

beol

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

130

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 130 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

✓
211

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: <http://www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf>

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
5020 Salzburg, Austria

E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck

E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung

Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Bestellungen und Zahlungen: Christine Hofer-Ranftl

E-Mail: christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks / no cheques).

Bankverbindung: Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006

Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

130

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 130 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: <http://www.uni-salzburg.at/bwkg/bn.nf>

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
5020 Salzburg, Austria
E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck
E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung
Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Bestellungen und Zahlungen: Christine Hofer-Ranftl
E-Mail: christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks / no cheques).

Bankverbindung: Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2006

Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Austria

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, 5112 Lamprechtshausen, Austria

Inhaltsverzeichnis

Friedrich V. Reiterer	
Wer ist der angekündigte Regent?	
Ein früher Baustein der Messiasvorstellung in Jes 16,4c-5d	5
Karin Schöpflin	
Ezechiel – das Buch eines Visionärs und Theologen	17
Alison Lo	
Device of Progression in the Prologue to Job	31
Christian Frevel	
Die Entstehung des Menschen	
Anmerkungen zum Vergleich der Menschwerdung mit der Käse-	
herstellung in Ijob 10,10	45
Peter Arzt-Grabner	
1Cor. 4:6 – a Scribal Gloss?	59
Tobias Nicklas	
Das Evangelium des Judas – Dimensionen der Bedeutung eines	
Textfunds	79

Wer ist der angekündigte Regent?

Ein früher Baustein der Messiasvorstellung in Jes 16,4c-5d

Friedrich V. Reiterer

Klaus-Koeh zum 80. Geburtstag

In verschiedenen Gastvorlesungen wies der Jubilar auf die Entwicklung des Begriffs *Messias / Christus* hin: vom historischen König zum Priester bzw. zum Hohepriestertitel in exilisch-nachexilischer Zeit: „Die ältesten eindeutigen Belege für eine königliche Messianologie im strikten und exklusiven Sinne des Wortes finden sich in den Psalmen Salomos, die Ende des 1. vorchristlichen Jahrhunderts unter dem Eindruck der römischen Besetzung Palästinas entstanden“¹ sind. Oegema kommt zum Ergebnis dass „keiner der so genannten messianischen² Bibelverse ... eine messianische Bedeutung an sich“³ hat. – Wenn es sich um eine vitale, später dann bedeutsame Thematik handelt, ist es doch verwunderlich, wenn die Exponenten dieser Entwicklung keine Spuren im biblischen Textbestand hinterlassen haben, oder gibt es doch Belege, die noch zu wenig unter diesem Gesichtspunkt bedacht worden sind?

1. Jes 16,4c-5d im Kontext

Der größere Kontext: Das Stichwort Moab bildet das übergreifende Thema in Jes 15-16. Zu Beginn liest man: „Ausspruch über Moab: Über Nacht wurde Ar verwüstet (שָׁדַד), ging Moab zugrunde (נִדְמָה). Über Nacht wurde Kir verwüstet (שָׁדַד), ging Moab zugrunde (נִדְמָה)“; (Jes 15,1). Abgeschlossen wird die Moabthematik mit: „Jetzt aber hat der Herr so gesprochen: In drei Jahren – drei Söldnerjahren – wird Moabs Macht und all seine Pracht (mit Sicherheit) ganz unbedeutend (וְנִקְלָה). Und der Rest – klein, gering und nicht mächtig“; (Jes 16,14). Wie in Jes 15,1 die Verben in der Suffixkonjugation zeigen, wird die Vernichtung Moabs als Faktum verstanden. Im Unterschied dazu bringt der Assertiv וְנִקְלָה in Jes 16,14 eine sehr nachdrückliche Bekräftigung, dass die Reduktion – wenngleich unverbrüchlich – aber erst in der Zukunft eintreten

¹ Vgl. Koch, *Messias* 76.

² „Ein Messias ist eine priesterliche, königliche oder andersartige Gestalt, die eine befreiende Rolle in der Endzeit spielt“; Oegema, *Gesalbte* 28.

³ Oegema, *Gesalbte* 302.

wird. Allein diese Beobachtung zeigt, dass die beiden Kapitel in sich Spannungen aufweisen, die sich auch in inhaltlichen Details niederschlagen.

