, SC 132, Paris: Cerf, 1967; Vol. 2, Livres 3–4, SC 16, Paris: Cerf, 1968; Vol. 3, Livres 5–6, SC 147, Paris: Cerf, 1969; Vol. 4, Livres 7–8, SC 150, Paris: Cerf, 1969.
- Origenes, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 1: Die Homilien zu Genesis*, ed. Peter Habermehl, GCS NF 17, 2. Aufl. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012.
- Origenes, *Die Homilien zum Buch Josua*, ed. Marietheres Döhler/Alfons Fürst, OW 5, Berlin/Boston: de Gruyter, 2020.
- Origenes, *Epistula ad Gregorium*, in: Gregor Thaumaturgos, *Remerciement a Origène*, ed. Henri Crouzel, SC 148, Paris: Cerf, 1969, 185–195.
- Origenes, *In Lucam Homiliae/Homilien zum Lukasevangelium*, ed. Hermann-Josef Sieben, FC 4/1–2, Freiburg: Herder, 1991.
- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos/Römerbriefkommentar*, ed. Theresia Heither, Teilband 5, FC 2/5, Freiburg: Herder, 1996.
- Ps.-Oecumenius von Trikka, *Commentarius in Acta Apostolorum*, PG 118, 43 A – 308 A.
- Sokrates, *Kirchengeschichte*, ed. Günther Christian Hansen, GCS NF 1, Berlin: de Gruyter, 1995.
- Tatian, *Oratio ad Graecos*, ed. Miroslav Marcovich, PTS 43, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Tertullian, *Apologeticum*, ed. Eligius Dekkers, CCSL 1, Turnhout: Brepols, 1954, 85–171.
- Tertullian, *De idololatria*, ed. August Reifferscheid/Georg Wissowa, CCSL 2, Turnhout: Brepols, 1954, 1099–1124.
- Tertullian, *De spectaculis*, ed. Eligius Dekkers, CCSL 1, Turnhout: Brepols, 1954, 225–253.

- Theodoret, *Graecarum affectionum curatio* / Heilung der griechischen Krankheiten, ed. Clemens Scholten, VigChr.S 126, Leiden/Boston 2015.
- Theodoret, *Interpretatio Epistulae primae ad Corinthios*, PG 82, 225 C – 376 A.
- Theodoret, *The Questions on the Octateuch*, Vol. 2, On Genesis and Exodus, ed. John F. Petruccione/Robert C. Hill, LEC 2, Washington: The Catholic University of America Press, 2007.
- Theophilus von Antiochia, *Ad Autolycum*, ed. Miroslav Marcovich, PTS 44, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Theophylakt, *Enarratio in Evangelium Lucae*, PG 123, 683 A – 1126 C.
- Theophylakt, *Expositio in Acta Apostolorum*, PG 125, 495 A – 848 C.
- Vinzenz von Lérins, *Commonitorium*, ed. Roland Demeulenaere, CCSL 64, Turnhout: Brepols, 1985, 145–195.

*Die Apostolischen Väter.* Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von Martin Dibelius und Dietrich-Alex Koch neu übersetzt und hg. v. Andreas Lindemann and Henning Paulsen, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

#### Sekundärliteratur

- ALKIER, Stefan, „Terminologien kollektiver Identitäten in der Apostelgeschichte des Lukas“, in: DERS./Hartmut LEPPIN (Hg.), *Juden – Heiden – Christen? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius*, WUNT 400, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 301–331.
- BACKHAUS, Knut, *Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung*, BZNW 240, Berlin/Boston: de Gruyter, 2022.
- BACKHAUS, Knut, „No Apologies! Lukas als Maßstab einer Apologia Christiana“, *Com (D)* 43 (2014), 450–461.
- COOK, John Granger, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- DÖRRIES, Hermann, „Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Apostelwortes Acta 5,29“, in: DERS., *Wort und Stunde III. Beiträge zum Verständnis Luthers*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 109–194.
- FIEDROWICZ, Michael, „Art. Apologie“, in: Siegmar DÖPP/Wilhelm GEERLINGS (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg: Herder, <sup>3</sup>2002, 50–51.
- FIEDROWICZ, Michael, „Apologetik der Kirchenväter. Verteidigung und Begründung des Glaubens im frühen Christentum“, *Internationale Katholische Zeitschrift* 43 (2014), 462–470.
- FIEDROWICZ, Michael, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn: Schöningh, 2000.
- GEMEINHARDT, Peter, *Geschichte des Christentums in der Spätantike*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.

- GEORGES, Tobias, *Tertullian, „Apologeticum“ übersetzt und erklärt*, KfA 11, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2011.
- GNILKA, Christian, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd. I: Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Chrêsis 1, 2. Aufl. Basel: Schwabe, 2012.
- KACHALA, Ivan, *Anklage und Verteidigung: Die apologetischen Intentionen des lukanischen Doppelwerks im Licht der späteren frühchristlichen Apologetik und paganer Vorwürfe gegen die Christen*, BU NF 199, Regensburg: Pustet 2020.
- KINZIG, Wolfram, „Der ‚Sitz im Leben‘ der Apologie in der Alten Kirche“, ZKG 100 (1989), 291–317.
- LACKMANN, Max, *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18–23, II, 14–16 und Acta XIV, 15–17, XVII, 22–29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1952.
- LATTKE, Michael, *Aristides „Apologie“ übersetzt und erklärt*, KfA 2, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2018.
- LONA, Horacio E., *An Diognet“ übersetzt und erklärt*, KfA 8, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001.
- MEISER, Martin, “John Chrysostom’s Exegesis of Morally Challenging Biblical Texts and Ancient Anti-Christian Criticism”, in: Michael G. AZAR/Athanasios DESPOTIS/James Buchanan WALLACE (Hg.), *Fresh Perspectives on St John Chrysostom as an Exegete*, BEOP 1, Leiden/Boston: Brill, 2025, 39–64.
- MEISER, Martin, “Acts and Roman Authorities”, *Sacra Scripta* 13 (2015), 153–173.
- MEISER, Martin, „Magie als Grenzüberschreitung und Konkurrenz. Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte von Apg 16,16–18 und 19,11–20“, in: Andreas MERKT/Tobias NICKLAS/Harald BUCHINGER (Hg.), *Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer. Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum*, FKDG 125, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023, 87–108.
- MERKT, Andreas, „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern.‘ Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum“, in: Ferdinand Rupert PROSTMEIER (Hg.), *Frühchristentum und Kultur*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2007, 293–309.
- OMERZU, Heike, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, BZNW 115, Berlin/New York: de Gruyter, 2002.
- PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte*, EKK V/1–2, Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger/Neukirchen: Neukirchener Verlag 1986.
- PILHOFER, Peter, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, WUNT II 39, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- PILHOFER, Peter, „Ein neuer frühchristlicher Autor“, in: DERS., *Ein neuer frühchristlicher Autor. Aufsätze zur Apostelgeschichte*, BWANT 247, Stuttgart: Kohlhammer, 2025, 169–193.
- REICHERT, Angelika, „Durchdachte Konfusion: Plinius, Trajan und das Christentum“, ZNW 93 (2002), 227–250.
- SCHMELLER, Thomas, *Der zweite Brief an die Korinther*, Teilband 2 (2Kor 7,5–13,13), EKK 8/2, Neukirchen: Neukirchener Verlag/Ostfildern: Patmos, 2015.

- SCHNELLE, Udo, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehung einer Weltreligion* (3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 2019.
- SCHÖLLGEN, Georg, „De ultima plebe.‘ Die soziale Niedrigkeit der Christen als Vorwurf ihrer Gegner“, in: Manfred HUTTER/Wassilios KLEIN/Ulrich VOLLMER (Hg.), *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, JAC.E 34, Münster: Aschendorff, 2002, 159–171.
- SCHUBERT, Christoph, *Minucius Felix „Octavius“ übersetzt und erklärt*, KfA 12, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2014.
- STEGEMANN, Wolfgang, *Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen*, FRLANT 152, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- VITTINGHOFF, Friedrich, „Christianus sum‘ – Das ‚Verbrechen‘ von Außenseitern der römischen Gesellschaft“, *Historia* 33 (1984), 331–357.
- WALTER, Jochen, *Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz*, Hypomnemata 165, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

## THE *ELDER* AND THE *YOUNGER JUDITH*: TWO BIBLICAL RETELLINGS AS MEDIAEVAL HIGH GERMAN BRIDAL COURTSHIP NOVELS?

STEPHANIE HALLINGER

**Abstract.** This paper investigates two Middle High German verse retellings of the biblical Book of Judith, the *Elder Judith* and the *Younger Judith*, preserved in the twelfth-century Vorau manuscript. Despite their significance for vernacular biblical reception, these texts have received little sustained scholarly attention. The study argues that both poems reframe Judith’s story through motifs associated with bridal courtship literature, thereby adapting a biblical heroine to the cultural and devotional expectations of medieval German-speaking audiences. Drawing on the concept of parabiblical traditions and Michael E. Stone’s notion of the “Embroidered Bible,” the paper highlights how scriptural narratives were creatively reshaped within medieval literary and manuscript contexts.

**Keywords:** Judith, Middle High German literature, Parabiblical traditions, Embroidered Bible, Vernacular biblical reception, Bridal courtship motifs, Medieval manuscript culture, Gender and exemplarity.

There are several Medieval High German (MHG) manuscripts collecting vernacular texts, written with the intention to preserve them from being forgotten – as explicitly stated in the case of the *Ambraser Heldenbuch* (Vienna, ÖNB, Cod. ser. nova 2663): It was commissioned by the German Emperor Maximilian I., who considered himself “The Last Knight”, around the year 1500.<sup>1</sup> It is the only witness for many Mediaeval High German texts from the 12<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> century.

<sup>1</sup> KLARER, Mario (ed.), *Ambraser Heldenbuch. Gesamttranskription mit Manuskriptbild*, 11 volumes (Transcriptiones 1.1-11), Berlin/Boston 2022. – DOMANSKI, Kristina, „Heldenbücher.



Not as lavishly decorated, but just as important for German philologists is the *Vorau manuscript* (Stiftsbibliothek Vorau, Codex 276, ca. 1175–1200),<sup>2</sup> containing a collection of religious poems following “the plan of a Christian word history”, from Genesis to the Apocalypse of John.<sup>3</sup> Amongst them are two poems, the *Elder* and the *Younger Judith*, both ‘re-enactments’ of the (para-)biblical narrative, both so far untranslated into modern German and/or English and standing in a broader tradition of Mediaeval High German Judith poems.<sup>4</sup>

This article aims at two different goals: First, it offers a short introduction into two unknown texts and the different treatments of the biblical tradition. Second, it wants to show that the common division lines between apocrypha and canonical scriptures sometimes are insufficient (for example on the borderline between Jewish and Christian traditions) or little helpful to describe texts that originated after Late Antiquity. Using the term “Parabiblical Traditions” instead of the more common term “Apocrypha” has immense potential for the work of adjacent fields, like art history and philology. In our case, we have two Christian ballads reenacting the Old Testament *Book of Judith*, which is not part of the Hebrew bible. In this aspect, the poems’ source already crosses classic categories. Therefore, it is necessary to point out four important preliminary things:

1. As we are talking about a joint Judeo-Christian tradition, we must acknowledge the fact that we are dealing with different bibles<sup>5</sup>, and that the inclusion *in* or the exclusion *from* the biblical canon led to different lines of development in different geographical and religious contexts. For catholic and orthodox Christians, the *Book of Judith* is canonical, while it is not included in neither the Jewish nor the Protestant canon.

Handschrift Nr. 53.0.4“, in: *Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters* vol. 6 (Munich 2015).

<sup>2</sup> First edited in DIEMER, Joseph (ed.), *Deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts* (Vienna 1849, reprint Darmstadt 1968).

<sup>3</sup> EHRISMANN, Gustav, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. 2,1: Die mittelhochdeutsche Literatur; 1. Frühmittelhochdeutsche Zeit* (Munich 1922, reprint 1959), 103.

<sup>4</sup> During the Middle Ages, the *Book of Judith* served as Vorlage for countless vernacular poems, plays, and epics. Best known are the (fragmentary) Old English Judith, transmitted in the “Beowulf manuscript” (British Library London, Cotton MS Vitellius A XV, ca. 1000 CE), as well as the “Ostmitteldeutsche Judith” (East Middle German Judith, ca. 1250), see Claus-Dieter WETZEL, „Judith“, in: *Lexikon des Mittelalters* vol. V (Munich, 2002), 796 and Dieter KARTSCHOKE, „Judith“, in: *Lexikon des Mittelalters* vol. V (Munich, 2002), 796–797.

<sup>5</sup> For the question ‘What is Bible?’ in different contexts see FINSTERBUSCH, Karin & LANGE, Armin (eds.), *What is Bible?* (Leuven, 2012).

2. Following Michael E. Stone's concept of the *Embroidered Bible*,<sup>6</sup> parabiblical traditions are not limited to textual witnesses from Late Antiquity. The use of this term avoids prejudices related to the term 'apocrypha' as well as any hierarchy between textual and artistic traditions.<sup>7</sup> At the same time, it involves different fields to examine the fabric that evolves between texts, pictures, rites, and folklore over time. The concept of the Embroidered Bible helps us to understand that from certain perspectives (like, for example, iconography) parabiblical writings are anything but subordinate to canonical scriptures. They rather help to fill all the 'lacunae' that are left empty by the biblical words: An artist, who is to invent a composition around a biblical scene, usually needs to add many elements to make the scene recognizable and familiar for its viewer.<sup>8</sup>
3. Parabiblical writings help us to develop a more colorful, graphic understanding of the biblical tales in our heads. These *Mental Bibles*<sup>9</sup> sometimes differ from, sometimes even are contradicting the "authoritative" texts – and still, in many cases, they form our own version of, for example, the Nativity Scene (where we find neither the names of the Three Holy Kings nor ox and donkey), which in the sphere of "Lived Religion"<sup>10</sup> (McGuire) stands on equal ground with the words of the Bible.
4. Many parabiblical characters have symbolic meaning and encompass narrative complexes that span time, space, and cultural boundaries. They represent distinct manifestations of *Entangled Traditions*,<sup>11</sup>

<sup>6</sup> STONE, Michael E., "Parabiblical traditions in mediaeval Armenia and its social location(s)", in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 32 (2023), 229–43.

<sup>7</sup> See also NICKLAS, Tobias, „Nikodemus und Gamaliel: Neutestamentliche Figuren an der Schwelle zwischen ‚Juden‘ und ‚Christen‘“, in: *Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer: Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum*, ed. A. MERKT et al. (Göttingen, 2023), 269–82.

<sup>8</sup> This can be achieved by backdrop (landscapes, props), attributes, or additional figures on the panel). They are necessary for what Erwin Panofsky calls "iconographic analysis" and "iconological interpretation". They, in turn, are grounded on the artist's knowledge of literary sources and "synthetic intuition, characterised by personal psychology and 'world view'", see PANOFSKY, Erwin, „Ikonographie und Ikonologie (1955)“, in: *ibid.*, *Ikonographie und Ikonologie. Bildinterpretation nach dem Dreistufenmodell* (Cologne 2006), 57.

<sup>9</sup> On this term, see the forthcoming conference proceedings MAMYAN, Mari et al. (ed.), *Embroidered Bible and Mental Bibles: Some Changes of Paradigm in the Study of Christian Apocrypha and Parabiblical Traditions* (Leiden – Boston: Brill, 2026) [forthcoming].

<sup>10</sup> MCGUIRE, Meredith B., *Lived religion. Faith and practice in everyday life* (Oxford 2008).

<sup>11</sup> For the term *Entangled Traditions* see HALLINGER, Stephanie & NICKLAS, Tobias, „Von der Illustration zum Text: Ein intermediales Experiment mit der Bamberger Apokalypse“, in: *Textforschung zu Septuaginta, Hebräerbrief und Apokalypse*, ed. G. GAEBEL et al. (Berlin 2024)

interweaving various influences like a fabric: Media manifestations (texts, images, folkloric motifs, rituals, etc.) take shape in a specific contextual framework (determined by space, place, group affiliation and size...). They are being pulled, turned, and fitted to a specific circumstance, like cross-woven threads. When medium meets moment, nodal points take shape; these nodes in turn, develop and extend the emerging structure, reinforce the entanglements, and generate resonant layers of additional meaning.

The two texts presented here throw a spotlight on one detail within this fabric of Entangled Traditions about the pious widow Judith, whose beheading of the Assyrian warlord Holofernes sparked the fantasy of legions of authors and painters since the second century BCE.

This article concentrates on reading the texts in their relationship to the biblical text: What changes did the authors make, which narrative models did they lean on, and which effects does this have on the recipients? This analysis is part of a bigger project which attempts to trace the lines of development that the countless adaptations of the Judith material produce in literature and art, and to investigate the conditions under which the symbolic content of a biblical figure can change.

351–378; HALLINGER, Stephanie, “Entangled Traditions about Judith: From heroine to vamp”, in: Jan RÜGGEMEIER, Elizabeth SHIVELY (eds.), *Characters in Mind: The Migration of Characters in Early Jewish, Early Christian, and Greco-Roman Literature and Art* (Diegesis in Mind 2), (Bonn/Paderborn 2026) [forthcoming].

1. The Elder Judith

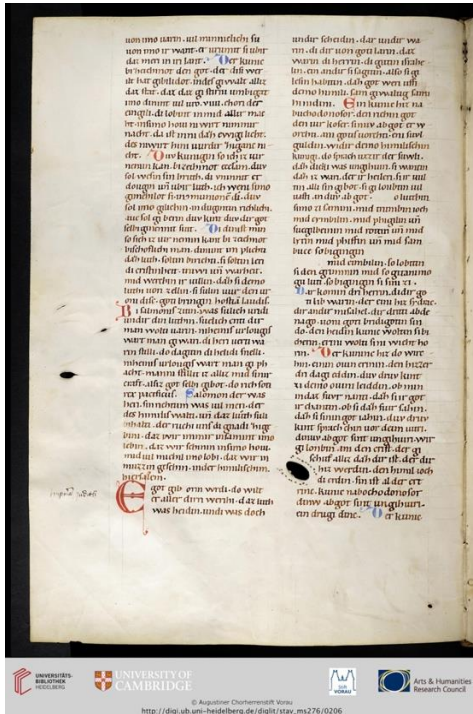


Image 1: Vorau, Archiv des Augustiner Chorherrenstiftes, StAV-Ms 276 (1175–1200), fol. 99v: Beginning of the *Elder Judith* – <https://doi.org/10.11588/diglit.29478#0206>

The first text is transmitted solely in the *Vorau manuscript* on fol. 99v–100v (image 1) as second part of a poem on *The Three Men in the Fiery Furnace* (Dan 3,1–30) and the *Book of Judith* (fol. 100ra, l. 23–100va, l. 37) in a rather lyrical style.

*The Three Men in the Fiery Furnace* is presented as a legendary tale in 82 verses (with three missing lines towards the end), restyled as a Christian martyrdom legend. To that purpose, the biblical tale is tightened and shortened, no allegoric interpretation is offered. The author assigns a more active role to the Three Men, as they are not being denounced, but appear in front of the king by their own will with an almost “missionary zeal”, as Werner Schröter states.<sup>12</sup> No angel appears inside the furnace to cool it down, but God in his

<sup>12</sup> “Sie werden nicht denunziert, sondern kommen aus eigener Initiative und mit missionarischem Eifer“ – SCHRÖDER, Werner, „Die Ältere Judith“, „Die drei Jünglinge im Feuerofen“, in: Kurt RUH; Gundolf KEIL; Werner SCHRÖDER; et al (ed.), *Verfasserlexikon – Die deutsche Literatur des Mittelalters. Band 1: ‘A solis ortus cardine’ – Colmarer Dominikanerchronist* (Berlin 1978), 288–293, at 288.

power himself works the miracle (“got mid sinir giwalt/machit in den ovine kalt”, ll. 63f.). The mediaeval ballad is not ending with an ‘edict of tolerance’ by Nabuchodonosor, who is displayed as an unforgiving villain. Instead, the ‘heathens’ (l. 73) witnessing the miraculous rescue start to doubt their own gods and admire the God of the three men as a “very good emergency helper” (“ein vil gut helphaeri”, l. 78). The long song of praise of the three young men (Dan 3,51–90) is abbreviated to the Latin formula “gloria tibi, domine! / Deus meus, laudamus te.” (ll. 70f.) (“Glory to you, o Lord!/My God, we praise you”), and the ballad ends with their redemption, without any further information on their future and the king’s efforts about their afterlife in the province of Babel (Dan 4,34). The manuscript shows no clear caesura between those two parts, which are bound together by a pair of rhymes:

“Der kunic Nabuchodonosor undi sinu abgot	King Nabuchodonosor and his idols
wurdin beidu zi Babylonia gilastiro.	all were derided in Babylonia.”

These hinge verses are the beginning of the *Elder Judith*: The ‘historical’ background around the Assyrian king Nabuchodonosor is tying the two independent stories together under the topic of an unjust king constantly opposing God’s chosen people.<sup>13</sup>

The 1976 edition of the poem by Werner Schröder subdivides the text into 13 sections according to initials in the manuscript, with the last one presumably being a later addition.<sup>14</sup> At the same time, these 13 sections of meaning offer a clear structure of the poem: Repeated formulaic elements at the opening and ending of the stanzas hint to an (at least temporary) oral passing on before the final stanza was added and it was combined with the *Three Men in the Fiery Furnace*, for example the formula “Do sprach” (“There said”) at the beginning of stanzas 5, 6, 7, and 9 as introductions to speeches, the prophecy of Holofernes’ fall at the end of the stanzas 2 and 3, or numerous affirmations of truth and resumptions by the narrator. Names of places and persons show up in rather

<sup>13</sup> This is even more striking in the context of the manuscript: Nabuchodonosor is presented in opposition to the just king Salomon, who is being praised in the preceding poem (fol. 98va–99va), see HOFMANN, Konrad, „Über die mittelhochdeutschen. Gedichte von Salomon und Judith“, in: *Münchener Sitzungsberichte 1871*, 553–561, at 558; SCHRÖDER 1978, 292. The question whether this interpolation was already part of the *Vorlage* or whether the two ballads have been turned into one entity by the Vorau scribe is not to be answered by the manuscript, which is the only text witness.