Der nähere Kontext: Dem in dieser Untersuchung behandelten Abschnitt Jes 16,4c-5d geht in Jes 16,4a.b voraus: „Die Flüchtlinge Moabs mögen sich bei dir aufhalten⁴ (יגורו); sei für sie Versteck (הויסתה) vor ihrem Verfolger (מפני שודר)!“ Diese Worte sind das Ende einer in Jes 16,1 beginnenden Empfehlung, sich mit Wohlwollen erheischenden Gaben an Jerusalem zu wenden, um dort Hilfe zu erhalten⁵. Dann folgt aber nicht z.B. die Zusage, dass die Flüchtlinge mit dem erhofften Schutz rechnen könnten, sondern abrupt und ohne Querverbindungen die Feststellung, dass ein Gegner verschwunden ist (16,4c-e). Diese Darstellung wird aber wiederum nicht im Sinne einer Zusage für Moab weitergeführt, sondern mit der Feststellung, dass ein Regent⁶ einen Thron besteigen werde (5a.b). – Nach Jes 16,5d tritt wiederum Moab in den Blickpunkt: „Wir haben von Moabs Stolz gehört – es ist stolz über die Maßen – von seinem Dünkel (haben wir gehört), von seinem Stolz und Übermut, und sein Geschwätz ist nicht wahr“; Jes 16,6.

Im jetzigen Kontext erscheint Jes 16,4c-5d als Fremdkörper.

2. Die zeitliche Abfolge von Jes 16,4a.b und Jes 16,4c.d.e

Wie oben beschrieben, liest man in Jes 16,4a.b „sie (die Flüchtlinge) mögen / werden sich aufhalten⁷ (יגורו)“, und dann folgt: „sei Versteck (הויסתה)“. Es geht also um eine Erwartung, deren Eintreffen man sehnsüchtig erhofft, was mit der Präfixkonjugation und dem Imperativ zum Ausdruck gebracht wird.

Demgegenüber stehen in Jes 16,4c.d.e drei Verbalsätze in der Suffixkonjugation (אפס / קלה / תמו). Es wird folglich ein Faktum, ein Zustand beschrieben: der Unterdrücker, Verfolger ist schon weg. – Sollten diese beiden Aussagen direkt und unvermittelt aufeinander zu beziehen sein, ergibt sich ein unverbindbarer Gegensatz: während man im ersten Teil die Rettung und die Zuflucht erhofft, steht im zweiten, also dem folgenden Teil, dass der Bedränger schon weg ist.

⁴ Vermutlich der Versuch, die jussivische Dimension zu erhalten, veranlasst gar manchen Übersetzer die Subjekt / Objekt-Verb-Relation zu verändern; so z.B. EÜ „Lass die Flüchtlinge (= hebräisches Subjekt) ... verweilen ...“; ähnlich auch die New Revised Standard Version, die revidierte Lutherbibel, die Elberfelderbibel usw.

⁵ Hinsichtlich der zahlreichen in diesem Abschnitt enthaltenen Probleme sei auf einschlägige Kommentare verwiesen.

⁶ Im Hinblick auf 1Makk 9,73 wird שפט als Regent verstanden.

⁷ Vgl. die Veränderung der Subjekt / Objekt-Verb-Relation: so z.B. EÜ „Lass die Flüchtlinge (= hebräisches Subjekt) ... verweilen ...“; ähnlich auch die New Revised Standard Version, die revidierte Lutherbibel, die Elberfelderbibel usw.

Es ergibt sich also die Abfolge: Jes 16,4a.b handelt von Gegebenheiten, die sich entwickeln, aber inhaltlich zum Nachfolgenden keinen direkten Bezug haben. Jes 16,4c-d beschreibt seinerseits einen schon faktischen Zustand, auf den etwas anderes als im Vorhergehenden behandelt, folgen wird. – Diese Spannung verlangt nach einer Lösung.

Noch schärfer würde die Gegensätzlichkeit, wenn die 16,4c einleitende Partikel **וְ** eine kausale oder eine konsekutive Konjunktion wäre. **וְ** ist aber eine affirmative Partikel, und zwar „emph. am Anfang v. Abschnitten od. po. Versen (bes. i. proph. Redeeinheiten; i. Falle redaktioneller Ergänzung ...)“⁸. Die redaktionelle Überleitung geschieht also durch **וְ** und erfüllt eine adaptierende Aufgabe. – Daraus ergibt sich, dass **וְ** z.B. für die metrische Analyse nicht weiter zu berücksichtigen ist.

3. Grammatische und poetische Analyse von Jes 16,4c-5d

Die bisherigen Beobachtungen ergaben, dass Jes 16,4c-5d im jetzigen Kontext einen nachträglichen Einschub darstellt. Nun soll dieser Abschnitt nach poetisch-stilistischen und grammatischen Gesichtspunkten analysiert werden.