<sup>14</sup> See SCHRÖDER 1978, 27; HÄNDL, Claudia, „Ältere Judith“, in: *Killy Literaturlexikon* vol. 6 (Berlin 2009) (<https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.killy.3040/html>); DIEMER 1849 dates the poem back to the 11th century, and describes it as a fragment of an elder (lost) retelling of the bible.

unknown (probably corrupted) forms, such as “Bathania”; some characters are simply being exchanged – like the bishop (sic!) Bebilin, who takes the place of the biblical Usija. Others, like the Ammonite Achior, who plays a major role in the biblical account, are left out to abbreviate and clarify the story.

The following 220 verses tell parts of the biblical *Book of Judith*:

1 (85–94)	Description of Holofernes’ warmongering: He gathers the fiercest pagan fighters around him to fight against the Jewish god.
2 (95–100)	Holofernes threatens the Hebrews to extinguish them all. The narrator comments on his end by a woman called Judith.
3 (101–108)	The warlord summons a large army of many thousand warriors and moves westward, sieging a castle called Bathania (where the beautiful Judith would later kill him).
4 (109–116)	During the siege that lasts an entire year, the castle is attacked daily, and the inhabitants suffer from dire famine.
5 (117–124)	Holofernes wants to get hold of the castle. He wonders who its lord is, as the inhabitants’ end is near.
6 (125–132)	The duke of the castle silences Holofernes, he acclaims the city’s allegiance to and belief in Christ who created “everything that is”. He calls king Nabuchodonosor’s gods idols.
7 (133–142)	A citizen asks bishop Bebilin to negotiate a grace period of three days for them, so God might save them before they have to hand over the castle.
8 (143–152)	The beautiful woman Judith takes a bath, gets all dressed up and sets out together with her servant Ava for Holofernes’ war camp on her own account, without telling anyone.
9 (153–162)	As the warlord sees the beautiful woman approaching, he orders his chamberlains to win her for him – otherwise, he would die of longing.
10 (163–176)	The chamberlains lead Judith in front of Holofernes. Without further speech, she calls for a wedding.
11 (177–190)	The feast is being prepared hastily. Judith and her servant Ava appear as barmaids and get the guests drunken; because of Judith’s efforts, Holofernes gets tired of the wine.
12 (191–198)	Holofernes is carried to bed. Judith kneels down and prays to the almighty God for deliverance from their enemies.
13 (199–220)	An angel from heaven commands her to get up and sever Holofernes’ head from his body. Meanwhile, her maiden should wait with a linen sheet and carry the head back to the castle to save the people of Israel, which is a command by God.

The content differs strongly from the *Book of Judith*, abbreviates it and tightens it up. It adapts the *dramatis personae* to German Medieval circumstances, when, for example, Holofernes is called a „herzog“ (“duke”, l. 85), Bathania a “castle” instead of a city (l. 107), and the lord of the castle a “burcgravi” (“duke of the castle”, l. 125). Entire passages are left out, like the Achior story, or Judith’s background (Jdt 8,1–10). It is not even mentioned that she is a widow; her theological talk with the Eldest of the city (Jdt 8,11–36) as well as her prayer to God (Jdt 9,1–14) are completely missing. The emphasis clearly lies on her beauty. Apart from the repeated line “du zi goti woli digiti” (“who firmly trusted in God”, ll. 144, 168, 182), there are no allusions to Judith’s piety, which is contrasted by the epithetic ”di burc habit er gerni” (“he really wanted to own the castle”, ll. 118, 154) on Holofernes’ side. Holofernes’ decapitation is not even told, just commanded to Judith by God’s angel. The description of the cruel deed takes the better part of the angel’s announcement and closes with a lapidary statement that God commands Judith to liberate the people of Israel.

According to Claudia Händl (following the general opinion), stanza 13 is a later addition, while the original end (which the stanzas 2 and 3 point to) seems to be missing.<sup>15</sup> In contrast to this, Anton Wallner already in 1918 stated convincingly that the *Elder Judith* is not a fragment:

“[...] the angelus ex machina closes the little drama with his foreshadowing of the heroine’s return home and the liberation of her people. There is no room for direct narration. The artifice that pushes the murder behind the scenes and relieves the heroine of any responsibility, is very remarkable. The outer sign of the conclusion is the three rhymes.”<sup>16</sup>

Verses 203–220 show a prophetic epic foreshadowing of the events to come. That the mentioning of the stolen sword (l. 192) point towards a later addition of the 13th stanza is not a binding argument, as logical flaws are to be

<sup>15</sup> HÄNDL 2009; EHRISMANN 1922, 104 also assumes a lost ending; DE BOOR, Helmut, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Band 1: Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung, 770–1170* (Munich 1949), 164, considers it as ‘corrupted’. – SCHRÖDER 1978, 292 suggests that the 13th stanza has been added by the same redactor as a minor interpolation in the Three Men, stanza 4, as well as the hinge verses (ll. 83f.), which serve to bind the two independent texts together.

<sup>16</sup> “[...] das kleine Drama beschließt der angelus ex machina mit seinem vorausdeutenden Bericht, der sogar die Heimkehr der Heldin und die Befreiung ihres Volkes vorwegnimmt. Da bleibt für directe Erzählung kein Raum mehr. Der Kunstgriff, der die Mordtat hinter die Szene schiebt und der Heldin jede Verantwortung abnimmt, ist sehr beachtenswert. Das äußere Zeichen des Abschlusses ist der Dreireim.” – WALLNER, Anton, „Pfaffendichtung. 1. Salomon und Judith“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 43 (1874), 181–218, at 182.

found in longer texts with an (at least temporal) oral passing-on. In any way, the concluding verses have been considered (or added, as some suggest) as original part of the poem by the scribe of the Vora codex, as it is written in the same hand as the surrounding texts and has been inserted in the layout of the folium.

The German Philologist Gustav Ehrismann pointed out the importance of the *Elder Judith* for the development of German literature in general in its early phase (unfortunately without resonance, as the ballad is still a blank spot in research):

“The German poem is [...] one of the few folk ballads that we have from the Old and Middle High German period and thus is a model for the style of an epic folk song from the early period of the Middle Ages; at the same time, however, it is also an example of the method of transferring a biblical subject into a German minstrel poem, and indeed the only example of this, for the Elder Judith is the only genuine German spiritual minstrel song. The foreign material is the German world of imagination remodeled, which is the basis of most [...] deviations from the Old Testament Jewish narrative.”<sup>17</sup>

However, the poem offers a very independent, innovative approach to a (para-)biblical tale, with a peculiar re-evaluation of the account and the protagonist’s actions.

The female protagonist is introduced not as a widow, who already gave proof of her wisdom in several public speeches and prayers, but simply as an “excellent” woman when she first appears in the MGH ballad:

8	Do gided du guti Judith (du zi goti wol digiti).	There the excellent Judith did (the following) (who firmly trusted in God).
145	su hizzir machin ein bat. ziwari sag ich u daz. su was diz allir schonis wib, su zirti woli den ir lib. su undi ir wib Ava,	She instructed to prepare a bath for her, I tell you this truthfully. She was the most beautiful woman, she made herself look her best. She and her servant Ava,
150	di gingin ziwari uzzir der burgi undir di heidinischi menigi.	they actually went out of the castle in the midst of the crowd of pagans.

<sup>17</sup> EHRISMANN 1922, 104: „Das deutsche Gedicht ist für die Entwicklung unserer Literaturgeschichte von ganz besonderer Wichtigkeit: Es ist eine der wenigen volkstümlichen Balladen, die wir ahd. bzw. mhd. Zeit besitzen und damit ein Muster für den Stil eines epischen Volkslieds aus der mhd. Frühzeit; zugleich aber auch ein Beispiel für die Methode bei der Übertragung eines biblischen Stoffs in ein deutsches Spielmannsgedicht, und zwar das einzige Beispiel hierfür, denn die ältere Judith ist das einzige echte geistliche Spielmannslied. Der fremde Stoff ist die deutsche Anschauungswelt umgeformt, darauf beruhen die meisten [...] Abweichungen von der alttestamentlichen, jüdischen Erzählung.“

The author focuses entirely on the interplay between Judith and Holofernes and therefore assigns a more active role to Judith. Holofernes himself is preparing the successful killing by ordering the feast and drinking too much. Judith is wanted as a lover for the night, not as a legitimate bride: “The cunning plot of the execution of which she creates even the most favorable opportunity, burdens the legitimate bride more than the beloved of one night”, as Werner Schröder explains.<sup>18</sup> The author used secular poetry extensively to facilitate these changes in the general concept and content of the *Elder Judith*.<sup>19</sup>

One of the literary traditions he leaned upon was the genre of “Bridal Courtship Novels”<sup>20</sup> – a group of texts<sup>21</sup> which is connected by the motif of the dangerous courtship of a bride in a foreign cultural and religious context. This genre was highly popular during the 12th century, usually telling a knight’s adventures to exotic Eastern countries in his attempt to win a bride. Those romances are much closer to the early Medieval heroes’ epics like the *Nibelungenlied* than to the courtly literature of the 13th and 14th century, in their “light-hearted joy of fables”<sup>22</sup> without too deep moral or religious implications. The outdated term “minstrel novels” implies that the texts derive from a circle of wandering, rather uneducated poets in vernacular language without too much care for formal or stylistic questions. This low estimation of

<sup>18</sup> SCHRÖDER 1978, 290.

<sup>19</sup> SCHRÖDER 1978, 290 calls the poem “something like a 'double-sided event song' in the sense of Heusler”, recurring to HEUSLER, Andreas, *Lied und Epos in germanischer Sagendichtung* (Dortmund 1905). Heusler’s work on the *Nibelungenlied* is based on the assumption that two separate epics (the Brunhild saga and the fall of the Burgundians) were only poured into a new form and adapted to the courtly taste of the time by an Austrian minstrel who was merely a gifted reviser in the last stage of editing.

<sup>20</sup> Within research history, those novels/epics have always caused issues regarding their classification within the genres of vernacular mediaeval literature. Their denomination changed from “Spielmannsepik” (Minstrel’s novels, which included a rather devaluating aspect regarding style and content of the texts in question) to “Brautwerbungsroman” (Bridal Courtship Novels). See SCHMID-CADALBERT, Christian, *Der Ortnit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur* (Bibliotheca Germanica 28) (Bern 1985); Monika SCHULZ, *Eherechtsdiskurse. Studien zu König Rother, Partonopier und Meliur, Arabel, Der gute Gêrhart, Der Ring* (Beiträge zur Älteren Literaturgeschichte) (Heidelberg 2005); SCHULZ, Armin, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive* (Berlin 2012).

<sup>21</sup> *König Rother, St. Oswald, Orendel, Ortnit, Kudrun and Salman und Morolf*.

<sup>22</sup> BEHR, Hans-Joachim, ‘Spielmannsdichtung’, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearb. d. Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, vol. III (Berlin/New York 2003), 474–476, who suggests avoiding the former genre classification “Spielmannsdichtung”, as it does not convey either the content nor the circumstances of text production adequately; HOFFMANN, Werner, *Mittelhochdeutsche Heldendichtung* (Grundlagen der Germanistik 14) (Berlin 1974), 34.

‘folk poetry’ has been revised during the last two decades, when the complex interplay between text and legal discourses sparked the interest of scholars.<sup>23</sup>

One of the constitutive elements of Bridal Courtship Novels is the tension they display between the (Christian) West and the (‘oriental’) East, as their narration usually points to a marriage between a (future) king from the West with a royal bride of the East. The texts in question share a whole “treasure box of action roles, character constellations, spatial concepts, motifs and narrative connections”<sup>24</sup>, as well as a common thread in terms of conflicts between Christians and ‘Saracens’<sup>25</sup>. Those are closely related to the acquisition of the respective bride, which is sought or averted across the boundaries of religion (and thereby often shifting this boundary). The same goes for the constellation between Judith and Holofernes in our ballad, if one applies the matching vocabulary and background knowledge for the topics of “bride from the Orient” as well as “interreligious or political marriage” as they are being dealt with in Bridal Courtship Novels in general. For the context at hand, it is particularly significant that the *Elder Judith* forms a kind of “prototype” of a worldly-wise, level-headed, adult woman, which is reflected again and again in the medieval literature.<sup>26</sup> In the field of courtship narratives, many different constellations are possible and conceivable, already based on the surviving texts; this allows the author a certain flexibility. Due to the brevity of the text, however, he does not spread out an original, new variant of the courtship scheme: Rather, the author draws from the existing arsenal of narrative patterns and thus activates the familiar/similar.

<sup>23</sup> See SCHULZ 2005, who takes a post-structuralist approach to *König Rother* as an „exemplary story of traditional courtship“ (27) to show how the text delicately weaves political discourses of the time (tensions between the Empires of Byzantium and Rome around 1150) into contemporary (legal) canonical marriage law.

<sup>24</sup> KOHNEN, Rabea, *Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen* (Hermaea N.F. 133) (Berlin 2014), 1.

<sup>25</sup> Kohnen points out that her translation of the MHG terms *heide*, which has had a certain ambiguity since the Middle Ages, mark the topic of dealing with the stranger: “Heath” or “pagan” originally was used as antonym for “Christian” – for Jews, heretics, Muslims, as well as pre-Christian, not yet baptized peoples such as Saxons and Slavs. Therefore, Kohnen (2014, 1) explains convincingly, she works with the term *Saracen* instead of *heath* or *Muslim*, because this “terminology serves the epistemological goal of the present study, which does not so much want to examine the relationship of courtship narratives to contemporary ‘reality’ but rather their interweaving with contemporary discourses and ways of writing.”

<sup>26</sup> Amongst the most famous examples in MHG literature is the protagonist’s wife in Wolfram’s von Eschenbach *Willehalm* (ca. 1217), a “Saracene” queen called Arabel (Gyburc after her baptism). Other genres, like the moralistic-didactic merry tales by the Stricker (ca. 1200–1250), even cultivate the image of witty, cunning women, see EHRISMANN, Otfrid (ed.), *Der Stricker, Erzählungen, Fabeln, Reden. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch* (Reclams Universal-Bibliothek 18821) (Stuttgart 2011).

This arsenal of motifs from Bridal Courtship Novels also includes cunning. The MHG word *list* is not necessarily negatively connotated but bears an “ethically ambivalent character”.<sup>27</sup> As a motive for action in mediaeval texts, it is usually connected to a strategic approach, means and intention as well as a concrete goal, which must be behind this immediately achievable intention. In Hartmut Semmler’s categories of cunning that he unfolds on the backdrop of MHG literature, the *Elder Judith* (even more so in direct comparison with the biblical text) fills almost any of them:<sup>28</sup> Instead of plain lies, Judith remains silent and hides her true intentions to achieve her aim – a commonly used remedy in vernacular mediaeval literature: “*Application of cunning through silence* [...] consists in the deliberate withholding of information that the opponent knows exactly that the opponent needs or wants to know.”<sup>29</sup> A more thorough examination of this complex of motifs would certainly be rewarding, as even a brief comparison of the Elder Judith with Semmler’s categories of cunning reveals a close kinship with general narrative mechanisms in MHG secular literature. Narrators usually judge their protagonists’ cleverness positively, even more so when supernatural powers are involved in a positive outcome of the story.<sup>30</sup>

Especially in religious texts the tension between cunning/deceit and actions that are following God’s *ordo* cause tensions; the theological discussion of this discourse recurs on the status of “Weltklugheit” (world wisdom, sophistication) during the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, which underwent a change of the ideal of virtues during the 12<sup>th</sup> century: “The demand for prudence in practical action is replaced by the demand for the right worship of God, whereby the right ethical attitude is a prerequisite for such exemplary behavior.”<sup>31</sup> In particular, this “right ethical attitude“ demands every human to decide according to the respective situation. This in turn assigns a central meaning to the category of interpretation when it comes to tell truth and lie apart, as the recipient always assumes that the correct course of action is

<sup>27</sup> SEMMLER, Hartmut, *Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik. Zum Wandel ethischer Normen im Spiegel der Literatur* (Philologische Studien und Quellen 122) (Berlin 1991), 31.

<sup>28</sup> Starting with the secret departure (SEMMLER 1991, 99) from Bathania to deceit with a false statement about her consent of marrying Holofernes (107) as well as deceit by incomplete/ambiguous speech (145), Judith veils the true intent of her visit to Holofernes’ war camp. One might also interpret her behavior as deception by partial testimony (161) or prevailing intentions of deception (171).

<sup>29</sup> SEMMLER 1991, 44.

<sup>30</sup> With the connotation of MHG “list” (“cunning”) ranging from shrewdness (especially in comical texts) to prudence (as seen in poems and epics with a religious background, like the Elder Judith). See also SEMMLER 1991, 173.

<sup>31</sup> SEMMLER 1991, 189.

absolutely valid in the respective situation. The question of logic is excluded from this discourse, because “with reference to biblical models, it was possible to manipulate to the point of arbitrariness.”<sup>32</sup> On the other hand, questions about *prudentia* and influences that are beyond human powers gain importance during the 13th century and therefore „the work of divine grace was emphasized over the idea of virtue.”<sup>33</sup>

One might find a hint to this discourse in the final stanza of the *Elder Judith*, the ‘originality’ of which has been questioned repeatedly: Instead of having Holofernes killed by a virtuous woman (as in the biblical text), the author avoids any ethical conflict by ‘depriving’ Judith of some of her traits (such as piety, humility and respective epithets) and at the same time just narrating God’s command delivered by an angel instead of the actual deed. This reading makes the *Elder Judith* even more interesting from a narratological point of view, as it shows the author’s experimental approach towards ‘new’ literary forms and different literary, cultural, and religious concepts that cross-pollinate each other in the second half of the 12th century, which proved to be existential for the further development of vernacular German literature.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> SEMMLER 1991, 223.

<sup>33</sup> SEMMLER 1991, 230.

<sup>34</sup> One might even add that with this literary depiction stands at the beginning of a line of development (maybe even representing a prototype) which leads to the image of smart and cunning women, which so often are depicted as superior to their husbands, to priests and other male authorities within the genre of “Schwankmären” (farces, merry tales) which was very popular throughout the entire Middle Ages. For a general introduction, see the thorough studies of FISCHER, Hanns, *Studien zur deutschen Märendichtung* (Tübingen <sup>2</sup>1983); RAGOTZKY, Hedda, *Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 1) (Tübingen 1981), and GRUBMÜLLER, Klaus (ed.), *Kleinere Erzählformen im Mittelalter* (Schriften der Universität-Gesamthochschule Paderborn 10) (Paderborn/Munich 1988). For more recent case studies, see WAGNER, Silvan (ed.), *Mären als Grenzphänomen* (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 37) (Berlin/Bern/Bruxelles 2018).

## 2. The Younger Judith

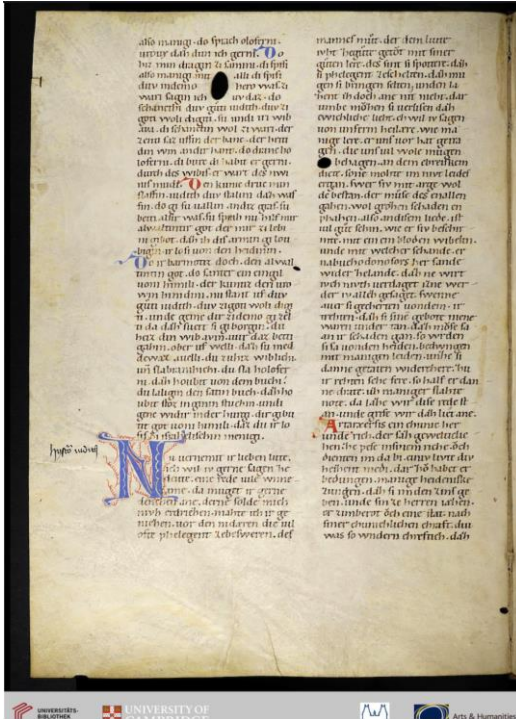


Image 2: *Jüngere Judith (Younger Judith)*, Vorau, Archiv des Augustiner Chorherrenstiftes, StAV-Ms 276 (1175–1200), fol. 100v: Beginning of the „Younger Judith“ – <https://doi.org/10.11588/diglit.29478#0208>

In intermediate succession to the *Elder Judith*, the Vorau manuscript presents a second version of the Judith story (image 2), with its 1.826 verses being more than 13 times as long as the 135 verses older one. Its poetic conception and arrangement stay way behind the elder composition, which in many ways is more independent and daring than the younger one. Therefore, it is likely that the collector of the Vorau texts probably found the biblical narrative not inconvenient to complete and relativize the older version of the story. The written dialect points to South Germany, but as it is preserved only in this one collective manuscript, which was written in Bavarian-Austrian dialect, date and authorship remain unclear apart from the *terminus ante quem* “last quarter of the 12th century”, in which the manuscript was produced. The anonymously transmitted ballad does do not offer any clear hint on its author, whose “gifts were very modest”<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> SCHRÖDER 1978, 924.

In general, the *Younger Judith* is following the biblical narrative more closely than the *Elder*. The formulae used in the added exposition – warning against envious people and an admonition to obey the Creator's commandment – are commonplace in vernacular spiritual poetry as well as secular texts.<sup>36</sup> The vicinity to vernacular literature (despite of the biblical story) becomes apparent in many different aspects, as to be seen in the passage about the war between Nabuchôdônôsor and Arfaxat, which is told in a few verses only in the biblical *Book of Judith* (1:1–6). The younger medieval text expands those to 80 lines (ll. 45–126), followed by an extensive list with names of kings, places, and battles (ll. 141–172), showing the explicit interest of the author in geographical excurses and political constellations (which are by no means historically reliable, but instead a mixture of antique and contemporary names and events). The use of praise formula for both Holofernes and Nabuchôdônôsor strengthens the thesis of a common ground with Bridal Courtship Novels such as *Herzog Ernst* or *König Rother* (written ca. 1150), which have been used as quarries. A good example is Holofernes' description (ll. 221–234), featuring the usual catalogue of virtues attributed to an exemplary Christian knight – surprisingly inserted to introduce the negatively connotated antagonist of Judith:

<p>225</p>	<p>Der was geheizen Holofernes.          der chunich gedâhte im des,          daz in dem lande newêre          ein man sô rîcher noch sô hêrer          der daz her baz mohte beleiten          unde im dû lant bereiten          ze sînem dîniste.          er was im ouch der lîbiste,          er was ein helt vil vrumich:          230 er wart sâ des hers chunich.          sî dînten im mit êren          unde hîzen in alle ir hêren.          er was ein helt êrlîch.</p>	<p>He was called Holofernes,          the king thought of him          that nowhere in that land          was such a mighty and noble man          who could lead the army better          and could better lead the lands          to his service.          He was also his favourite,          He was a very capable hero:          He then became king of the army.          All served him with great honour          and called him their lord.          He was an honourable warrior.</p>
------------	--	---

The female protagonist enters the stage only at the beginning of the text's second half; she is introduced in all her virtues, mirrored in her beauty – another typically vernacular topos. According to Werner Schröder, “her author did not so much want to praise the heroine's act of liberation, which was tainted by a

<sup>36</sup> Within the abovementioned genre of Bridal Courtship Novels, the same pattern is used several times, as for example in the (anonymous) *Herzog Ernst*, which was composed around 1170 – the same time the Vorau manuscript was written: *Herzog Ernst. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. In der Fassung B mit den Fragmenten der Fassungen A, B und Kl nach der Leithandschrift, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Mathias Herweg* (RUB 19606) (Ditzingen 2019).

cold-blooded murder, as the exemplary nature of a saint.”<sup>37</sup> She is a silent saint, though, as the mediaeval author is not inserting her biblical prayer (Jdt 9:1–14) but simply states that “Her prayer was very extensive” (l. 1.124). The encounter between Judith and Holofernes is reported in all likelihood to the biblical text (ll. 1.460–1.475):

- |  |   |
|--|---|
| <p>Dû des dû gebat dû vrouwe vil tûre<br/>dû trat si zû der sûle<br/>dû ze sînen houbten stunt:</p>  | <p>When the noble lady had prayed for this,<br/>she went to the bedpost<br/>which stood beside his head:</p>  |
| <p>1460 dâ nam sî sîn swert,<br/>si zôch iz ûz der scheide<br/>dem hêren al ze leide,<br/>ich sage û daz zewâre,<br/>si vî in bî dem hâre</p>                              | <p>Then she took his sword,<br/>she drew it from its sheath,<br/>to the chagrin of the Lord,<br/>I tell you the truth,<br/>she took him by the hair</p>                             |
| <p>1465 unde slûch im alsô [<i>gebrouche</i>]<br/>daz houbet von dem bûche,<br/>dû ir alsô wal gelanch<br/>dû nam si von den sûlen den umbehanch<br/>unde gî vil drâte</p> | <p>and struck his [<i>crouched</i>]<br/>the head from his torso.<br/>When she had succeeded,<br/>she took the sheet from the bedpost<br/>and hurried quickly</p>                    |
| <p>1470 ûz der chemenâten:<br/>si wolde iz ir dûwe geben<br/>unde hîz sîz in ir taschen legen,<br/>danne gingen sî beide âne geleite<br/>nâch der êrom gewonheite</p>      | <p>out of the bower:<br/>She wanted to give it to her servant<br/>and told her to put it in her bag,<br/>both went away without an escort<br/>according to their former custom,</p> |
| <p>1475 sam sî wolden gân an ir gebete.</p>  | <p>as if they were going to their prayers.</p>  |

After the defeat of the Assyrians following their leader’s death, the author silences Judith a second time, just mentioning that she “indeed also sang a song of praise to her Lord” (l. 1.779f.), which takes a whole pericope in the *Book of Judith* (16:1–17). The ending formula is true to the bible, stating that the country lived through a long period of peace after Judith passed away at the age of 105 years.

Apart from smaller reorganizing interventions without significant effect on the story, the author sticks to the pattern of the biblical narrative. Around the time the *Younger Judith* was written (1160/70 at the latest), there was already a rising sensitivity for genres in German literature; the author either just had a retelling of the biblical story in mind – or he simply leaned on the conventions

<sup>37</sup> SCHRÖDER 1978, 924.

for parabiblical vernacular literature. Deriving from the monastic background of its producer, the text doesn't show the same liberal treatment of the story as the *Elder Judith*. Its attempt is limited to making the Greek/Latin text available for a wider audience rather than experimenting with a new artistic approach.

### 3. Comparison between bible and medieval retellings

The comparison of the narrative elements (figure 2) visualizes the different focal points, dividing up between the actual story about Judith and Holofernes (green) and the framing story between political (red: war, council, geographical names) and theological interests (purple: prayers, songs of praise etc.).

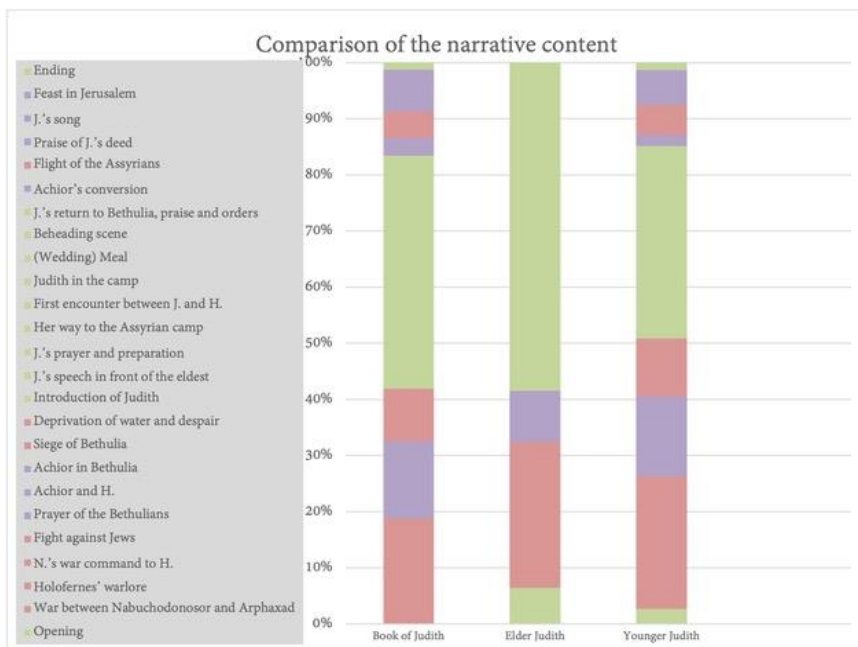


Figure 2: Comparison of the narrative elements in the biblical *Book of Judith*, the *Elder Judith*, and the *Younger Judith*.

A first overview shows big similarities between the biblical and the younger mediaeval one: The vernacular text abbreviates the story around Judith a bit in favor of the 'political' frame story. The *Younger Judith* generally leans on the bible and appears way less courageous than the older one. Judith appears as an *instrumentum dei*, who sees her own role in fulfilling his vengeance on his enemies (ll. 1.547–1.550). It is highly likely that the biblical text was not the author's direct source in neither of our two cases, but that they might have known the narrative from either oral transmission or a lost *Vorlage*. In its simplicity and abstinence of décor, the *Elder Judith* tells a convincing version

up to Judith's prayer right before the beheading of Holofernes. The decapitation is not told, it is just commanded to Judith by an angel.

The author of the (possibly later added)<sup>38</sup> 13th stanza illustrates a reader's response to the uncommon text, seeing no reason to repeat the actual deed after the angel's words: The description of the cruel deed takes the better part of the angel's announcement, which closes with a lapidary statement that God commands her to liberate the people of Israel. As already mentioned, the original end (which the stanzas 2 and 3 point to) seems to be missing.<sup>39</sup> In contrast to this, one might also argue that the actual deed does not have to be re-told after it had been announced and described by the angel, moreover: that telling it after the angel's words would have been a mere repetition, which stands in strong contrast to the author's strive for brevity in style and length. His main interest was clearly not a theological one, as the omission of all religious discourses shows. The main purpose of the whole manuscript seems to have been *prodesse aut delectare*<sup>40</sup>, which was also the case for Bridal Courtship Novels. Many of their characteristic traits appear in our Judith poem, such as the topics of cunning, lies, the tendency to the miraculous and the courtship scheme:<sup>41</sup> When bluntly asking for the wedding after entering Holofernes' war camp, Judith seems to behave in a treacherous way from the recipients' perspective, because the text is not explaining her intentions (as the biblical narrative does) to kill Holofernes as an act of liberation. Apart from mentioning her trust in God (l. 144), the text is not indicating anything else than a beautiful woman (not a pious widow) bathes and makes herself look the best setting out to visit the enemies besieging her city. Holofernes' reaction to her first sight resembles typical formulae for Mediaeval poetry in courtship scenes; the story itself, with a woman approaching the man (and not the other way around), *Die Ältere Judith* bears some resemblance with the corresponding scene in *König Rother*, which was composed approximately at the same time: When the daughter of the emperor Konstantin misses the chance to see Rother (in disguise under the name of Dietrich) at her fathers' Pentecost feast, she sends her beautifully dressed maid Herlint to his chamber to declare her love.<sup>42</sup> In an almost unheard-of bravery, the female protagonist of the Judith poem directly replies to Holofernes' interest in proposing a marriage right away. Despite of all the outward differences, the two texts therefore share a reversed courtship

<sup>38</sup> See SCHRÖDER 1978, 27; HÄNDL 2009. DIEMER 1849 dates the poem back to the 11th century, and describes it as a fragment of an elder (lost) retelling of the bible.

<sup>39</sup> HÄNDL 2009.

<sup>40</sup> DIEMER 1849, XXXVIII.

<sup>41</sup> See HOFFMANN 1974, 35.

<sup>42</sup> *König Rother*, ll. 1925–1964.

theme with the woman approaching the man (assisted by her maid); in both cases, the future spouses come from different cultural backgrounds, and in both we find an element of disguise which enables the marriage in first place.

At the same time, the wedding feast itself has no counterpart in the *Book of Judith*, and its description differs strongly from the usual solemn sobriety of Mediaeval biblical retellings: It mimics the atmosphere of a tavern, with Judith and Ava diligently serving Holofernes' army wine until everyone (and especially the warlord himself) is drowsy. In contrast to the biblical story, the medieval narrator does not offer any moralist-ethical valuation of Judith's deed. The most striking fact about the poem, however, is its ending: The author seems to have written himself into a dead end after the angel's appearance, which shows the experimental character of this ballad.

#### 4. Conclusion


Applying Michael Stone's concept of the Embroidered Bible allows us to include the two ballads into a 'Judith library', containing all the material written (and painted)<sup>43</sup> around her. The idea of a 'library'<sup>44</sup> allows us to recontextualize medieval texts and images that are versions, translations, and transformations, as parabiblical traditions of equal rank to what is usually called Christian apocrypha. The concept of Entangled Traditions shows how these parabiblical tales have succeeded in surviving amongst all changes of time and staying relevant for different groups and communities to keep them alive, transform, and re-enact them repeatedly over centuries, giving us an insight in the interests and concerns of their environment of origin. At the same time, this case study demonstrates how classic categories for extrabiblical material are sometimes difficult when looking at the texts under a cultural-historic lens.

<sup>43</sup> For a brief introduction, see HALLINGER, *Entangled Traditions about Judith* (forthcoming 2026).

<sup>44</sup> "It is surely true that the exceedingly complicated textual traditions and trajectories make for difficult study. But we would argue that the complex lives of such texts—the multiple versions, translations, and transformations—are a feature, not a bug: The phenomenon of change is what gives us insight into the interests, concerns, and practices of each successive generation or community of Christians who valued the text enough to reproduce it." – NICKLAS, Tobias & SPITTLER, Janet E., *Reading Christian Apocrypha. Tradition, Interpretation, Practice* (Minneapolis, MN 2025), 99.

STEPHANIE HALLINGER

Opening them up to a broader understanding help to explain their vivid ‘afterlife’ way beyond Late Antiquity, and to recognize the innovative role that biblical retellings like the *Elder Judith* played in the development of vernacular literature.

Stephanie HALLINGER   
Centre for Advanced Studies "Beyond Canon\_"  
Universität Regensburg  
Germany  
E-mail: stephanie.hallinger@ur.de

## Bibliography

- BEHR, Hans-Joachim, ‚Spielmannsdichtung‘, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearb. d. Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, vol. III (Berlin/New York 2003), 474–476.
- DE BOOR, Helmut, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Band 1: Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung, 770–1170* (Munich 1949).
- DIEMER, Joseph (ed.), *Deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts* (Vienna 1849, reprint Darmstadt 1968).
- DOMANSKI, Kristina, ‚Heldenbücher. Handschrift Nr. 53.0.4‘, in: *Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters* vol. 6 (Munich 2015).
- EHRISMANN, Gustav, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. 2,1: Die mittelhochdeutsche Literatur; 1. Frühmittelhochdeutsche Zeit* (Munich 1922, reprint 1959).
- EHRISMANN, Otfried (ed.), *Der Stricker, Erzählungen, Fabeln, Reden. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch* (Reclams Universal-Bibliothek 18821) (Stuttgart<sup>2</sup> 2011).
- FINSTERBUSCH, Karin & LANGE, Armin (eds.), *What is Bible?* (Leuven, 2012).
- FISCHER, Hanns, *Studien zur deutschen Märendichtung* (Tübingen<sup>2</sup> 1983).
- GRUBMÜLLER, Klaus (ed.), *Kleinere Erzählformen im Mittelalter* (Schriften der Universität-Gesamthochschule Paderborn 10) (Paderborn/Munich 1988).
- HALLINGER, Stephanie & NICKLAS, Tobias, ‚Von der Illustration zum Text: Ein intermediales Experiment mit der Bamberger Apokalypse‘, in: *Textforschung zu Septuaginta, Hebräerbrief und Apokalypse*, ed. G. GAEBEL et al. (Berlin 2024) 351–378.
- HALLINGER, Stephanie, *Entangled Traditions about Judith: From heroine to vamp*, in: Jan RÜGGEMEIER, Elizabeth SHIVELY (eds.), *Characters in Mind: The Migration of Characters in Early Jewish, Early Christian, and Greco-Roman Literature and Art* (Diegesis in Mind 2), (Bonn/Paderborn 2026) [forthcoming].
- HÄNDL, Claudia, ‚Ältere Judith‘, in: *Killy Literaturlexikon* vol. 6 (Berlin 2009), online: <https://www.degruyter.com/database/VDBO/entry/vdbo.killy.3040/html>.
- Herzog Ernst. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. In der Fassung B mit den Fragmenten der Fassungen A, B und Kl nach der Leithandschrift, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Mathias Herweg* (RUB 19606) (Ditzingen 2019).
- HEUSLER, Andreas, *Lied und Epos in germanischer Sagedichtung* (Dortmund 1905).
- HOFFMANN, Werner, *Mittelhochdeutsche Heldendichtung* (Grundlagen der Germanistik 14) (Berlin 1974).
- HOFMANN, Konrad, ‚Über die mittelhochdeutschen. Gedichte von Salomon und Judith‘, in: *Münchener Sitzungsberichte 1871*, 553–561.
- KARTSCHOKE, Dieter, ‚Judith‘, in: *Lexikon des Mittelalters* vol. V (Munich, 2002), 796–797.
- KLARER, Mario (ed.), *Ambraser Heldenbuch. Gesamttranskription mit Manuskriptbild*, 11 volumes (Transcriptiones 1.1-11), Berlin/Boston 2022.

- KOHNEN, Rabea, *Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen* (Hermæa N.F. 133) (Berlin 2014).
- MAMYAN, Mari et al. (ed.), *Embroidered Bible and Mental Bibles: Some Changes of Paradigm in the Study of Christian Apocrypha and Parabiblical Traditions* (Leiden – Boston: Brill, 2026) [forthcoming].
- MCGUIRE, Meredith B., *Lived religion. Faith and practice in everyday life* (Oxford 2008).
- NICKLAS, Tobias & SPITTLER, Janet E., *Reading Christian Apocrypha. Tradition, Interpretation, Practice* (Minneapolis, MN 2025), 99.
- NICKLAS, Tobias, „Nikodemus und Gamaliel: Neutestamentliche Figuren an der Schwelle zwischen ‚Juden‘ und ‚Christen‘“, in: *Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer: Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum*, ed. A. MERKT et al. (Göttingen, 2023), 269–82.
- PANOFSKY, Erwin, „Ikonographie und Ikonologie (1955)“, in: *ibid.*, *Ikonographie und Ikonologie. Bildinterpretation nach dem Dreistufenmodell* (Cologne 2006).
- RAGOTZKY, Hedda, *Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 1) (Tübingen 1981).
- SCHMID-CADALBERT, Christian, *Der Ornit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur* (Bibliotheca Germanica 28) (Bern 1985).
- SCHRÖDER, Werner, „Die Ältere Judith‘, ‚Die drei Jünglinge im Feuerofen‘“, in: Kurt RUH; Gundolf KEIL; Werner SCHRÖDER; et al (ed.), *Verfasserlexikon – Die deutsche Literatur des Mittelalters. Band 1: ‘A solis ortus cardine’ – Colmarer Dominikanerchronist* (Berlin 1978), 288–293.
- SCHULZ, Armin, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive* (Berlin 2012).
- SCHULZ, Monika, *Eherechtsdiskurse. Studien zu König Rother, Partonopier und Meliur, Arabel, Der gute Gêhart, Der Ring* (Beiträge zur Älteren Literaturgeschichte) (Heidelberg 2005).
- SEMMLER, Hartmut, *Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik. Zum Wandel ethischer Normen im Spiegel der Literatur* (Philologische Studien und Quellen 122) (Berlin 1991).
- STONE, Michael E., „Parabiblical traditions in mediaeval Armenia and its social location(s)“, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 32 (2023), 229–43.
- WAGNER, Silvan (ed.), *Mären als Grenzphänomen* (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 37) (Berlin/Bern/Bruxelles 2018).
- WALLNER, Anton, „Pfaffendichtung. 1. Salomon und Judith“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 43 (1874), 181–218.
- WETZEL, Claus-Dieter, „Judith“, in: *Lexikon des Mittelalters* vol. V (Munich, 2002), 796.

## ‘HOW TO DO THINGS WITH LETTERS’. PRESENCE AND ACTION BY LETTER IN PAUL AND IN THE DOCUMENTARY PAPYRI

ROMEO POPA

**Abstract.** The relationship between Paul’s letters and ancient documentary letters is a valuable field of study in biblical exegesis that has been addressed in many ways since Deissmann’s pioneering work. The present study takes a closer look at the so-called ‘visit talks’, and traces a series of motifs and themes in both letters on papyrus and in the authentic Pauline letters. In doing so, it highlights not only the similarities but also Paul’s creative approach to some epistolary traditions in order to avoid a kind of ‘parallelomania’ with little exegetical benefit. Letters are not only intended to maintain a friendly relationship but also have distinct pragmatic features – they prescribe actions, make recommendations, requests, promises, etc. Letters are by no means ‘emergency solutions’ or a ‘deficient means of communication’ because of the physical distance between the letter writer and the addressee; instead, they play a key role in Paul’s missionary strategy.

**Keywords:** Paul’s letters, documentary letters, visit talks, apostolic *parousia*, pragmatic dimension of letters.

*For Prof. Hans Klein on his 85th birthday*

### 1. Preliminary considerations on some ongoing exegetical debates

The title of this study is inspired by the famous work of John L. Austin, the founder of the so-called ‘Speech Act Theory’ – *How to do things with words*.<sup>1</sup> Paul’s use of letters as a means of exercising apostolic authority in his intense interaction with various congregations makes such an association quite natural. My aim here is not to undertake an analysis of Paul’s assertions in light of the

<sup>1</sup> J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford: Clarendon Press, 1962.



aforementioned theory<sup>2</sup> but rather to highlight pragmatic features of Paul's letters against the backdrop of some ancient epistolary themes and motifs from documentary letters on papyrus.<sup>3</sup> Paul's skill in using the appropriate rhetorical conventions in his letters enables him to explain and clarify vital aspects of his *kerygma*.

The study of Paul's intense activity as a letter-writer, as well as the form and content of his letters, constitutes a broad and complex exegetical task. Research to date has focused epistolary elements and their relationship to the epistolography of the time. In his pioneering work, A. Deissmann emphasized the similarity of the Pauline letters to private letters found among the Egyptian papyri. His sharp distinction between a "letter" and an "epistle" has been questioned repeatedly.<sup>4</sup> Today, intermediate levels between the letters of the uneducated and those who master the rules of ancient epistolary art are assumed.<sup>5</sup> Although not without

<sup>2</sup> On the usefulness of applying this theory to biblical studies, as well as a brief overview of the theory's development, cf. J.E. BOTHA, "The Potential of speech act theory for New Testament exegesis: Some basic concepts", *HTS* 47 (1991), 277–293, and J.E. BOTHA, "Speech act theory for New Testament exegesis", *HTS* 47 (1991), 294–303; not to forget the contributions in *Semeia* 41 (1988), dedicated to "Speech Act Theory and Biblical Criticism"; a short overview of the research history can be found in A.W. ZWIEP, "Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments", in: O. WISCHMEYER (ed.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken, Von Origenes bis zur Gegenwart*, Boston/Berlin: De Gruyter 2016, 933–1008, esp. 974–976; with a focus on the letter of Paul, cf. J. BICKMANN, *Kommunikation gegen den Tod: Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes* (FzB 86), Würzburg: Echter 1998, 46–47.

<sup>3</sup> Papyri are abbreviated according to the "Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets" available at <https://papyri.info/docs/checklist>; for *defixiones*, cf. <https://www.aiegl.org/grepiabbr.html>.

<sup>4</sup> A. DEISSMANN, *Bible Studies. Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, Authorized Translation by Alexander GRIEVE, Edinburgh: T&T Clark <sup>2</sup>1903, 1–59; IDEM, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. New and completely revised edition with eighty-five illustrations from the latest German edition, translated by L.R.M. STRACHAN, London: Hodder and Stoughton, 1927, 227–230.

<sup>5</sup> For a critical assessment of supporters of this classification, cf. L. DOERING, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (WUNT 298), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 22–23, n. 97. See an overview of the debate in W.G. DOTY, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia, PA: Fortress Press 1973, 24–27; S.K. STOWERS, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC), Philadelphia, PA: The Westminster Press 1986, 17–20; E.R. RICHARDS, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2004, 122–140; and T.J. BAUER, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater* (WUNT 276), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 1–8.

controversy, Deissmann opened up a field of research in which further questioning and clarification are still necessary.

The quest for the ancient epistolary context of the Pauline letters remains a valuable area of New Testament research. Although some think that “letter writing conventions touched only the outer borders of the New Testament epistles”,<sup>6</sup> the Pauline epistles contain more themes, motifs, and conventions common to ancient documentary letters than generally assumed.<sup>7</sup> To determine what constitutes a convincing parallel is a challenge because of Paul’s peculiarities and frequent divergences from the known epistolary conventions. Ignoring these distinctive features of the Pauline letters can easily lead to a form of “parallelomania” that brings little exegetical benefit.<sup>8</sup>

An important debate in recent decades regarding the function and effectiveness of letters was initiated by R.W. Funk, who characterized the modalities of apostolic presence in Pauline communities as “apostolic *parousia*”.<sup>9</sup> Accordingly, the letter, the sending of messengers, and the personal visit represent

<sup>6</sup> L. THURÉN, “Epistolography and Rhetoric. Case not Closed”, in: S.E. PORTER and B.R. DYER (ed.), *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context*, Cambridge: Cambridge University Press 2016, 141–159, 144.

<sup>7</sup> With respect to the formal elements of the letters, see the analysis of O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe* (BWANT 58), Stuttgart: Kohlhammer 1933, 26: „Die rein formale Seite wird fast ganz oder doch sehr stark außer Acht gelassen“. On the comparative value of documentary letters, cf. J.L. WHITE, *Light from Ancient Letters*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1986, 19–20, with the observation on p. 20: “[E]ven a creative letter writer like Paul had to express himself by means of recognizable conventions”. Essential for the determination of the epistolary character are the formulas; cf. T.Y. MULLINS, “Formulas in New Testament Epistles”, *JBL* 91 (1972), 380–390; formulas in letters on papyrus have been recently systematically analyzed by D. NACHTERGAELE, *The Formulaic Language of the Greek Private Papyrus Letters* (Trismegistos Online Publications. Special Series 6), Leuven, 2023.

<sup>8</sup> On the debate about parallels to the New Testament terms and texts and the necessity to examine them in their contexts, cf. L.M. WHITE and J.T. FITZGERALD, “Quod Est Comparandum: The Problem of Parallels”, in: J.T. FITZGERALD, T.H. OLBRICHT and L.M. WHITE (ed.), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden/Boston: Brill 2003, 13–39.

<sup>9</sup> Cf. R.W. FUNK, “The Apostolic Parousia: Form and Significance”, in: W.R. FARMER, C.F.D. MOULE and R.R. NIEBUHR (ed.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 249–268; see also F. SCHNIDER and W. STENGER, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11), Leiden: Brill 1987, 92–103; J.L. WHITE, *The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle* (SBLDS 2), Missoula, MT: Society of Biblical Literature 1972, 62–63, 71, 99–111; WHITE, *Light*, 218–220; J.L. WHITE, “Saint Paul and the Apostolic Letter Tradition”, *CBQ* 45 (1983), 433–444, here 439–440; M.L. STIREWALT, *Studies in Ancient Greek Epistolography* (RBS 27), Atlanta, GA: Scholars Press 1993, 4–5; DOTY, *Letters*, 36–37. T.Y. MULLINS, “Visit Talk in New Testament Letters”, *CBQ* 35 (1973), 350–358, brings illustrative examples from the documentary letters of various items addressed by Funk.

three ways in which Paul exerts his apostolic presence. According to Funk, “the letter is at best written authority for what the emissary has to say. Since Paul gives precedence to the oral word, the written word will not function as a primary medium of his apostleship”.<sup>10</sup> This view has not gone unchallenged. Above all, the rigid hierarchy introduced “in ascending order of significance” different modes of communication:<sup>11</sup> the letter, the dispatch of an emissary, and Paul’s own presence. The subordinate role of the letters<sup>12</sup> and of envoys<sup>13</sup> is called into question. Other critics raise questions about the structural elements or the number of various motifs.<sup>14</sup>

This study will offer more context to this debate by introducing evidence from documentary papyri on different aspects of the topic. In a first step, the issue of announcing visits in documentary letters<sup>15</sup> is addressed with emphasis on some common epistolary conventions, themes, and motifs. An overview of the modalities of Paul’s interaction with his congregations will be followed by a section that focuses on letters as a medium of active presence and as an agent of change.

## 2. ‘Visit talks’ in letters on papyrus: Some related epistolary themes and motifs

A letter emerges as an indispensable means of communication only when the basic condition for direct communication is not given – namely, being together. The visit, whether firmly planned or only imagined, will remove this barrier and reunite the writing partners. This dialectic relationship between ‘being absent’ (ἀπών) and ‘being present’ (παρών) is a conventional epistolary *topos* in ancient

<sup>10</sup> FUNK, “Apostolic Parousia”, 260; see also SCHNIDER and STENGER, *Studien*, 98 („Defizienz des geschriebenen Wortes“).

<sup>11</sup> FUNK, “Apostolic Parousia”, 258.

<sup>12</sup> BICKMANN, *Kommunikation*, 231, n. 60: „Der Brief wird in der vorliegenden Arbeit besser bewertet – als παρουσία des Paulus“.

<sup>13</sup> M.M. MITCHELL, “New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus”, *JBL* 111 (1992), 641–662, here 641–643, challenges this fix hierarchy and upgrades the role and effectiveness of letters and especially of envoys: “these envoys were consciously sent by Paul to play a complex and crucial intermediary role that he could not play, even if present himself” (662); see also H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide of Context and Exegesis*, Waco, TX: Baylor University Press 2006, 65.

<sup>14</sup> Criticism of Funk’s model also comes from D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment* (LEC), Philadelphia, PA: The Westminster Press 1987, 190: “[T]he absence of a consistent structure suggests that we are dealing with a *topos* or theme with a number of subordinate motifs”; C. GERBER, *Paulus und seine ‚Kinder‘. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136), Berlin/New York: De Gruyter 2005, 67, distinguishes three *topoi*: „Quasi-Anwesenheit“, „Sehnsucht“ and „Reisepläne“.

<sup>15</sup> MULLINS, “Visit Talk” substitutes the term “visit talks” for “parousia” as a common letter theme in non-literary papyri.

letters.<sup>16</sup> The very common verb *πάρεμι* (“to be present”)<sup>17</sup> is often used to express the desire of making a visit as soon as possible.<sup>18</sup> It is the spatial distance, the physical absence that makes a letter necessary: „Es wird nämlich als die wichtigste Aufgabe des Briefes angesehen, eine Form eben dieses Zusammenlebens während einer Zeit räumlicher Trennung darzustellen, d.h. die *ἀπουσία* zur *παρουσία* machen“.<sup>19</sup>

The letter writers show in numerous private letters that they are concerned and worried about the situation of the addressees. The senders often give free expression to their emotions and write about their grief caused by the spatial separation from their dearest ones.<sup>20</sup> The writer’s longing for, and missing, the addressees are attributed to the special *πόθος* (“yearning, regret”) motif.<sup>21</sup> As part of a well-known epistolary motif, this expression of longing should be distinguished from the emotions that are occasionally displayed in private letters.<sup>22</sup> The existence of epistolary conventions does not make letters less emotional; these must be understood as culturally encoded expressions of real emotional states.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> H. KOSKENNIEMI, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.* (Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia B/102,2), Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1956, 172–180 provides the most important contribution to the topic of “presence” in the letters on papyrus with plenty of documentary evidence; see also M. TRAPP (ed.), *Greek and Latin Letters: An Anthology, with Translation* (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge: Cambridge University Press 2003, 39; K. THRAEDE, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik* (Zetemata 48), München: Beck 1970, 39–47, 79–81; 95–106; 146–157; G. KARLSSON, „Formelhaftes in Paulusbrieffen?“, *Eranos* 54 (1956), 138–141, here 140–141; B. BOSENIUS, *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie* (TANZ 11), Tübingen/Basel: Francke Verlag 1994, 110–113.

<sup>17</sup> Cf. F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten*, vol. 2: Λ–Ω, Berlin 1927, s.v. *πάρεμι*; J.H. MOULTON and G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, London: Hodder and Stoughton 1929, s.v. *πάρεμι*.

<sup>18</sup> See for example the use of *πάρεμι* in visit plans in ll. 17–18 of UPZ 1.71 (20 Sep 152 BCE) or ll. 13–15 of SB 3.6300 (28 Mar 88 BCE); etc.

<sup>19</sup> KOSKENNIEMI, *Studien*, 38.

<sup>20</sup> This subject is addressed by W. CLARYSSE, “Emotions in Greek Private Papyrus Letters”, *Ancient History* 47 (2017), 63–86, here 66–68; see also STOWERS, *Letter Writing*, 71.

<sup>21</sup> See on this motif esp. K. THRAEDE, *Grundzüge*, 165–168, and KOSKENNIEMI, *Studien*, 169–172.

<sup>22</sup> This is not the case in P. ARZT-GRABNER, *Letters and Letter Writing* (Papyri and the New Testament 2), Paderborn: Brill Schöningh 2023, 19–25, where this letter *topos* and the various emotional expressions that happen to appear in letters are lumped together. Moreover, the *πόθος*-motif is unfortunately not addressed at any length either here or elsewhere in the volume. For a critical evaluation of this project by a professional papyrologist, cf. the review of Lajos BERKES in *NovT* 67 (2025), 409–418.

<sup>23</sup> Cf. C. KOTSIFOU, “Emotions and Papyri: Insights into the Theatre of Human Experience in Antiquity”, in: A. CHANIOTIS (ed.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 52),

In *P.Mich.* 3.203 (114–116 CE), which will be treated more extensively later, the soldier’s desire to visit his mother was very strong and had noticeable emotional overtones, especially in ll. 17–19, where he uses the verb θέλω. A certain Serenus longs in *P.Oxy.* 3.528 (II CE) for his sister, and probably also wife, Isidora, writing in ll. 7–9: ἀφ’ ὧς ἐκξήλθεις (read ἐξήλθεις) ἀπ’ ἐμοῦ | πένθος ἡγούμην νυκτὸς κλέων (read κλαίων) | ἡμέρας δὲ πενθῶ (read πενθῶ<ν>) (“since you left me I have been living in sorrow, weeping by night and lamenting by day”).<sup>24</sup> Acknowledging the consequences of the spatial distance to the addressee, a certain Ammonas writes in *P.Brem.* 58 (113–120 CE) to his brother Chairemon: “since you departed from us, we are grieving” (ll. 6–7: ἀφ’ οὗ ἐξήλθεις ἀφ’ ἡμῶν, | λουπου[με]ν [read λυπούμεθα]). A son shows concern for the safety of his father Apollo in *P.Oxy.* 14.1680 (late III–early IV CE): “then I told you earlier how worried I was about your absence among us, and that something might happen to you (ll. 6–8: γὰρ πρὸ τούτου σοι ἐδήλωσα λυπούμενος ἐπὶ τῇ ἐν ἡμῖν σου ἀπουσίᾳ, | μήπως ὁ μὴ εἶοι [read εἶη] σοι γένοιτο).<sup>25</sup> Finally, we find in the letter of a certain Flavius Herculanus to a woman called Apollonarian (*P.Oxy.* 14.1676 [after 324 CE]) a similar formulation in ll. 20–21: λυποῦμαι πάλιν ὅτι | ἐκτός μου εἶ[ι] (“yet I am grieved that you are away from me”).

Sadness and worry over the absence of a dear person or over the lack of news<sup>26</sup> are closely related to the other themes, such as the desire to be present or the mediating role of a letter. When the senders of the letters long for someone, they implicitly desire their presence. The request for a letter that would ease such pain is a component of the same pattern, as the implicit wish to visit the addressee. The senders are willing to make efforts and take the necessary steps to meet the addressees in person. As Paul does at many places in his letters (see the next paragraph), documentary letters often contain details of intended or planned visits.<sup>27</sup> Such “visit talks” prepare the moment when addressee and sender are together again.

Stuttgart: Franz Steiner 2012, 39–90, here 61; see also C.M. KREINECKER, “Emotions in Documentary Papyri: Joy and Sorrow in Everyday Life”, in: R. EGGER-WENZEL and J. CORLEY (ed.), *Emotions from Ben-Sirah to Paul* (DCL.Y), Berlin: De Gruyter, 2012, 451–271, here 454.

<sup>24</sup> On the circumstances in this papyrus see R. SCHOLL and M. HOMANN, „Antike Briefkultur unter Familienmitgliedern“, in: J. HERZER (ed.), *Papyrologie und Exegese. Die Auslegung des Neuen Testaments im Lichte der Papyri* (WUNT II/341), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 47–126, here 105–106.

<sup>25</sup> See also *P.Oxy.* 1.123.8–9 (III–IV CE).

<sup>26</sup> Cf. *P.Mich.* 8.466.5 (26 Mar 107 CE); *BGU* 3.845.8–10 (II CE); see on this KOSKENNIEMI, *Studien*, 73–75.

<sup>27</sup> As MULLINS, “Visit Talk”, 354, points out: “[V]isit talk was a common epistolary theme in the early centuries. Lots of people wrote about their projected visits”; see also TRAPP (ed.), *Greek and Latin Letters*, 39; with examples WHITE, *Form*, 49–51. As DOTY, *Letters*, 36 puts it: “[I]n these

In the private letter *UPZ* 1.71 (20 Sep 152 BCE), a certain Apollonios wants to persuade a man named Ptolemaios to be a witness in a dispute with Ptolemaios’s younger brother, hoping that as a family member he will find the right tone. For the settlement of this dispute, Apollonios himself promises: “and I will also be immediately present with you as soon as I have the opportunity” (ll. 17–18: καὶ αὐτὸς δέ | ὡς ἂν εὐκαιρήσω, παραχρῆμα παρέσομαι πρὸς σέ). *SB* 3.6300 (28 Mar 88 BCE) belongs to a series of letters written in connection with a revolt in Egypt. This one is written by a certain Platon, probably the *epistrategos* of the Thebaid, and is addressed not to a single person but to all the inhabitants of Pathyris. They are urged to stand firm and support their appointed military commander. In ll. 13–15 they are also informed of the imminent visit of the sender himself: μέχρι τοῦ [καὶ ἡμᾶ]ς ὅτι | τάχο[ς] παρῆ]ναι τοῖς | τόπο[ις] (“until I myself as quickly as possible will also be present in your district”). A certain Apollonios fulfills in Lykopolis orders of the *strategos* Apollonios; in his letter *P.Brem.* 20 (116–120? CE) he apologizes first that he could not come because of urgent business (ll. 11–14), but is confident that (“after a few days, if the gods keep me safe, I will be with you” (ll. 14–15: μεθ’ ἡμέρας δὲ ὀλίγας, ἐὰ[ν οἱ] | θεοὶ σώζωσι, παρέσομαι πρὸς σέ).

The subject of an upcoming visit, as soon as circumstances will permit, is discussed in detail in *P.Mich.* 3.203 (114–116 CE).<sup>28</sup> Saturnilos is a soldier stationed in a garrison of Pselkis, and he repeatedly informs his mother of his plans to visit; first in ll. 7–8 with *BL* 3:111: ἐὰν εὔρω εὐκαιρείαν ἐργασείαν διδώ[ν]αι ἔρχομαι μετ’ ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς (“if I find an opportunity to take pains, I am coming to you with letters”). To dispel any doubts about his plans to visit his mother, he assures her that all those who come home will testify to his determination: “how I seek daily to come” (l. 17: πῶς καθ’ ἡμέρα [read ἡμέρα<v>] ζητῶ [τ]οῦ ἐλθεῖν). The strong desire to see his mother again and the eagerly planned visit go hand in hand in ll. 17–19: εἰ[ὶ] ὑμεῖς θέλετέ μοι (read με) | [μ]ικρὸν εἶδεῖν, ἐγὼ μέγα, καὶ εὔχομαι καθ’ ἡμέρα (read ἡμέρα<v>) τοῖς θεοῖς πῶς | [δῶσ] `ου` [σι] .τα[χ]ὺ τὴν εὐοδίαν τοῦ ἐλθεῖν (“if you want to see me a little, I [want to see you] very much, and I pray daily to the gods that they will soon grant [me] a favorable occasion to come”).

segments of his letters, we sense Paul’s understanding of the epistolary situation as generally understood in the Graeco-Roman world”. S.E. PORTER, “A Functional Letter Perspective: Towards a Grammar of Epistolary Form”, in: S.E. PORTER and S.A. ADAMS (ed.), *Paul and the Ancient Letter Form* (Pauline Studies 6), Leiden/Boston: Brill 2010, 9–31, here 16, counts the “travelogue (‘I am eager to visit’)” among the epistolary formulas.

<sup>28</sup> Further evidence of planned visits can be found in: *P.Mich.* 8.485.16–17 (105? CE); 8.481.14–15; 8.479.15–17 (both early II CE); *P.Oxy.* 3.531.6–9 with *BL* 4:59 (II CE); *BGU* 2.380.17–19 (III CE); *P.Flor.* 2.127.1–2 with *BL* 1:149 (17 Jan 266 CE); *PSI* 4.299.17–19 (end III CE); *P.Lips.* 1.110.16–20 (ca. III–IV CE); etc.

Another element that is related to announced visits in the documentary letters deserves some attention, namely the involvement of higher powers in the planning and carrying out of journeys and visit plans. This mirrors a widespread mentality in antiquity; the ancients “both sought and felt the presence of the gods while they travelled”.<sup>29</sup> These can have a beneficial or an adverse effect. The will of the gods, as already seen in *P.Mich.* 3.203.18–19 or *P.Brem.* 20.14–15 (116–120? CE), is often a component of the ‘visit talks’.<sup>30</sup> In this respect, the letter *P.Oxy.* 14.1666 (III CE) of a certain Pausanias to a Herakleides brings different elements of this topic together – visit wish and plan, report about a hindrance, and the help of the gods (cf. ll. 11–12; 12–15; 15–17).

The obstacles that have prevented the letter writer from coming in person can be various: <sup>31</sup> “urgent business” as above in *P.Brem.* 20.11–14; unspecified “rude treatment” (l. 7: δὴ τὸ ἐπηρεᾶσθαι) as in *P.Fay.* 123 (ca. 100? CE). A certain Herakleides was unable to visit Helen because of a “state of weakness” (ll. 2–3: ἐνω|θρευσάμην), cf. *P.Freib.* 4.56 with *BL* 9:90 (I–II CE). Finally, supernatural reasons are stated in the probable “literary letter”<sup>32</sup> *SB* 24.16268 (II CE) – “neither the gods nor destiny had pity on us” (ll. 5–6: οὔτε θεοὶ ἡμᾶς ἡλῆξ|[σαν οὔθ’ ἡ εἰμ|αρμένη) – to explain the absence of the letter sender.

### 3. People and letters on the way: Paul’s communication with his communities

This paragraph mirrors to some extent the previous one. We will provide a brief overview of the passages in the authentic Pauline letters that belong to the same thematic constellation and also resonate with the documentary letters mentioned above. Since Paul was often traveling for long periods of time and, despite all his efforts, he was rarely able to visit his congregations in person, either his co-workers or his letters served to maintain contact, especially in critical times. His itinerary and the ‘visit talks’ in the letters were informed by some hard realities, including the configuration of the transportation network, the need for

<sup>29</sup> S. MUIR, “Religion on the Road in Ancient Greece and Rome”, in: P.A. HARLAND (ed.), *Travel and Religion in Antiquity* (SCJud 21), Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press 2011, 29–47, here 45.

<sup>30</sup> The assistance of gods when planning a travel is mentioned also in ll. 13–14 of *BGU* 1.249 (ca. 75–85 CE); ll. 18–19 of *P.Mich.* 8.492 (II CE); ll. 16–18 of *P.Mich.* 8.486 (II CE); ll. 7–8 of *P.Oxy.* 3.531 with *BL* 4:59 (II CE); ll. 14–15 of *P.Mich.* 8.493 (II CE), ll. 23–24 of *P.Mich.* 8.503 (late II CE); ll. 11–12 of *PSI* 4.299 (end III CE).

<sup>31</sup> See also *P.Mich.* 15.751.26–30 (late II CE); *P.Lond.* 7.1979.17–19 (before 2 Jan 252 CE); *P.Oxy.* 14.1773.8–10 (III CE); *P.Oxy.* 61.4126.11–16 (III–IV CE); etc.

<sup>32</sup> Cf. Pieter J. Sijpesteijn, “Three private letters”, *ZPE* 113 (1996), 163–167, 165.

subsistence, and local opposition.<sup>33</sup> For this reason, personal visits or various emissaries from Paul or from the congregations who convey messages in one direction or the other are mentioned repeatedly. The letters often capture such moments of a lively communication and also provide insight into the personal views and assessments of the situation by the letter’s sender. Because the expressions in the various passages are often quite similar, it would be useful to systematize such notices about visit plans from the Pauline letters.<sup>34</sup>

A personal meeting, either the founding visit or another subsequent visit, is sometimes explicitly mentioned and represents the starting point for communicative developments and upheavals over time. In 1 Thess 1:5 (οἷοι ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν), explicit reference is made to the first encounter and to the extraordinary reception that Paul enjoyed in Thessaloniki (cf. v. 9); consequently, 1 Thess 2:1–12 goes into more detail about the apostle’s special commitment during his first stay, while the Thessalonians are expressly reminded of this time (2:9 μνημονεύετε).<sup>35</sup> A previous visit is also referred to in 1 Cor 1:14, then more extensively, beginning with 2:1 (ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς), and also in passing in 2 Cor 11:9 (παρὼν πρὸς ὑμᾶς). Galatians 1:6 clearly expresses Paul’s bitterness because of how quickly—and astonishingly—the addressees had turned away from what he had proclaimed to them during the first visit (cf. Gal 1:6); from 4:13 onwards, the memory of the harmony from the time when Paul was present among the Galatians (4:18: ἐν τῷ παρεῖναι με πρὸς ὑμᾶς) is addressed but not without a certain reproachful tone. Previous encounters are often simply implied, because all communication by letter has its origin and motivation in past face-to-face interactions (with the exception of Rome – the only letter Paul wrote to a congregation he has not yet met).

Closely linked to his personal familiarity with the addressees is the dialectic παρῶν and ἀπῶν in the community, often referred to by Paul, as already noted for the letters on papyrus. Depending on the situation, the variations make it clear that

<sup>33</sup> On this neglected aspect of the Pauline traveling activity, cf. R.S. SCHELLENBERG, “‘Danger in the wilderness, danger at sea’: Paul and the Perils of Travel”, in: P.A. HARLAND (ed.), *Travel and Religion in Antiquity* (SCJud 21), Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press 2011, 141–161, here 142: “[I]n Paul’s writings reference to travel functions as an indicator of hardship, uncertainty, and precariousness”; T.L. DONALDSON, “‘The Field God Has Assigned’ Geography and Mission in Paul”, in: L.E. VAAGE (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity* (SCJud 18), Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press 2006, 109–137, esp. 132–134. As a concrete example from daily life, in the private letter *P.Oxy.* 1.118 (late III CE), the letter senders Saras and Eudaimon have been advised, “on account of the uncertainty of the road” (ll. 5–6: διὰ τὸ ἄδηλον τῆς ὁδοπορίας), to arrange for a ferry-boat.

<sup>34</sup> The place of the so-called “travelogue” can vary greatly in the Pauline letters, cf. S.E. PORTER, *The Apostle Paul. His Life, Thought, and Letters*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2016, 148–149.

<sup>35</sup> See also J.M.F. HEATH, “Absent Presence of Paul and Christ: *Enargeia* in 1 Thessalonians 1–3”, *JSNT* 32 (2009), 3–38, here 7–8.

Paul deliberately uses a *topos* that is common in the documentary letters.<sup>36</sup> Paul's use of the verb *παρεῖμι* ("to be present")<sup>37</sup> points to the core of a human need for closeness and direct communication. In his letters, we find several times the derived substantive *παρουσία* as well: once in reference to the coming of Stephanas, Fortunatus, and Achaicus (1 Cor 16:17), twice in reference to Titus (2 Cor 7:6–7), and three times in reference to Paul himself (2 Cor 10:10; Phil 1:26, 12).<sup>38</sup> In Phlm 17, Onesimus is recommended as Paul's *παρουσία*, telling Philemon: προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ.

As a state of temporal orphanhood – a particularly affectionate paraphrase for ἀπόντες<sup>39</sup> – this separation is expressed in 1 Thess 2,17, but with a clear indication that this was only external, in appearance (*προσώπῳ*) and not in the heart (*καρδίᾳ*). This differentiation implies that, in Paul's view, any form of separation can be overcome.<sup>40</sup> The same image is expressed differently in 1 Cor 5:3, where the bodily (*τῷ σώματι*) absence appears to be transcended by spiritual (*τῷ πνεύματι*) presence.<sup>41</sup> This element plays an important role in the argumentation of the Second Corinthians, where it is entangled with the severity that Paul could potentially show in the face of the disturbances in the community (2 Cor 10:2); or when he is confronted with the accusation that although his letters (*αἱ ἐπιστολαί*) have a powerful effect, his personal appearance (*ἡ παρουσία*) seems weak and contemptible (10:10). This is accompanied by the subtle threat that his absence through letters (10:11: *δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες*) will be followed by strong punitive actions at his return in person (cf. 2 Cor 13:2, 10). Due to the situation, the usual

<sup>36</sup> This dependence on an epistolary tradition has already been addressed in research, cf. B. BOSENIUS, *Abwesenheit*, 113 („Varianten eines weit verbreiteten Briefmotives und nicht etwa [...] Ad-hoc-Bildungen des Paulus“); see also THRAEDE, *Grundzüge*, 95–96.

<sup>37</sup> Cf. 1 Cor 5:3; 2 Cor 10:2, 11; 11:9; 13:2, 10; Gal 4:18, 20.

<sup>38</sup> For the analysis of the 'apostolic *parousia*' passages in the Corinthian correspondence, with a critical evaluation of the approach of Funk, cf. L.A. JOHNSON, "Paul's Epistolary Presence in Corinth: A New Look at Robert W. Funk's Apostolic 'Parousia'", *CBQ* 68 (2006), 481–501. The thematic papyrological commentaries on the New Testament seem not to be aware of this important scholarly debate implying letters on papyrus and, as a result, they do not make any contribution to it at all. Of the many possibilities available (cf. 1 Cor 15:23; 2 Cor 7:6; 10:2; etc.), only R.E. KRITZER in P. ARZT-GRABNER, R.E. KRITZER, et al., *I. Korinther* (PKNT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 202–203 briefly refers with respect to 1 Cor 5:3 to the work of Koskeniemi, without addressing this broad topic accordingly.

<sup>39</sup> Cf. THRAEDE, *Grundzüge*, 95.

<sup>40</sup> See the remarks of BICKMANN, *Kommunikation*, 227: „Durch die briefkonventionelle Semantik der Texte ist die Idee impliziert, dass die Aufhebung des Disäquilibriums nicht unbedingt durch das Wiedersehen geschehen muss“; Paul chooses a very personal expression, which nevertheless stems from a well-established epistolary tradition (cf. THRAEDE, *Grundzüge*, 96).

<sup>41</sup> At this place, *πνεῦμα* is to be understood as part of a letter-specific motif, without theological implications (THRAEDE, *Grundzüge*, 98–99).

idea that the painfully separated letter writer longs for the presence of his loved ones is overturned, and the letter becomes an instrument for regulating the situation from the distance, so that no harshness should be more necessary upon arrival. The letter is therefore intended to bring the Corinthians to their senses in advance and guide them toward behavior that will render the apostle's presence unnecessary. This seems to be the underlying idea in Phil 1:27 and 2:12 as well (see also Gal 4:18), this time against the backdrop of a close relationship with his addressees: the practice of faith in obedience should always prevail, whether Paul is present or, even more so, in his absence (Phil 2:12: ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου).

The wish to be personally present in communities is similar to the wish of many letter writers who have complained in their letters on papyrus about the spatial separation or the absence of news from their families or friends. We are dealing here with a large epistolary theme, sometimes mixed with an explicit intention to visit the addressees as soon as possible. This physical separation has an emotional component (the so-called πόθος-motive, see above) that recurs repeatedly in Paul's letters often with similar formulations as in the documentary letters. Already in his first letter, Paul lets the Thessalonians know several times explicitly how fervently he longs to see them<sup>42</sup> (1 Thess 2:17: ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ; 2:18: ἠθελήσαμεν)<sup>43</sup> – a mutual desire as we read in 1 Thess 3:6 (ἐπιποθοῦντες; see also 3:10). He writes again to the Corinthians that he wants (1 Cor 16:7: θέλω) to see them not just in passing but for a longer period of time. Despite the disputes and ethical disorders of which Paul was meanwhile informed, he wishes to visit the Corinthians anyway (2 Cor 12:20: θέλω). This also applies to Galatians, where Paul would have eagerly wished to be present (Gal 4:20: ἤθελον δὲ παρεῖναι) in order to ease the tensions with his presence. The imperfect indicative ἤθελον here is likely to replace a potential optative<sup>44</sup> and accordingly is best translated as "I would like to".<sup>45</sup> Paul here takes up the same πόθος motif.<sup>46</sup> From the letter to the Philippians, we learn that Paul considered it necessary to send Epaphroditus back although he was seriously ill precisely because he longed for them (Phil 2:26: ἐπιποθῶν). Even to the Romans, whom he did not know personally, Paul expresses

<sup>42</sup> BICKMANN, *Kommunikation*, 235–236; THRAEDE, *Grundzüge*, 97.

<sup>43</sup> In order to give special expression to this desire, the verb ἐπιθυμέω ("to long for", "to desire"; cf. *P.Oxy.* 14.1666.11 [III CE]), ζητέω ("to seek after", "to desire"; cf. *P.Mich.* 3.203.17 [114–116 CE]) or the noun εὐχή ("wish"; cf. *P.Mich.* 8.494.6 [II CE]) are often used.

<sup>44</sup> Cf. L. RADERMACHER, *Neutestamentliche Grammatik* (HNT I/1), Tübingen: Mohr Siebeck, 1912, 128. C.F.D. MOULE, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1959, 9 names such a case "Desiderative Imperfect"; see also F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, 3rd ed. (HThKNT), Freiburg/Basel/Wien: Herder 1977, 313, n. 110.

<sup>45</sup> In *P.Oxy.* 14.1761 (II–III CE), a letter expressing the longing after the departure of a dear person, we find the same verb as in Gal 4:20: "wishing to see you" (l. 8: θέλοντές σε εἶδῖν).

<sup>46</sup> Cf. H.D. BETZ, *Galatians. A Commentary on Paul's letter to the Churches of Galatia* (Hermeneia), Philadelphia, PA: Fortress Press 1979, 236; BAUER, *Paulus*, 237; GERBER, *Paulus*, 72.

his desire to come to see them in a similar manner (Rom 1:11: ἐπιποθῶ; 15:23: ἐπιποθίαν).

This specific longing terminology is obvious on many occasions. Nevertheless, in other places, the intention, hope, or desire to visit the addressees is simply mentioned, without emphasizing the emotional undertones, and without the concrete announcement of a trip with a fixed date (cf. already above 1 Cor 16:7; 2 Cor 12:20, but also 1 Thess 2:18; 2 Cor 1:15; Rom 1:13; 15:24, 32). The expressed but unfulfilled wish to come in Gal 4:20 implies a visit that may have been impossible at the moment Paul wrote the letter. We can only speculate about the exact circumstances, or whether a concrete reason explains why nothing is said here about a visit to the Galatians.<sup>47</sup> It would be bold to draw any conclusions from the absence of a concrete visit plan, e.g. in relation to the place where the letter has been written.

Although the boundaries to the above category are fluid, Paul's visit talks sometimes come closer to a concrete announcement, especially when specific dates are given or concrete details about preparations for the visit and further plans are added. Paul announces his imminent arrival to the Corinthians in 1 Cor 4:19 (ταχέως), 21; 11:34 (see also Phil 2:24; cf. 1:25). The same visit, accompanied by practical instructions for the collection, is mentioned again in 1 Cor 16:2–3. Further details about the length of his stay in Corinth, the journey through Macedonia, and the plans to spend the winter sketch these travel plans in even greater detail (1 Cor 16:5–8). The earlier plans to return to Corinth failed, resulting in a justification on Paul's part (cf. 2 Cor 1:15–17). After a quick and painful stay (cf. 2 Cor 2:1; 12:14; 13:1), Paul is now making new travel plans to Corinth, as can be seen from the promise not to be a burden to anyone and a formula of commitment (cf. 2 Cor 12:14; 13:1).<sup>48</sup> In Phlm 22, if this expression is not a rhetorical device to increase pressure on Philemon, the visit appears so imminent that the preparation of the guest room is already discussed. In Rom 15:28, the visit to Rome is announced immediately after the sending of the collection to Jerusalem and as a stopover on the journey to Spain.

<sup>47</sup> R.W. FUNK, "The letter: form and style", in: IDEM (ed.), *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York/Evanston, IL/London: Harper & Row Publishers 1966, 250–274, here 268; see also J.L. WHITE, "New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography", *ANRW* 25.2 (1984), 1730–1756, here 1747; F.J. MATERA, *Galatians* (SP 9), Collegeville, MN: The Liturgical Press 1992, 162: "This may indicate that Paul is not in a position to visit the Galatians even though the crisis is acute"; see also BAUER, *Paulus*, 237 with reference to the „brieflytypische Sehensuchtmotiv“.

<sup>48</sup> The number of the Paul's stays in Corinth, and the sequence of the events are debated; the mainstream view assumes that Paul visited Corinth three times (cf. M. ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 237–239). BOSENIUS, *Abwesenheit*, 7–13 argues in favor of two visits, excluding a brief interim visit.

References to the role of higher powers – with a beneficial or an adverse effect on the travel plans – can be found in the Pauline epistles as well. Such a visit can only be realized with God’s help and assistance. Paul prays “night and day” to be able to see the Thessalonians again (1 Thess 3:10) and hopes that God will guide his path to them (3:11). Above all, God must allow (1 Cor 16:7: ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψη; cf. 4:19) him to carry out his travel plans, for such an undertaking depends solely on God’s will (Rom 1:10: ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ; 15:32: διὰ θελήματος θεοῦ; cf. Phil 2:24).

Paul explicitly writes to the Thessalonians that he was repeatedly prevented by Satan (1 Thess 2:18: ἐνέκοθεν)<sup>49</sup> from coming to them. His visit to Corinth is also delayed, but it seems that this was due to positive circumstances and successful work in Ephesus (1 Cor 16:8–9); even though the mention of “adversaries” could suggest a similar reason as in 1 Thess 2:18. We are informed that the long-planned journey to Rome was hindered (Rom 1:13: ἐκωλύθη; 15:22: ἐνεκοπήθη), without knowing a reason for this. The difficulties of traveling are linked to the precariousness and dangers of travel. The hindrance or delay of his coming are considered also elements of the so-called “apostolic *parousia*” pattern.<sup>50</sup> Using such notes, Paul also aligns himself with writers of private letters on papyrus who similarly excuse their non-arrival.

The letters are part of a complex communication process between Paul and his congregations, which was initiated by face-to-face encounters and maintained by occasional visits from Paul’s collaborators: “Paul needs to be seen not as a unique and solitary figure, but as part of a network of assistants, colleagues, and independent co-workers”.<sup>51</sup> His colleagues played a role in maintaining contact with his communities that should not be underestimated.

<sup>49</sup> The verb ἐγκόπτω fits this context very well, as it can also appear in magical contexts. The curse tablet from Carthage Audollent, *Defixiones* 234 (II–III CE) relates to chariot races and refers to the horses and drivers of the opposing chariots; the goal is to invoke supernatural entities to “bind their running, their feet, their victory, their onrush, their soul, their speed, hinder them, hobble them, dismember them” (ll. 41–44: κατάδη|σον αὐτοῖς δρόμον πόδας νείκην ὀρμήν ψυχὴν ταχύτητα, ἐκκόψον ἐκνεύρωσον ἐξάρθρωσον αὐτούς), so that they cannot run and win in the hippodrome; the verb ἐγκόπτω occurs also in other curse tablets in stereotypical formulas in a similar context: cf. Audollent, *Defixiones* 236.21; 237.11, 33; 238.10, 28; 239.10, 24; and 240.10, 27–28.

<sup>50</sup> As elaborated by FUNK, “Apostolic Parousia”, 252; see also WHITE, *Form*, 99–111, and JOHNSON, “Paul’s Epistolary Presence”, 491; MULLINS, “Visit Talk”, 352–354, makes clear with some examples in the discussion of Funk’s approach. P. ARZT-GRABNER, “‘I Was Intending to Visit You, but ...’: Clauses Explaining Delayed Visits and Their Importance in Papyrus Letters and in Paul”, in: C.A. EVANS and H.D. ZACHARIAS (ed.), *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon* (SSEJC 13; LSTS 70), London: T&T Clark 2009, 220–231, here 224–229, just compiles from documentary letters such passages without any reference to this debate.

<sup>51</sup> DONALDSON, “‘The Field God Has Assigned’”, 121; see also E.E. ELLIS, “Paul and His Co-Workers”, NTS 17 (1971), 437–452, here 439; M. ÖHLER, „Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Paulus“, in: F.W. HORN (ed.), *Paulus Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 243–256, 255.

In order to deliver his letters to their addressees, Paul mainly employed people from his intimate circle and not, as was customary in ancient times, merchants or other travelers.<sup>52</sup> The couriers of his letters are vehicles of the apostle's messages in two senses: on the one hand, they make the letter writer present by reliably and safely delivering and presenting the letters to the congregations; on the other hand, they bring instructions and explanatory information in addition to the letters.<sup>53</sup> According to 2 Cor 7:6–8, Titus had brought a letter to Corinth which, although distressing for the recipients, had achieved the intended effect. Through his mediating presence, Titus was able to resolve interpersonal tensions and contribute to reconciliation between Paul and the Corinthians (cf. 2 Cor 7:13–15). Phoebe, the servant of the community in Cenchreae, whom Paul recommends to the Romans (Rom 16:1), is possibly also the bearer of the letter. Paul sends Onesimus back (Phlm 12) with the letter, with which Paul wants to rehabilitate him in the eyes of his master.

An overview of the modalities and channels of Paul's communication with his congregations reveals a complex network of relationships, with the letters serving as concentrated and systematic personal messages, acting as decisive factors in regulating tense situations. Even though Paul highly values direct communication, he acknowledges that letters have a particular effect. Using a few examples, the next paragraph explores the question about how Paul, going sometimes beyond the epistolary conventions, pragmatically reframes them in order to achieve his goals.

#### 4. Letters in action and interaction

This section highlights some of the advantages of letters. It shows how ancient people and Paul made deliberate use of this medium not just for communication, but also in order to change behavior. All the hopes of the letter writer to influence the situation and the minds of the addressee in his favor rest on a letter. Nevertheless, this not necessarily means a disadvantage. Letters appear in

<sup>52</sup> Cf. M. SCHUOL, „Paulus, seine Reisen und seine Briefe im Licht des römischen Transport- und Nachrichtenwesens“, in: U. MELL and M. TILLY (ed.), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus* (WUNT 479), Tübingen: Mohr Siebeck 2022, 145–154, 151–152. S.R. LLEWELYN, „Sending Letters in the Ancient World: Paul and the Philippians“, *TynB* 46 (1995), 337–356, 348 takes into consideration travelers as bearers of some of Paul's letters; see also S.R. LLEWELYN, „Letters in the Early Church“, *New Docs.* 7 (1994), 48–57, here 51–54. On possibilities for the conveyance of letters in antiquity, cf. A. KOLB, *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich* (Klio 2), Berlin: Akademie Verlag 2000, 20–27; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide of Context and Exegesis*, Waco, TX: Baylor University Press 2006, 60–66; S.R. LLEWELYN, „Sending Letters“, 339–349.

<sup>53</sup> See ÖHLER, „Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Paulus“, 253–256; M. PAYNTER, *Das Evangelium bei Paulus als Kommunikationskonzeption* (NET 24), Tübingen: Narr Francke 2017, 397.

ancient practice as an effective agent of influence, despite the distance and absence involved.

#### 4.1. *Acting by letters in documentary papyri*

Letters enable a person to be “present” in another way.<sup>54</sup> They not only inform but also transmit something of the living personality of the sender. We see this in the letter of a certain Petesouchos to a number of relatives and friends listed by name in *P.Lips.* 1.104 (30 Jun 95 or 22 Jun 62 BCE); in an expression of thanks to a single person we read in ll. 14–17 with *BL* 1:214: χάριν σοι ἔχω | ἐφ’ αἷς γράφεις ἐπι[σ]τολαῖς. | ὅταν ἡμῖν γ[ρ]άψης, | ἔνψυχόν τι λαμβάνω (“I thank you for what you write in the letters. When you write to us, I receive something vivid”).<sup>55</sup> The same applies to the request of a certain Achillion to his “brother” Hierakapollon to write to him in any case, because by doing this, as we read in *P.Oxy.* 42.3067 (III CE): “we shall have the impression, through our letters, of seeing one another” (ll. 12–13: δόξομεν γὰρ διὰ | [τῶν γ]ραμμάτων ἀλλήλους ὁρᾶν).<sup>56</sup>

Letters can influence the emotional state of the recipients. When someone did not manage to come in person, letters are perceived by the addressees as a comfort, a relief and a reason for joy, as the next two examples show: in ll. 3–5 of *P.Mert.* 1.12 (26 Apr 59 CE) we read: κομισάμενός σου ἐπι[στολ(ήν)] | οὕτως περιχαρῆς ἐγενόμην [ὡς εἰ] | ὄντως ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐγεγόνειν (“when I received your letter, I was so exceedingly delighted, as if I were really in my native place”), or in ll. 21–26 of *P.Mich.* 8.482 (23 Aug 133 CE): μὴ ὀκ[νῆ]σης γράφων ἐπιστολάς, ἐπὶ [read ἐπεὶ] ἐχάρην λίαν λίαν | ὡς σου παραγεναμενος [read παραγεναμένου]. ἀφ’ ἧς | ἔπεμψές [read ἔπεμψάς] μοι τὴν ἐπιστολήν | σέσωμαι (“do not hesitate to write me letters, since I was joyful, as if you had come; from the day you sent me the letter I have been saved”). The letter senders are obviously aware of the effect of their written words and are able to assess their consequences. An impressive example of the reaction of letters on addressees can be found in the words of a certain Serenus, who writes in *P.Oxy.* 3.528 (II CE) in reference to the letter he

<sup>54</sup> See on this esp. KOSKENNIEMI, *Studien*, 40, 177–180; cf. also THRAEDE, *Grundzüge*, 149–150, 157–158; some considerations and examples can be found also in C. KREUZSALER, „... denn durch unsere Briefe wird es sein, als würden wir einander sehen’: Briefe als Kommunikationsmittel im römischen Ägypten“, in: C. KREUZSALER, B. PALME and A. ZDIARSKY (ed.), *Stimmen aus dem Wüstensand: Briefkultur im griechisch-römischen Ägypten* (Nilus 17), Wien: Phoibos 2010, 17–25, here 17–19.

<sup>55</sup> According to the interpretation of KOSKENNIEMI, *Studien*, 1956, 118–119, the expression ἔνψυχός is to be understood in the sense of a transfer of the personality of the sender through the letter; that is why the following translation is suggested: „Wenn du uns schreibst, erhalte ich etwas, worin deine Seele verborgen ist“; see on this papyrus also SCHOLL and HOMANN, „Antike Briefkultur“, 110–112.

<sup>56</sup> See also *P.Oxy.* 6.963 with *BL* 11:146 (II–III CE); *BGU* 4.1080.6–8 (III? CE); *P.Warr.* 20.5–10 with *BL* 4:103 (end III–beginning IV CE).

received: “you sent me letters which could have shaken a stone, so much did your words move me” (ll. 11–14: ἔπεμ|σάς [read ἔπεμ|ψάς] μν [read μοι] ἐπιστολάς δυναμενου [read δυναμένηας] λίθον | σαλεῖσσε [read σαλεῦσαι], οὕτως ὁ λόγῳ [read οἱ λόγοι] σου καικίνη|κάν [read κεκίνη|κάν] με).

The private letter of a certain Marcus, *P.Oxy.* 7.1062 (II CE) deserves some attention because of the expressed intention to bring about a change in the addressee’s behavior. From the context, we learn that a certain Matreas offered to buy some fleeces for Marcus. Since Marcus had not received the goods, there was an exchange of letters between them. In ll. 11–14, Marcus states that with this letter he hopes to hold Matreas accountable: ἀψ[τ]ήν | δέ σοι τὴν ἐπιστολὴν πέμψω διὰ Σύρου | ἵνα αὐτὴν ἀναγνοῖς νήφων καὶ σαυτοῦ | καταγνοῖς (“this letter, however, I will send to you through Syros, so that you may read it carefully and condemn yourself”). The letter is intended to shake Matreas’s conscience so much that he realizes his mistake and corrects his failure.

The same seems to be the intention of a certain Ioanne in *P.Bad.* 2.35 (16 Dec 87 CE), a reproachful letter to her business partner Epagathos.<sup>57</sup> The addressee had apparently carried out a financial transaction in her name but made a change that was not agreed upon. Ioanne’s reaction is correspondingly harsh; in l. 2, right after the opening greeting, we read: οὐ κ[αλ]ῶς ἐποί<η>σας (“you have not done well”); and further on in ll. 6–7: θαυμάζω (read θαυμάζω), πῶς τὴν πίστιν | σου ἤλλαξαι (“I wonder why you have changed your faithfulness”). In a comparable way, the reliability of the business partner Isas is discussed in *SB* 14.12172 (3 Sept 7 CE). The letter is written by a certain Ptollas, who reminds his addressee that he still owes him money. In a next step, he lets his addressee know in ll. 20–23: εἰδῶς | τὴν σὴν πίστιν | οὐδενὶ ἔδωκα | τὸ γράμμα (“because I know your faithfulness, I did not give the note to anyone”). This seemingly harmless note contains an indirect threat; ‘giving the note to anyone’ means that there is a possibility that debt collectors will be commissioned. The letter seems to be a last attempt to settle the matter before much more serious measures are taken.<sup>58</sup>

#### 4.2. Acting by letters in Paul

Paul makes conscious use of letters to guide the thoughts, actions, and behavior of his addressees; he intervenes to punish abuses in the communities or to correct developments that he considers wrong. A few examples will illustrate how he understands the creative use of epistolary formulas or motifs as a means to reach his communication goals.

<sup>57</sup> For a list of reproaches to the addressees in documentary letters, cf. WHITE, *Form*, 40–41.

<sup>58</sup> Cf. on this situation H.C. YOUTIE, “P. Mich. Inv. 1429: Polite but Firm”, *ZPE* 28 (1978), 262–264.

A clear case for this pragmatic orientation is the Letter to the Galatians. Apparently, foreign missionaries persuaded members of the congregation to undergo circumcision, which was contrary to the fundamental principles of Paul's preaching and beliefs. It is not known how Paul heard about these circumstances. The purpose of the letter is to convince the Galatians to refrain from such practices and return to the initial preaching. As a result, the letter to the Galatians has a very argumentative structure and, in places, a harsh tone. This intention is exemplified here by a typical expression in documentary letters. Right after greeting, Paul continues with a θαυμάζω-clause, similar to what we just saw in ll. 6–7 of *P.Bad.* 2.35. The letter sender is not simply surprised or astonished, but obviously personally annoyed. The formula reveals more than emotional involvement; its goal is to blame and rebuke the addressees.<sup>59</sup> This aspect is expressed in particular in letters with complaints about negligence or unfulfilled duties.<sup>60</sup> The aim of the rebuke, however, is not to interrupt the relationship with the addressee or to cause it to deteriorate; the rebuke plays a pragmatic role, serving as a verbal push of the addressee to fix the problem.<sup>61</sup> Paul's ultimate goal is to win them back and eliminate the influence of the opposing party.

With regard to the παρών/ἄπών motif, as outlined above, Paul sometimes makes assertions that go beyond what we know from private letters on papyrus. While in 1 Cor 4:21, the reference to a visit is coupled with a subtle threat, the whole concept is turned upside down in 2 Cor 1:23. For while in the documentary letters the visit appears as a strong desire when the opportunity arises, Paul lets the Corinthians know that he will *deliberately* not come to Corinth in order to spare them an even harsher rebuke in person.<sup>62</sup> In 2 Cor 2:1–3, the function of the letter is defined differently. The letter is intended to bring about first a change in behavior so that the postponed visit will no longer take place "in sadness". The letter/visit relationship takes on a different significance in 2 Cor 10:1–2, 9–10

<sup>59</sup> T.Y. MULLINS, "Formulas", 385: "The reproach aspect of the phrase has to be included in any attempt to identify it as a form"; D. KREMENDAHL, *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief*, Freiburg: Universitätsverlag 2000, 103: „Scheinbar höflich und indirekt tadelt sie [i.e., die Formel] den Adressaten für ein Versäumnis oder einen Fehler“.

<sup>60</sup> Cf. *P.Zen.Pestm.* 56.r.3–4 (25 Oct 251 BCE); *P.Bad.* 2.35.6–7 (16 Dec 87 CE); *P.Mil.* 2.75.4–5 with *BL* 6:77 (II CE); *P.Herm.* 11.2–6 (IV CE).

<sup>61</sup> See WHITE, *Light*, 210: "[W]hen astonishment is expressed because of some negligence in business, the sender anticipates a request or order that the problem be rectified".

<sup>62</sup> See also F. VOUGA, „Der Brief als Form der apostolischen Autorität“, in: K. BERGER et al. (ed.), *Studien und Texte zur Formgeschichte* (TANZ 7), Tübingen/Basel: Francke Verlag 1992, 7–58, here 36: „Paulus dreht den Topos um“; as BOSENIUS, *Abwesenheit*, puts it: „Nicht um durch 'briefliche Anwesenheit' einen Ersatz für die leibliche Abwesenheit zu schaffen, schreibt Paulus den 2Kor, sondern um in Abwesenheit die Dinge klären zu können“ (117), and „die Vorstellung der ‚brieflichen Gegenwart‘ (...) umfunktioniert, um die Autorität seiner brieflichen Anweisungen zu verstärken“ (115).

against the backdrop of accusations by some members about Paul's performance during his previous visit.<sup>63</sup> The letters occupy a special position in Paul's communication strategy and convey the apostle's powerful words against the worrying circumstances in the communities. By contrast, his personal presence appears to some weak and contemptible. The apostle makes it clear to the addressees with a threatening undertone in v. 11 that he is capable of acting differently when he is present again (cf. 2 Cor 13:2).<sup>64</sup>

In these examples, we encounter an important letter motif that runs counter to the practice in documentary letters of that time. We can assume that Paul was familiar with these conventions, but used them in his own pragmatic manner. This difference, even contrast, could not have escaped his addressees. And it is precisely through this modified form of a familiar *topos* that he exercises his apostolic authority and threatens his addressees with severe reactions on his forthcoming visit.

### **5. Some final remarks on the importance of letters in Paul's communication strategy**

By their very nature, letters partially help the author and the addressees cope with physical separation. The desire for physical presence and immediate communication appears regularly in the documentary letters without thereby diminishing the importance of letters as a means of communication. This attitude expresses a great confidence in the capacity of a letter to transmit the message effectively and produce the desired effects. Being physically present and communicating through letters are both parts of a relational dynamic.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Cf. R. BIERINGER, « Présence dans l'absence du corps. Constructions de la présence et de l'absence de Paul en 2 Corinthiens dans la perspective des épîtres pauliniennes et du monde grec », in: C. BREYTENBACH (ed.), *Paul's Graeco-Roman Context* (BETHL 277), Leuven et al.: Peeters 2015, 357–371, here 364: « Paul utilise-t-il les images de la présence et de l'absence dans des contextes polémiques, en réponse aux reproches d'adversaires »; his communication strategy aims for efficiency, cf. VOUGA, „Brief“, 34.


<sup>64</sup> An example that might be closer to the meaning of these Pauline threats, also coupled with the same epistolary motif, might be the official letter *P.Tebt.* 1.37 (9 Dec 73–7 Jan 72 BCE). The addressee, a certain Petesouchos, is first instructed to carry out certain administrative tasks until the sender arrives in person: “therefore, as I am occupied with urgent business, I have written to you so that you may undertake the matter” (ll. 15–19: ἐγὼ οὖν περισπώμενος περὶ ἄναγκαίων γέγραφα σοι ἵνα ἰκανὸς γένῃ); however, should it happen that the addressee neglects this task, then, as we read in ll. 24–25: ἀναγκασθήσομαι | ἐγὼ ἐλθεῖν αὐριο[v.] (“I will be forced to come myself tomorrow”); cf. the translation by B.P. GRENFELL and A.S. HUNT in *P.Tebt.* 1, p. 134. However, because “the exact meaning of this letter is unclear” (WHITE, *Light*, 98), it is uncertain whether the letter writer's own arrival includes an implicit threat or not.

<sup>65</sup> Cf. GERBER, *Paulus*, 71–72.

Paul writes to his addressees not merely because he misses them and wants to be with them, or because he wants to inform them about various matters. His letters are often action-oriented both in their theological expositions and practical sections, containing context-appropriate arguments, guidelines for action, requests, recommendations, commands, and promises. Paul often uses letters as a medium to influence his addressees in the hope of changing their attitudes and behavior. Even if he values the advantages of direct communication, this does not mean an implicit devaluation of the possibilities of a letter – in specific situations, letters even seem to be the better option. They make the apostle present and effective in a different way.<sup>66</sup>

In the announcements of future visits are intermingled some typical themes and motifs of ancient letters. Paul is familiar with the epistolary tradition and can consciously make use of it in a pragmatic and personal way. Since the addressees were also familiar with epistolary conventions, the deliberate deviations from known patterns are significant. This play with epistolary themes, motifs, and terms is used by Paul to exert power. The letters then become the arena for the apostle’s confrontation with misconduct in communities and in some situations might be even more effective than the presence of the apostle himself.

Contrary to Funk’s view that letters are a poor substitute for physical presence, it should not be assumed that Paul devalues written communication.<sup>67</sup> The visit announcements prepare for a personal reunion and, as soon as the correspondents separate again, the letters serve as an effective means to overcome the physical distance. The letters do not appear to be a ‘deficient’ means of communication or a kind of ‘emergency’ solution; instead, they play a crucial role in Paul’s overall missionary strategy.

Romeo POPA   
Department of New Testament Studies  
University of Vienna  
Austria  
E-mail: romeo.popa@univie.ac.at

<sup>66</sup> BOSENIUS, *Abwesenheit*, 86–96 even argues in favor of letters as „Idealform der apostolischen Verkündigung“; see also GERBER, *Paulus*, 58 („eine grundlegend andere Performanz als die einer Rede“).

<sup>67</sup> See also BOSENIUS, *Abwesenheit*, 78; E.R. RICHARDS, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2004, 16, and E. KOBEL, *Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker* (Studies in Cultural Context of the Bible 1), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019, 84–85: „Für Paulus könnte das schriftliche Medium ebenso eine willkommene Alternative zur direkten mündlichen Kommunikation darstellen“.

**Bibliography**

- ARZT-GRABNER, Peter, KRITZER, Ruth E. et al., *1. Korinther*, PKNT 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).
- ARZT-GRABNER, Peter, *Letters and Letter Writing, Papyri and the New Testament 2* (Paderborn: Brill Schöningh, 2023).
- ARZT-GRABNER, Peter, “‘I Was Intending to Visit You, but...’: Clauses Explaining Delayed Visits and Their Importance in Papyrus Letters and in Paul”, in *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon*, SSEJC 13; LSTS 70, ed. by Craig A. EVANS and H. Daniel ZACHARIAS (London: T&T Clark, 2009), 220–231.
- AUNE, David E., *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1987).
- AUSTIN, John L., *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (Oxford: Clarendon Press, 1962).
- BAUER, Thomas Johann, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*, WUNT 276 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).
- BETZ, Hans D., *Galatians. A Commentary on Paul’s letter to the Churches of Galatia*, Hermeneia, (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979).
- BICKMANN, Jutta, *Kommunikation gegen den Tod: Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes*, FzB 86 (Würzburg: Echter, 1998).
- BIERINGER, Reimund, « Présence dans l’absence du corps. Constructions de la présence et de l’absence de Paul en 2 Corinthiens dans la perspective des épîtres pauliniennes et du monde grec », in *Paul’s Graeco-Roman Context*, BETHL 277, ed. by Cilliers BREYTENBACH (Leuven et al.: Peeters, 2015), 357–371.
- BOSENIUS, Bärbel, *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie*, TANZ, 11 (Tübingen/Basel: Francke Verlag, 1994).
- BOTHA, Johan E., “Speech act theory for New Testament exegesis”, *HTS* 47 (1991) 294–303.
- BOTHA, Johan E., “The Potential of speech act theory for New Testament exegesis: Some basic concepts”, *HTS* 47 (1991) 277–293.
- CLARYSSE, Willy, “Emotions in Greek Private Papyrus Letters”, *Ancient History* 47 (2017) 63–86.
- DEISSMANN, Adolf, *Bible Studies. Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, authorized translation by Alexander GRIEVE (Edinburgh: T&T Clark, <sup>2</sup>1903).
- DEISSMANN, Adolf, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. New and completely revised edition with eighty-five illustrations from the latest German edition, translated by L.R.M. STRACHAN, (London: Hodder and Stoughton, 1927).

- DOERING, Lutz, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, WUNT 298 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).
- DONALDSON, Terence L., "'The Field God Has Assigned' Geography and Mission in Paul", in *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, SCJud 18, ed. by Leif E. VAAGE (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press 2006), 109–137.
- DOTY, William G., *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1973).
- ELLIS, E. Earle, "Paul and His Co-Workers", *NTS* 17 (1971) 437–452.
- FUNK, Robert W., "The Apostolic Parousia: Form and Significance", in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, ed. by W.R. FARMER, C.F.D. MOULE and R.R. NIEBUHR (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 249–268.
- FUNK, Robert W., "The letter: form and style", in *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, ed. by R.W. FUNK (New York/Evanston, IL/London: Harper & Row Publishers, 1966) 250–274.
- GERBER, Christine, *Paulus und seine ‚Kinder. ‚ Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe*, BZNW 136 (Berlin/New York: De Gruyter, 2005).
- HEATH, Jane M.F., "Absent Presence of Paul and Christ: *Enargeia* in 1 Thessalonians 1–3", *JSNT* 32 (2009) 3–38.
- JOHNSON, Lee A., "Paul's Epistolary Presence in Corinth: A New Look at Robert W. Funk's Apostolic 'Parousia'", *CBQ* 68 (2006) 481–501.
- KARLSSON, Gustav, „Formelhaftes in Paulusbriefen?“, *Eranos* 54 (1956) 138–141.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide of Context and Exegesis* (Waco, TX: Baylor University Press, 2006).
- KOBEL, Esther, *Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker*, Studies in Cultural Context of the Bible 1 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2019).
- KOLB, Anne, *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, *Klio* 2 (Berlin: Akademie Verlag, 2000).
- KOSKENNIEMI, Heikki, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia B/102,2 (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1956).
- KOTSIFOU, Chrysi, "Emotions and Papyri: Insights into the Theatre of Human Experience in Antiquity", in *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 52, ed. by Angelos CHANIOTIS (Stuttgart: Franz Steiner, 2012), 39–90.
- KREINECKER, Christina M., "Emotions in Documentary Papyri: Joy and Sorrow in Everyday Life", in *Emotions from Ben-Sirah to Paul*, DCL.Y, ed. by R. EGGER-WENZEL and J. CORLEY (Berlin: De Gruyter, 2012) 451–271.
- KREMENDAHL, Dieter, *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief* (Freiburg: Universitätsverlag, 2000).

- KREUZSALER, Claudia, „‘...denn durch unsere Briefe wird es sein, als würden wir einander sehen’: Briefe als Kommunikationsmittel im römischen Ägypten“, in *Stimmen aus dem Wüstensand: Briefkultur im griechisch-römischen Ägypten*, Nilus 17, ed. by Claudia KREUZSALER, Bernhard PALME and Angelika ZDIARSKY (Wien: Phoibos, 2010), 17–25.
- LLEWELYN, Stephen Robert, “Letters in the Early Church”, *New Docs.* 7 (1994) 48–57.
- LLEWELYN, Stephen Robert, “Sending Letters in the Ancient World: Paul and the Philippians”, *TynB* 46 (1995) 337–356.
- MATERA, Frank J., *Galatians*, SP 9 (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1992).
- MITCHELL, Margaret M., “New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus”, *JBL* 111 (1992) 641–662.
- MOULE, Charles F.D., *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1959).
- MOULTON, James H. and MILLIGAN, George, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (London: Hodder and Stoughton, 1929).
- MUIR, Steven, “Religion on the Road in Ancient Greece and Rome”, in *Travel and Religion in Antiquity*, SCJud 21, ed. by Philip A. HARLAND (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2011), 29–47.
- MULLINS, Terence Y., “Formulas in New Testament Epistles”, *JBL* 91 (1972) 380–390.
- MULLINS, Terence Y., “Visit Talk in New Testament Letters”, *CBQ* 35 (1973) 350–358.
- MUBNER, Franz, *Der Galaterbrief*, 3rd ed., HThKNT (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1977).
- MUTSCHLER, Bernhard, „Silvanus/Silas und Thimotheus als Mitarbeiter des Paulus. Eine Spurensuche in der Apostelgeschichte und im 1. Thessalonicherbrief“, in *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus*, WUNT 479, ed. by Ulrich MELL und Michael TILLY (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 180–227.
- NACHTERGAELE, Delphine, *The Formulaic Language of the Greek Private Papyrus Letters*, Trismegistos Online Publications. Special Series 6 (Leuven, 2023).
- ÖHLER, Markus, „Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Paulus“, in *Paulus Handbuch*, ed. by Friedrich W. HORN (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 243–256.
- ÖHLER, Markus, *Geschichte des frühen Christentums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018).
- PAYNTER, Maximilian, *Das Evangelium bei Paulus als Kommunikationskonzeption, Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 24* (Tübingen: Narr Francke, 2017).
- PORTER, Stanley E., “A Functional Letter Perspective: Towards a Grammar of Epistolary Form”, in *Paul and the Ancient Letter Form*, Pauline Studies 6, ed. by S.E. PORTER and S.A. ADAMS (Leiden/Boston: Brill, 2010), 9–31.
- PORTER, Stanley E., *The Apostle Paul. His Life, Thought, and Letters* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016).
- PREISIGKE, Friedrich, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten*, vol. 2: Λ–Ω (Berlin, 1927).

- RADERMACHER, Ludwig, *Neutestamentliche Grammatik*, HNT I/1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1912).
- RICHARDS, E. Randolph, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004).
- ROLLER, Otto, *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*, BWANT 58 (Stuttgart: Kohlhammer, 1933).
- SCHELLENBERG, Ryan S., “‘Danger in the wilderness, danger at sea’: Paul and the Perils of Travel”, in *Travel and Religion in Antiquity*, SCJud 21, ed. by Philip A. HARLAND (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2011), 141–161.
- SCHNIDER, Franz and STENGER, Werner, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*, NTTs 11 (Leiden: Brill, 1987).
- SCHOLL, Reinhold and HOMANN, Margit, „Antike Briefkultur unter Familienmitgliedern“, in *Papyrologie und Exegese. Die Auslegung des Neuen Testaments im Lichte der Papyri*, WUNT II/341, ed. by J. HERZER (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 47–126.
- SCHUOL, Monika, „Paulus, seine Reisen und seine Briefe im Licht des römischen Transport- und Nachrichtenwesens“, in *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus*, WUNT 479, ed. by Ulrich MELL and Michael TILLY (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 145–154.
- SIJPESTEIJN, Pieter J., “Three private letters”, *ZPE* 113 (1996) 163–167.
- STIREWALT, M. Luther, *Studies in Ancient Greek Epistolography*, RBS 27 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1993).
- STOWERS, Stanley K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, LEC (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1986).
- THRAEDE, Klaus, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*, Zetemata 48 (München: Becks 1970).
- THURÉN, Lauri, “Epistolography and Rhetoric. Case not Closed”, in *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context*, ed. by Stanley E. PORTER and Bryan R. DYER (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 141–159.
- TRAPP, Michael (ed.), *Greek and Latin Letters: An Anthology, with Translation*, Cambridge Greek and Latin Classics (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- VOUGA, François, „Der Brief als Form der apostolischen Autorität“, in *Studien und Texte zur Formgeschichte*, TANZ 7, ed. by Klaus BERGER et al. (Tübingen/Basel: Francke Verlag, 1992), 7–58.
- WHITE, John L., “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, *ANRW* 25.2 (1984) 1730–1756.
- WHITE, John L., “Saint Paul and the Apostolic Letter Tradition”, *CBQ* 45 (1983) 433–444.
- WHITE, John L., *Light from Ancient Letters* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1986).
- WHITE, John L., *The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle*, SBLDS 2 (Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1972).
- WHITE, L. Michael and FITZGERALD, John T., “Quod Est Comparandum: The Problem of Parallels”, in *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in*

ROMEO POPA

*Honor of Abraham J. Malherbe*, ed. John T. FITZGERALD, Thomas H. OLBRICHT and L. Michael WHITE (Leiden/Boston 2003), 13–39.

YOUTIE, Herbert C., “P. Mich. Inv. 1429: Polite but Firm”, *ZPE* 28 (1978) 262–264.

ZWIEP, Arie W., “Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments”, in *Handbuch der Bibelhermeneutiken, Von Origenes bis zur Gegenwart*, ed. by Oda WISCHMEYER (Boston/Berlin: de Gruyter, 2016), 933–1008.

Der Beitrag entstand im Rahmen eines Forschungsprojekts des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (funded by the Austrian Science Fund).

## BOOK REVIEWS

**Bernd JANOWSKI, *Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, 775 S., ISBN 978-3-16-162319-6**

Das zu besprechende Buch des emeritierten Tübinger Professors ist ein Riesenwerk, das alle wichtigen Texte des Alten Testaments und seiner Umwelt zur Frage der Schöpfung in minutiöser Kleinarbeit und mit guten Übersichten durchgeht. Die dafür herangezogene Literatur nennt über 3.500 Titel. J. hat die Gabe, die oftmals sehr verschiedenen Gesichtspunkte der vielen Einzelstudien unterschiedlicher Autoren zu integrieren und so ein Bild zu zeichnen, das als Zusammenfassung der gegenwärtigen Forschungslage angesehen werden kann. Die meisten Anführungen von Gewährsmännern werden zustimmend, deren Meinungen oft auch in längeren Zitaten angeführt, wodurch die Lektüre dieses Buches den Eindruck vermittelt, dass die Darstellung der Dinge so etwas wie einen wissenschaftlichen Konsens repräsentiert. Im Vorwort stellt J. fest, dass er bereits in seiner ersten Vorlesung als Privatdozent 1984 das Thema „Schöpfung im Alten Testament“ behandelt hat und dass ihn dieses seither nicht mehr losgelassen hat. Wie intensiv er seither daran gearbeitet hat, zeigen die 75 in der Literaturliste angeführten Bücher, bzw. Aufsätze, viele davon zu einzelnen Teilbereichen, oftmals zu einzelnen Psalmen. Die vielen Anführungen von Meinungen der Forscher zum Alten Testament, zum Alten Orient und auch zu Fragen der Umwelt in der gegenwärtigen Theologie und Philosophie zeugen von seiner Belesenheit und Kompetenz. Das Buch ist nicht nur eine Zusammenfassung der Lebensarbeit eines sehr begabten Forschers, sondern auch ein Nachschlagewerk zu allen Fragen, die mit der Schöpfung und Umweltethik zusammenhängen, ein Werk, das lange Zeit maßgebend sein wird. Bei allen Textauslegungen werden in vorbildlicher Weise die einzelnen Schritte der Exegese: Struktur, Komposition, Parallelen, Semantik und Wortbedeutung begangen. Es ist hier unmöglich die Fülle der Themen auch nur anzureißen, geschweige denn sachgemäß zu würdigen. Es kann sich nur um einen Überblick mit einigen wenigen Gedanken zu einzelnen Aussagen handeln.

Den verschiedenen Einzelthemen, die er sorgfältig gliedert, werden in drei großen Kapiteln dargestellt: I. Was heißt Schöpfung. Einführung (S. 1–40); II. Die Welt des Anfangs. Grundlegung (S. 41–127); III. Die Welt der Schöpfung. Themenfelder (S.129–450) und IV. Die Schöpfung des Himmels und der Erde. Resümee (S. 451–



481). Angefügt werden drei Anhänge: I. Zentrale Schöpfungstexte im Alten Testament (S. 483–505); II. Quellen zur Kosmologie und Schöpfungstheologie aus der Antike, insgesamt 186 Texte (S. 507–651); III Texte zur Tier- und Umweltethik von Montaigne bis zur Gegenwart (S. 653–669). Die Darlegung wird durch 154 Abbildungen begleitet, die das Verständnis der Texte erleichtern. Es folgen Abkürzungen und Hinweise zu Zitaten (S. 671–674), Chronologische Übersichten (S. 675), ein Literaturverzeichnis (S. 677–751); ein Nachweis der Abbildungen und Skizzen (S. 753–754). Ein Register der Bibelstellen und eines zu den Sachen (S. 755–775) beschließen das Buch.

In seinem Einführungsteil (S. 1–40) erwähnt J. Darwins Darstellung der „Entstehung der Arten“ (1859), die eine neue Fragestellung hinsichtlich der Schöpfung eingeleitet hat. Damit hat sich das Weltbild verändert. Es wurde zwischen Natur und Schöpfung differenziert, die Ordnungen in der Schöpfung wurden herausgestellt und der Gegensatz von Schöpfung und Chaos bekam eine neue Beleuchtung. Sodann werden die klassischen Konzepte der alttestamentlichen Sicht der Schöpfung beginnend mit G. von Rad und endlich die neueren Arbeiten zu diesem Thema vorgestellt.

Im 2. Kapitel (S. 41–127) analysiert J zunächst die priesterliche Urgeschichte mit Schöpfung und Sintflut (S. 43–85) und anschließend die nichtpriesterliche Urgeschichte, mit Schöpfung, Sündenfall und Sintflut (S. 87–127). Seine Darlegungen entsprechen in weiten Teilen dem Stand der Forschung, bringen aber auch weiterführende Gedanken. Die Tatsache, dass beide Berichte viele Parallelen in der Umwelt haben, wird sorgsam besprochen, die entsprechenden Texte angeführt und analysiert. Nach J. ist dem priesterlichen Bericht die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes mit Ausstattung der Vollmacht besonders wichtig, eine Vollmacht über die Tiere, die nach der Sintflut nicht mehr erneuert wird. Nach der Sintflut kommt eine neue Zeit, die durch den Bund mit den Tieren abgeschlossen wird. Nach dem nichtpriesterlichen Bericht führt die Sünde zur Austreibung aus dem Paradies und damit zu einer „Daseinsminderung“, in der aber ein Leben mit Kleidern und unter Gottes Verheißung weiterhin möglich ist.

Im 3. Kapitel (S. 149–450) werden die drei großen Themen behandelt, die die Aussagen über die Schöpfung kennzeichnen. Zunächst werden Aspekte der natürlichen Lebenswelt bedacht: Lebenswelt, Menschenbild und Tierwelt (S. 149–247). Hier kommen die Ordnungen, der Segen und die Gefährdung des Menschen zur Darstellung, wobei das Ordnungsdenken ausführlich bedacht, der aaronitische Segen minutiös untersucht und die Segens- und Fluchformeln eingehend behandelt werden. Das Menschenbild bekommt aufgrund der Betrachtung von Aussagen im Buch der Sprüche und in einigen Psalmen scharfe Konturen. Bilder, die den Menschen als Kreatur beschreiben und mit Pflanzen am Wasser vergleichen, ergänzen die Sicht. Sodann wird das Verhältnis von Mensch und Tier genauer untersucht, bedacht, dass der Mensch vom Tier lernen kann und den Hinweisen nachgegangen, die den Umgang des Menschen mit den Tieren thematisieren, wobei hervorgehoben wird,

dass die Sabbatruhe auch dem Arbeitstier gilt. Nicht vergessen ist, die Aussage des Paulus über das Seufzen der Kreatur und ihre Sehnsucht nach Erlösung.

Es folgen die „Aspekte der geschichtlich-sozialem Welt“ (S. 249–327). In dem ersten Abschnitt: „Schöpfung und Königtum“ (251–289) wird in einer eingehenden Exegese von Ps 2,7 und 110,3 unter Einbeziehung der altorientalischen Texte herausgestellt, dass der König Israels als Sohn des himmlischen Königs proklamiert wird, der sein Volk in Gerechtigkeit regieren wird (2Sam 23,2; Ps 72). Als König seines Volkes wird Gott als Hirte gesehen, der auf die Seinen fürsorglich achtet (Ps 23) im Gegensatz zu den irdischen Volksführern, die als falsche Hirten charakterisiert werden (Ez 34,11–6). Ps 8 wird die von JHWH dem Menschen übertragene Erhabenheit beschrieben. Die Art und Weise, wie hier vom Menschen geredet wird, setzt wohl ein politisches System voraus, das keine Machtdemonstration erkennen lässt.

Im nächsten Abschnitt „Schöpfung und Geschichte“ (S. 291–327) wird zunächst die Heilsbotschaft Deuterocesajas ins Blickfeld genommen, die mit dem Hinweis auf den Schöpfer und die Schöpfung begründet wird. Der im AT ungewöhnliche und sehr betonte Rückgriff auf die Schöpfung wird religionsgeschichtlich mit einem Streit der Marduk-Priesterschaft Babylons gegen den König Nabonid verständlich gemacht, der den Sieg des Kyros erleichterte. Zu dieser Zeit haben auch die griechischen Philosophen über die Weltentstehung nachgedacht. Es folgt die Darlegung zur Botschaft von der Rückkehr JHWHs zum Zion in Ez 43,1–9. In seiner großartigen, tieferschürfenden Auslegung von Ps 74 (S. 312–321) unter der Teilüberschrift „Mythische Urzeit und historische Jetztzeit“, setzt sich J. mit der Sicht G. von Rads hinsichtlich des Themas Mythos und Geschichte auseinander, eine in diesem Buch sehr seltene Abgrenzung. Bereits im Einführungsteil (S. 21–24) hatte er auf die unterschiedliche Sicht hingewiesen. Er zitiert einen Text, aus dem hervorgeht, dass nach G. von Rad das Alte Testament den Mythos vergeschichtlicht habe. Das Weltbild des alten Orients sei im Blick auf die Schöpfung vom Kreislaufdenken geprägt und damit geschichtslos gewesen, Israel habe die Einmaligkeit der göttlichen Heilstaten hervorgehoben (S. 319). Dieser Sicht stellt J. sein Verständnis entgegen, wonach eine „Mythisierung der Geschichte“ für den alttestamentlichen Glauben konstitutiv sei (ebd). Etwas später spricht er von der „Korrelation von Schöpfung und Geschichte ... (die) auch in den übrigen Geschichtspsalmen... eine konstitutive Rolle (spielt)“ (S. 327). Die Hervorhebung des Handelns JHWHs in der Geschichte ist, wie G. von Rad betont hat, zweifellos eine Eigenheit des AT im Verhältnis zum Alten Orient. Demzufolge ist der Schöpfungsakt als historisches Ereignis angesehen worden, das neben den anderen Heilstaten JHWHs die Basis der Hoffnung auf eine künftige Rettung bildete. Das bedeutet, dass der Schöpfungsakt eher als Typus und weniger als Mythos in der Erwartung eines Heilshandelns diene. Das gilt auch, wenn einige Texte aus den Psalmen und den Sprüchen dem Kreislaufdenken verpflichtet sind. Ich vermute, dass G. von Rads Deutung sich gegen die Mythisierung der Weltsicht im 3. Reich gewendet und gleichzeitig bewusst die Erwählung Israels betont hat. J. trägt hingegen der gegenwärtigen Vernachlässigung der Geschichte und der Hervorhebung des Mythischen Rechnung, nach der Katastrophe von 1945

ein verständliches Konzept, das auch dem zyklischen Denken im Kultus Israels entspricht. G. von Rad hat den Aspekt der Erwählung und der Geschichte überbewertet und dem auch vorhandenen zyklischen Denken, nicht genügend Rechnung getragen.

Ein neuer Abschnitt widmet sich der „Welt der Schöpfung“ und behandelt mehrere Themenfelder (329–450). Das erste Themenfeld wird „Aspekte des religiösen Symbolsystems“ benannt (S. 329–371) und beschreibt aufgrund von Ps 93 die Festigkeit des Gottesthrones (S. 333–338) und mit einem Durchgang durch Ps 33 das Handeln Gottes vom Himmel her, eine Sichtweise, die erstmals bei Jes 40,22 belegt ist und erst seit dem Exil möglich wurde (S. 339–347). Es folgt eine Darstellung der Symbolik des vorexilischen Tempels anhand der Berichtes in 1Kön 6f und den vergleichbaren Angaben im mesopotamischen und ägyptischen Raum (S. 247–247), die durch die Angaben in Ex 24 (S. 257–267) und Hab 1f (S. 367–370) ergänzt wird.

Ein nächster Abschnitt „Schöpfung und Chaos“ (S. 373–412) ist, der Frage der Jenseitsvorstellungen in Israel und seiner Umwelt und der Lokalisierung des Eingangs in die Unterwelt im Hinnom-Tal gewidmet. Nach Jes 14,3–21 wird dem König von Babylon der Sturz in die Unterwelt angekündigt, der Beter von Ps 88 beklagt, dass er die Unterwelt berührt hat, während in Ps 30,4 dafür JHWH gelobt wird, dass er den Beter aus der Unterwelt hervorgebracht hat (S. 389). Der Kampf mit den Chaosmächten, der auch in der Umwelt beschrieben wird, ist in einigen Psalmen thematisiert (S. 391–405), in Hi 40f erscheinen Behemot (Nilpferd) und Leviathan, (Krokodil) als Untiere, die aber in der Schöpfung Gottes dennoch ihren Platz haben (S. 405–410).

Im Abschnitt „Schöpfung und Weisheit“ (S. 413–450) stellt J. fest, dass die Weisheit Erfahrungswissen vermittelt und zum Weltverstehen helfen will (S. 413f). In ihr ist das „Kreislaufdenken“ beheimatet (S. 416). Besonders Kohelet hebt die Beständigkeit der Welt hervor. Er beschreibt die Gesetzmäßigkeiten der Schöpfung und damit ihre erkennbare Ordnung, die dem menschlichen Leben eine Stabilität einflößt (S. 314–318). In der sehr ausführlichen Besprechung des Weisheitspsalmes Ps 104 stellt J. die Abhängigkeit in der Beschreibung der Schöpfung von der Darstellung in Gen 1 heraus (S. 419–430). Hier wird im Lobgesang Gottes Schöpfung besungen und gleichzeitig diese als wunderbarer Lebensraum des Menschen gekennzeichnet. Dass in dieser Welt Gott auch seine Gegenwart kundtut und zwar nicht nur in Naturereignissen wie Vulkanausbrüchen und Gewitter, sondern auch in der „geheimnisvollen Stimme“ am Sinai (1Kön 19,11f), wird im AT immer wieder ausgesprochen (S. 437), besonders in seiner *Schechina* (Wohnung=Gegenwart) im Tempel von Jerusalem (S. 437f). Das ist die Sicht der Priester. In der Spätzeit Israels wird die Gegenwart Gottes in Gestalt der Weisheit von den Weisheitslehrern ausgesprochen, die sie als Schöpfungsmittlerin kennzeichnen. Der zentrale Text darüber ist Spr 8,22–31, der im Johannesprolog (Joh 1,1–14) seine christliche Weiterführung erhält (S. 438–447). Zusammenfassend hält J. mit G. von Rad fest,

dass die Weisheit die Erkenntnis einer geordneten Welt wiedergibt, die zum Konzept einer personifizierten Gestalt neben dem Schöpfergott führt.

Das 4. und letzte Kapitel bietet unter der Überschrift: „Der Schöpfer des Himmels und der Erde. Resümee“ eine Zusammenfassung der ausführlichen Darlegung (S. 451–481), bringt aber auch neue Gedanken. Es wird nochmals hervorgehoben, dass die vorexilischen Texte über die Schöpfung im AT in einigen Hymnen wie Ps 93; 29; 24,1, einer Reihe von Sprüchen ab Spr 10,1 und in dem nichtpriesterlichen Schöpfungsbericht (Gen 2,4b–3,24) zu finden sind. Einige in Ostraka festgehaltene Namen wie *J<sup>e</sup>hobanah-* „Jahwe hat (das Kind) gebaut“, dokumentieren ebenso die Vorstellung von der Schöpfung durch JHWH in vorexilischer Zeit. Es fehlt aber ein „Beleg für den Glauben an den Weltschöpfer“ (S. 458). Die exilisch-nachexilischen Schöpfungstexte, sprechen vom Himmel als dem Wohnort Gottes, von der Erschaffung der Welt durch das Wort, von der Erde als Gottes Eigentum, vom Chaostkampf und der Erneuerung der Schöpfung. Die Erde erscheint als Lebensraum für Menschen, Tiere und Pflanzen, der geordnet ist durch die Trennung von Tag und Nacht, Erhaltung und Bedrohung des Lebens. „Das Getrennte ist aufeinander angewiesen, aber es bleibt getrennt“ (S. 470).

Die Forderung nach „Bewahrung der Schöpfung“ hat nach J. keinen biblischen Anhalt (S. 476); bewahrt werden soll nach Gen 2 der Garten Eden, in dem noch keine Tiere sind. Die Schöpfung bewahren kann eigentlich nur Gott, der sie geschaffen hat. Aber nach Gen 1,28, wird der Mensch als Mann und Frau angewiesen sich „die Erde in Besitz zu nehmen und zu herrschen über Fisch, Vögel und alles Getier“. Mit „herrschen“ ist nach J. die Funktion des Sachwalters gemeint, der in Verantwortung vor Gott, dessen Ebenbild der Mensch ist, sorgsam umgeht. Das schließt ein, dass er die Schöpfung nicht zerstört, ihr nicht Gewalt antut (S. 67–70). Das kann die Bezeichnung „Bewahrung der Schöpfung“ auch meinen. J. plädiert aber für eine „Ethik der Mitgeschöpflichkeit“ (S. 478f). Sie schließt ein, dass wir Menschen gerufen sind, uns als Teil der Schöpfung anzusehen, sensibel zu werden für die Leiden aller Lebewesen, die Pflanzen eingeschlossen, und damit der Ordnung der Schöpfung, man kann auch von ökologischem Gleichgewicht sprechen, Rechnung zu tragen.

Die Sicht der Schöpfung im AT, wie sie J. beschreibt, hat im Verhältnis zur altorientalischen Umwelt immer wieder neue Akzente gesetzt, die J. sorgfältig hervorhebt. Es ist die das Verständnis der Welt von Menschen, die ihre Texte zum größten Teil in einer Zeit verfassten, in der Israel unter fremder Herrschaft lebte. Die Lösung der Umweltfragen muss aber heute von Menschen erfolgen, die an den Hebeln der Macht in den industriell hoch entwickelten großen Staaten sitzen. Sie können durch ein Buch, wie das zu besprechende, Impulse für ihr Handeln bekommen. Aber die Verantwortung liegt auf ihren Schultern. Weil die diesbezüglichen Aufgaben die Möglichkeiten von vielen einzelnen kleineren Ländern übersteigen, können auch sie nur zeichenhaft wirken, da es sich um ein globales Problem handelt. Zeichenhaft kann aber auch jeder Christ in seinem Handeln wirken.

HANS KLEIN

Dieses Buch, eine reife Frucht lebenslanger Forschung, gehört in die Bibliothek jedes Theologen und jedes Pfarrers.

Es enthält eine solche Fülle von Material, eine Darlegung zu allen Fragen des Umgangs mit der Schöpfung und eine so eingehende Auslegung der einzelnen für das Leben eines Christen wichtigen Texte, dass es von vielen gelesen und danach immer wieder nachgeschlagen werden sollte, da die gebotene Fülle beim ersten Lesen zwar aufgenommen, aber nicht behalten werden kann.

Hans KLEIN 

Lucian Blaga University of Sibiu

Department of History, Heritage and Protestant Theology

Romania

E-mail: [hansheideklein@gmail.com](mailto:hansheideklein@gmail.com)

**Heinz JANSSEN, „...es geschah wegen des Zornes JHWHs“. Studien zu Ursprung und Rezeption der unbedingten Unheilsprophetie im Jeremiabuch, Beiträge zum Verstehen der Bibel 41, LIT-Verlag, Berlin 2020, 383 S., ISBN 978-3-643-14484-3**

Eine Studie zum Verständnis des Zornes Gottes im Alten Testament war bis zur Hälfte des 20. Jh. undenkbar. Das hängt damit zusammen, dass bis zu jenem Zeitpunkt das AT mit Blick auf das NT oder zumindest mit dem NT im Rücken ausgelegt wurde. Das NT aber hatte unter „Zorn Gottes“ das strenge Gericht Gottes am Ende der Zeit verstanden und war darin den Aussagen der jüdischen Apokalyptik gefolgt. Der Zorn Gottes galt demnach nur jenen, die nicht zum wahren Gott gefunden hatten, nach 1Thess 1,10 „reißt uns der Gottessohn aus dem Zorn heraus.“ Damit war ausgesagt, dass der Zorn Gottes den Christen im Endgericht nicht mehr trifft. Christus hat den Zorn Gottes selbst an seinem Leibe getragen. Noch in K. Barths Dogmatik ist dieser Gesichtspunkt dominierend, wie die zu besprechende Studie (S. 307–321) zeigt.

Die Änderung der Sicht des Alten Testaments, das nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr von Christus her gelesen wurde, sondern allenfalls auf Christus hin, aber aufs Ganze gesehen für sich selbst mit seiner Botschaft zu jener Zeit, hat den Weg frei gemacht für das Verständnis, dass im Alten Testament Aussagen gemacht und Ereignisse beschrieben werden, die für die Christen und auch für die Kirche von Bedeutung sein können, dass sie also auch Antworten auf Fragen geben, die die Kirche bewegen. Im Ansatz war dies Verständnis spätestens seit dem 4. Jh. n. Chr. da, als Fragen der Politik die Kirchen beschäftigten. Aber das Verständnis des Zornes Gottes wurde bis in die jüngste Zeit von der Christologie beherrscht und die Unheilsprophetie nicht mit der aktuellen Erfahrung in Beziehung gesetzt.

Freilich gibt J. dafür eine andere Erklärung: „Der undifferenzierte Umgang mit der hebräischen Terminologie, aber auch ihr chiffenhafter Gebrauch ist vielleicht einer der Gründe, warum diese biblische, vor allem in der Prophetie Jeremias und Ezechiels wurzelnde Redeweise in Theologie und Kirche so wenig rezipiert wurde“ (S. 305).

Die erste umfassende Untersuchung zu diesem Thema erschien m.W. mit dem Büchlein von Jörg Jeremias, „Der Zorn Gottes im Alten Testament“ im Jahre 2009. Die hier zu besprechende Studie von Heinz Janssen hat aber ältere Wurzeln. Bereits in den 70er Jahren wurde der damalige Assistent von Prof. Walther Zimmerli in Göttingen angeregt, eine Studie über den Zorn Gottes im Alten Testament zu schreiben. Walther Zimmerli war durch die Arbeit an seinem monumentalen Kommentar



zum Propheten Ezechiel auf das Problem des Gotteszornes gestoßen, weil dieser Begriff bei Ezechiel und bei Jeremia eine sehr große Rolle spielt. J. war nicht dazu gekommen, der Bitte Walther Zimmerlis zu entsprechen, aber das Thema hat ihn zeitlebens beschäftigt. Das jetzt zu besprechende Werk ist eine Frucht jahrzehntelanger Forschung. Es konzentriert sich auf die Aussagen im Jeremiabuch, wiewohl in den meisten Büchern des AT von Gottes Zorn gesprochen wird, weil eine intensive Untersuchung aller Belege den Rahmen der Untersuchung völlig gesprengt hätte. Die Arbeit wurde als Dissertation an der Heidelberger Universität 2017 angenommen und drei Jahre später gedruckt. Die Untersuchung dieses Themas verlangt von jedem, der sich damit beschäftigt, viel innere Kraft und Mut. Wer sich mit der Botschaft vom übermächtigen, strafenden Gott abgibt, erlebt, dass diese in große Tiefen der Seele eindringt. Die wissenschaftliche Arbeit schützt begrenzt davor. Der von J. gewählte Weg der Bearbeitung dieses sehr heiklen Themas ist einer der wenigen, die psychisch ertragbar sind. Der Prophet Jeremia ist mit seiner Botschaft vom Zorn Gottes an den Rand des Erträglichen gekommen. Die Lektüre des Buches vermittelt den Eindruck, dass die einzelnen Abschnitte nicht in einem Zug hintereinander untersucht wurden, sondern in zeitlichen Abständen. Damit können gewisse Wiederholungen bei der Auslegung der für „Zorn“ gebrauchten Wörter erklärt werden. Dieser zeitliche Abstand war wahrscheinlich nötig. Denn auch die Lektüre des Buches führt immer wieder an den Rand des psychisch Erträglichen. Wir sind nicht in der Lage, Unheilsberichte in größerem Ausmaß längere Zeit innerlich zu verkraften.

Die Studie zeichnet sich dadurch aus, dass alle Texte des Jeremiabuches, die sich mit dem Thema „Zorn Gottes“ beschäftigen (61 Belege), in ihrem engeren und weiteren Umfeld eingehend untersucht werden. Damit kommt auch die „unbedingte Unheilsprophetie“ in den Blick und wird eingehend behandelt. Für den Ausdruck, den wir mit „Zorn“ wiedergeben, gibt es im AT mehrere Worte, die J. in einem Abschnitt mit der Überschrift „Vokabular“ (S. 20–28) aufzählt und kurz bespricht. Gemeint ist das Wortfeld. Es umfasst die Substantive:

- ʿaph* – Zorn, von „Nase“, Schnauben
  - chemah* – Zornesglut, Grimm, Wut
  - zeʿam* – Zornesausbruch: Verwünschen, Brüllen,
  - qäzäph* – Zorn, Verdruss
  - äbrah* – Überreaktion, Aufwallung, Unmut
  - charon* – Glut.
- Dazu gehören die Verben:
- kaʿas* – kränken, zum Zorn reizen
  - nathah* – bewahren, zurückhalten (den Grimm)
  - natak nif.* – sich ergießen
  - shub* – abwenden (des Zornes)
  - shaphak* – ausgießen (von Zorn, Glut)
  - nakah hif* – erschlagen.

Auf S. 124 gibt J. folgende Erklärung zu einigen dieser Worte, bzw. Wortverbindungen: „Das Nomen *ʿaph* bezeichnet die Nase, sie ist das Organ, durch das der Atem strömt. In dem hier gegebenen metaphorischen Gebrauch umschreibt sie ein heftiges Atmen, ein Schnauben, ausgelöst durch eine innere Erregung, die sich körperlich auswirkt: durch Heißwerden der Nase. Das Nomen *chemah* beschreibt die „Hitze“, bzw. „Glut“. Beide Nomina *ʿaph* und *chemah* bilden ein Wortpaar, dadurch wird die Aussage intensiviert. ... Die Nomina sind mit dem Verbum *natak* nif. („sich ergießen“) verbunden. Gottes emotional bestimmtes Handeln ergießt sich nicht wie Wasser, sondern als Feuer entfachende Glut... Ein Motiv der Sinaitheophanie klingt an. Jetzt aber ist es... ein Feuer das Unheil... bringt.“ Auf S. 139 erklärt er: *chemah* – Glut lässt an den Brand der Stadt bei deren Einnahme denken. Die vermutlich späte Wendung *shaphak chemah* – Glut ausgießen ist im Jeremia-Buch (10,25) singular (S. 290).

Ich verstehe: Wenn im AT von der „Glut des Zornes“ gesprochen wird, dann ist damit das gemeint, was mit der Wendung „zornentbrannt“ ausgesprochen wird: Das Gesicht wird rot, man fiebert, atmet schwer. Der Hebräer hat diese sichtbare Erregung mit der Nase, nicht mit dem ganzen Gesicht in Zusammenhang gebracht.

Die Erweiterung dieser beiden Worte mit *qāzāph-* (Verdross) in 21,5 geschah in einer Phase der Fortschreibung (S. 134). Die Verbindung der genannten zwei mit dem Verbum *nakah hif-* erschlagen kommt nur im Rückblick auf die Zerstörung Jerusalems in 33,5 vor (S. 232).

J., der in der hebräischen Sprache gut bewandert ist und die Umwelt des AT als Hintergrund bedenkt, ist bestrebt, die Fremdheit des Textes hervorzuheben und damit zum Nachdenken zu bewegen. Er denkt kaum daran, Anregungen für eine künftige Übersetzung der Bibel zu geben, er will Anstöße zum Nachdenken vermitteln und den Aussagen derselben gerecht werden. Darum übersetzt er *kaʿas* grundsätzlich mit „kränken“, Vermutlich will er die innere Betroffenheit heraushören, die erst zum „Zorn“ führt. Er will das Verbum nicht mit „zum Zorn reizen“ umschreiben, wie es oft geschieht, weil damit die innere Betroffenheit ausgeblendet ist. Auch an anderen Stellen, geht es J. darum, den Text sehr genau zu analysieren und den Sinn desselben wiederzugeben, auch wenn das sprachlich kaum möglich erscheint und darum mit umständlichen Aussagen nahe gebracht werden muss. Eine besondere Aufmerksamkeit wird der Präposition *ʿal* im Zusammenhang der Redeweise vom Zorn geschenkt und dabei werden die Möglichkeiten der richtigen Wiedergabe derselben mehrfach aufgezeigt. Beispielhaft sei das an der Wiedergabe der Aussage von Jer 32,31 aufgezeigt, die nicht leicht verständlich ist.: „Ja, auf mein Schnauben und meine Glut ist mir diese Stadt geworden“ (S. 186). Das wird kommentiert: „Vielleicht soll ausgelegt werden, dass Jerusalem von Anfang an JHWHs Zorn erregt habe, aber dies ließe sich hebräisch leichter formulieren“ (S. 191). Der Text in seiner hebräischen Fassung lässt sich nach J. nicht so weitergeben, dass der Übersetzer dem Text treu bleibt und gleichzeitig eine Aussage macht, die den Sinn richtig wiedergibt.

Untersucht werden 28 Texteinheiten, in denen vom Zorn JHWHs die Rede ist. Diese Texte werden in ihrer Gesamtheit in den Blick genommen. Es wird eine Übersetzung geboten, und anschließend werden alle textkritischen Varianten sowie Möglichkeiten der Wiedergabe durchgesprochen. Es folgen Überlegungen zur Abgrenzung des jeweiligen Abschnittes, zu seinem Aufbau und seiner Form und darauf eine literarische Analyse. Kontext und Gliederung werden bedacht, bei einigen Abschnitten die zeitgeschichtliche Einordnung. Diese sehr gründliche und ausführliche Besprechung der Texteinheiten, die sich an die Kriterien des Biblischen Kommentars anlehnt, bildet den Hauptteil der Studie (S. 33–305). Es folgt eine systematische (S. 307–321) und dieser eine kurze praktisch-theologische Reflexion (S. 324–328). Mit „Zusammenfassung und Ausblick“ (S. 329–338) wird der darstellende Teil abgeschlossen. Ein Literaturverzeichnis (S. 330–362), ein Abkürzungsverzeichnis (S. 363f) und ein Bibelstellenregister- (S. 365–383) werden angeschlossen.

Die Einteilung der Texteinheiten geschieht nach Epochen in „Frühphase: 627/26–605/604“ (S. 13–117); „Mittlere Phase: 605/4–598/97“ (S. 117–140); „Spätphase: 598/97–587/86“ (S. 140–191); „Nach 587“ (S. 191–270) und „4/3 Jh.“ (271–395). Das sind einschneidende Zäsuren in der Geschichte Israels, die ersten vier auch im Leben des Propheten. Damit wird die Studie zeitlich gegliedert und erscheint übersichtlich. Aber für die Zuweisung der einzelnen Texteinheiten in diesem Zeitablauf gibt J. nur eine summarische Darstellung. Er stellt fest, dass die Verschriftung 605/604 v. Chr. mit der Urrolle (vgl. Jer 36,1) begann und in der mittleren Phase (605/598/7) fortgesetzt wurde. In der Spätphase (598/97–587/86) erfolgte die „Fortschreibung des bisherigen Bestandes der Jeremia-Überlieferung“, nach 587/86 eine weitere Fortschreibung und Sammlung von Texten nach dem Fall Jerusalems und in der Zeit 4/3 Jh. v. Chr. „letzte Fortschreibungen und Ergänzungen.“ Eine Begründung für die Zuweisung der einzelnen Texte fehlt aber. Sie ist auch schwer möglich, da die Forschung darüber nicht genügend Klarheit geschafft hat und die zeitlichen Angaben über die Auftritte des Propheten nicht genügend weiterhelfen. Für die Leserin, den Leser wird diese Einteilung aber schwierig, da Texteinheiten, die der Frühphase oder der mittleren Phase zugewiesen werden, in ihrer heutigen, nach der Meinung von J. von der Redaktion bearbeiteten Fassung, die Zerstörung Jerusalems voraussetzen, ohne dass versucht wird, einen Text zu ergründen, der in die entsprechende Phase gehört, in der er besprochen wird. Zu Jer 7,16–19,20 wird freilich durch die Trennung von V.19 und 20 die spätere Redaktion (Fortschreibung) angedeutet (vgl. S. 126). Nun kann dieses Problem nahezu vernachlässigt werden. Denn nach J. hat die Redeweise vom Zorn Gottes zur Zeit des Lebens des Propheten keine inhaltliche Entwicklung erfahren. Auch in der späteren Zeit nicht. Verändert hat sich in der Zeit deren Dynamik (S. 332). Dazu gehört, dass in der letzten Phase, 4/3. Jh. v. Chr. (vgl. S. 278–292) von JHWH erbeten wird, dass er Israel mit einem Rechtsentscheid zurechtweise und nicht über es seinen Zorn ausschütte, der über die Völker kommen wird (Jer 10,24f).


Aber der Verzicht auf Rekonstruktion eines in der entsprechenden Periode entstandenen Textes führt dazu, dass die Gliederung nicht mehr einsichtig ist. Es lässt sich allenfalls darauf hinweisen, dass Jeremia eine geraume Zeit damit rechnete, dass eine Umkehr Gott von der Verwirklichung seines Zornes abhalten oder diesen zumindest aufschieben könnte (Jer 36,1–8). Darum hat er Gutes über die Stadt geredet (18,20), aber er hat diese Hoffnung aufgegeben, als er erfuhr, dass er seiner Botschaft wegen mit dem Tode bedroht wird (18,23). Da das ursprüngliche Jeremia-Wort in 18,18–23 in die Zeit vor 605 angesetzt wird, ist es notwendig mit einer Redaktion dieses Wortes nach dem „Brennen der Stadt“ anzusetzen, wenn denn gilt, dass „die Erinnerung an das Brennen der Heilige Stadt die Formulierung ... prägt“ (S. 113). Es kann aber auch ein Theophanienmotiv im Hintergrund stehen (S. 276). Tatsächlich ist eine so harte Gerichtsrede, wie sie in 18,21 ausgesprochen ist, eigentlich nur im Rückblick erträglich, so sehr Untaten bei Eroberungen von Städten bekannt waren, die bis heute (man denke an die Ukraine) berichtet werden.

Die Spätzeit Israels hat die Reaktion Gottes mit Zorn auf das Gottesvolk als Erziehungsmaßnahme gedeutet (10,24). Der tragende Grund der Beziehung JHWH – Israel ist sein Erbarmen. Es ist die Voraussetzung für die „unbedingte Unheilsprophetie Jeremias“ (S. 330).

Anhangweise bietet J. eine systematische Reflexion (S. 307–321), vornehmlich ein Gespräch mit K. Barths Verständnis des Zornes Gottes in seiner Dogmatik und mit K. Kochs, Sicht des „Vergeltungsdogma“. Gegenüber K. Barth, der die Gnade und die Liebe hervorhebt und darin Gottes Zorn eingebettet sehen will, betont J. dass Jeremia keine Verbindung zwischen Gnade und Zorn und Gnade und Liebe macht. K. Koch gegenüber betont er, dass es nach Jeremia keinen direkten Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen gibt, dass dazwischen der persönliche Gott steht. Der folgenden Abschnitt (S. 323–328) bringt eine praktisch-theologische Reflexion, in der zunächst ein Kirchenlied aus dem 16. Jh. angeführt und kommentiert wird, das Rettung vor dem Zorn Gottes erbittet, offensichtlich aufgrund einer schweren Bedrohung. Nach M. Luther hat der sündlose Christus Gottes Zorn getragen, man darf ergänzen, dass Luther auch dichtete: „Ein wahrer Glaube Gott's Zorn stillt...“. Im Hinblick auf die Predigt schlägt J. vor, dass auf den Aspektreichtum des Theologumenons geachtet werden soll, und er bedauert, dass kein einziger Text aus Jeremia, der den Zorn thematisiert, als Perikope vorgesehen wurde. Wahrscheinlich waren die Entscheidungsträger der Meinung, dass ein gewöhnlicher Prediger allenfalls im Rückblick von Gottes Zorn zu reden wagt und dass eine Weissagung kommenden Zornes nur von dazu speziell vom Himmel beauftragten Predigern vertreten werden kann. Was die Kirche kann, ist, zur Buße rufen, und dazu hat sie seit dem 1. Weltkrieg einen Buß- und Betttag eingerichtet. Aber zu einer Predigt über einen Zornausspruch im Jeremia-Buch kann sie nicht aufrufen. Im Rahmen einer *lectio continua* mag sie das empfehlen. Wohl aber könnte darüber nachgedacht werden, ob die Katastrophen des 20. Jh. und auch jene, die wir gerade erleben, nicht mit dem Hinweis auf Gottes Zorn gedeutet werden können.

Den Beschluss des Buches bildet eine Zusammenfassung (S. 328–329), deren Inhalt am besten mit den Worten des Autors wiedergegeben werden kann: „War Jeremias Erfahrung des Zornes Gottes in seinen Verkündigungsphasen zuerst situativ – voraussehend, unmittelbar vor, in und nach der Katastrophe – bedingt, wurde das Motiv in der späteren Buchwerdung zu einem grundlegenden, nahezu ´dogmatischen` Theologumenon, das die bleibende Bedrohung durch den Zorn Gottes zur Sprache brachte. Damit wurde die Rede vom Zorn Gottes ´entgrenzt`, sie betrifft die ganze Völkerwelt.“ (S. 334).

Die Studie enthält wichtige Beobachtungen, Erkenntnisse und gute Gedanken. Die dazugehörige Literatur ist sachgemäß verarbeitet. Sie wird in Zukunft als Grundlage für weitere Forschungsprojekte dienen. Sie bietet eine große Fülle von Material, sodass sie nicht übersehen werden kann.

Hans KLEIN   
Lucian Blaga University of Sibiu  
Department of History, Heritage and Protestant Theology  
Romania  
E-mail: hansheideklein@gmail.com

## CONTRIBUTORS

### ESSAYS

#### **Joseph VERHEYDEN**

Emeritus Professor of New Testament  
Faculty of Theology and Religious  
Studies (KU Leuven)  
Sint-Michielsstraat 4, box 3101  
3000 Leuven, Belgium  
jos.verheyden@kuleuven.be

#### **Romeo POPA**

Postdoctoral Researcher  
Department of New Testament Studies  
University of Vienna  
Schenkenstraße 8–10  
1010 Vienna, Austria  
romeo.popa@univie.ac.at

#### **Hans KLEIN**

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

### BOOK REVIEWS

#### **Hans KLEIN**

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

#### **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

#### **Stephanie HALLINGER**

Academic Coordinator  
Centre for Advanced Studies  
"Beyond Canon\_"  
Universität Regensburg  
Universitätsstraße 31  
D – 93053 Regensburg, Germany  
stephanie.hallinger@ur.de



## **Open Access Statement**

Beginning with 2026, *Sacra Scripta* is published as *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Sacra Scripta*, within the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* series.

The journal is a diamond open access publication: all articles are freely available online at <https://studia.reviste.ubbcluj.ro> immediately upon publication, with no charges for authors (no article processing charges) and no charges for readers.

Articles are published under a Creative Commons license (CC BY-NC-ND 4.0).

## **Print Subscriptions**

The journal continues to appear in print, two issues per year. The yearly subscription fee for the printed edition is 35 €. The electronic edition remains free of charge for all readers.

Payments should be made to the following bank account:

Asociația Diatheke  
Banca Transilvania, Sucursala Cluj-Napoca, B-dul Eroilor nr. 36  
SWIFT: BTRLRO22  
IBAN (EUR): RO11BTRL01304205B80615XX

Please, indicate “*Sacra Scripta*” and “Asociația Diatheke” as payment reference.

For print 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 (in both DOCX and PDF format) to:

Stelian Tofană: [stelian.tofana@ubbcluj.ro](mailto:stelian.tofana@ubbcluj.ro)

The articles are peer-reviewed. Submission and publication are free of charge: the journal does not levy article processing charges or submission fees of any kind.

Authors are requested to use the style guide available on the website. Manuscripts should be language-edited before submission.

## **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 receive the printed copy of *Sacra Scripta* free of charge, as well as regular information about the activities of the Centre. Membership is a form of support for the Centre and for the open access publication of the journal; it is not a condition of access to its content.

Annual membership fees:

Romania, Albania, Armenia, Belarus, Bulgaria, Croatia, Georgia, North Macedonia, Moldova, Ukraine, Russia, Serbia:

Institutions, scholars: 20 €

Students: 10 € (a copy of the student card is required)

All other countries:

Institutions, scholars: 50 €

Students: 20 € (a copy of the student card is required)

Membership applications should be sent to Stelian Tofană:

stelian.tofana@ubbcluj.ro

Payment of membership fees: please, refer to the bank account above. Please, add the reference “supporting member”.

## **Book Reviewing**

Review copies sent by the authors or publishers to the Editorial Office of *Sacra Scripta* are welcome. They will be listed every year in the issues 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.