Jes 16,4c.d.e: Das Jes 16,4c einleitende **וְ** wurde oben als redaktionelles Bindeglied beschrieben. Es folgen in Jes 16,4c-d drei Verbalsätze in der Suffixkonjugation, die je am Satzanfang stehen: sie beschreiben vorfindliche Gegebenheiten. Die Verben stammen aus dem gleichen Wortfeld und teilen mit, dass es mit dem Subjekt vorbei ist. Alle drei Verben stehen in der beschreibenden dritten Person. In Jes 16,4c.d begegnet der Singular (**אָפַסְתָּהּ, כָּלָהּ**), in Jes 16,4e der Plural (**תָּמוּר**). Die Subjekte aller drei Sätze werden im Singular gebildet (**מִיָּנִי, שָׂר, רַגְלֶיךָ**). Das inhaltlich schwer zu bestimmende **מִיָּנִי** wird zudem durch den Artikel hervorgehoben: **הַמִּיָּנִי**. Da der Artikel beim parallelen **שָׂר** nicht gesetzt wird, kann man die Artikelverwendung nicht als dem Autor eigentümliche stilistische Eigenheit erklären. Der Artikel will demnach einen Akzent setzen: das mit ihm markierte Subjekt stellt eine konkrete, betont zu registrierende Einzelgestalt dar. – Der Unterschied zwischen einem pluralen Verb (**תָּמוּר**) und einem dazu gehörenden singularen Subjekt (**רַגְלֶיךָ**)⁹ in Jes 16,4e erzeugt eine Spannung, die ohne Textänderung so aufgelöst werden kann, dass man das Subjekt als Kollektiv versteht. – Zusammenfassend ergibt die Analyse, dass zwei Bereiche behandelt werden: (1) ein besonders hervorzuhebendes Subjekt, auf das unpräzise angespielt wird, (2) eine Mehrzahl von Subjekten – die durch die Parallelisierung angedeutet – mit dem zuvor erwähnten

⁸ Vgl. Meyer / Donner, Gesenius III 539.

⁹ Ausgenommen Jes 1,12 (Inf.) begegnet **רַגְלֶיךָ** nur in finiten Verbformen.

Subjekt in einer Beziehung stehen. Gemeinsam ist beiden, dass sie eine lebensgefährliche Bedrohung darstellen und dass sie zu Ende kommen.

Jes 16,5a,b: Beide Kola werden durch Verben im Assertiv¹⁰ eingeführt: וַיִּשָׁב – וַהֲוֹכֵן. Diese akustisch die vorangehenden Suffixkonjugationen aufnehmenden Formbildungen setzen unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Abfolge einen auffallend scharfen Gegensatz: nachdem festgestellt worden ist, dass die Gefährdungen vernichtet worden sind, wird herausgestrichen, dass etwas folgen wird, das offenbar noch nicht geschieht, sonst hätte der Autor wohl die Präfixkonjugation verwendet. Zugleich kommt zum Ausdruck, dass das in den Verben zum Ausdruck Gebrachte *mit unverbrüchlicher Sicherheit* eintreffen wird. Die Heraushebung der Qualität *des Sicherens* ist ein weiterer Grund, dass der Autor Assertivformen gewählt hat.

Bei der Analyse von 5b stößt man auf Schwierigkeiten, da die aufeinander folgenden Präpositionalverbindungen בְּאַמֶּתֶת und בְּאַהֶל syntaktisch ungewöhnlich sind und den Satzfluss stören. – Sollte sich auf der Basis von וַיִּשָׁב עָלָיו ein verständlicher Satz ergeben, kommen nur דָּוִד oder שֹׁפֵט als Subjekt in Frage. Da nun דָּוִד kaum zu erwarten ist (eher wäre es ein Nachkomme Davids), wird man שֹׁפֵט als Subjekt annehmen. Bei dem Satz וַיִּשָׁב עָלָיו שֹׁפֵט ist vom grammatischen Standpunkt aus kein weiteres Element nötig. Da aber noch die oben erwähnten Präpositionalverbindungen stehen, ist zu bedenken, ob eine und wenn ja, welche von beiden eher ursprünglich ist. – Da stellt sich als erstes die Frage, ob mit בְּאַמֶּתֶת das Verb יִשָׁב oder das Subjekt שֹׁפֵט näher bestimmt wird. Es ist festzuhalten, dass יִשָׁב בְּאַמֶּתֶת im Alten Testament keine Parallele besitzt. Wenn man nun בְּאַמֶּתֶת als *ad-verbiale* Bestimmung beurteilt, wird bei allgemeiner Wortbedeutung von אֱמֶת *die Tatsächlichkeit*, bei ethischem Inhalt *die Wahrhaftigkeit*, bei juridischem Inhalt, *die Rechtmäßigkeit* des Thronens zum Ausdruck gebracht¹¹. – Die zweite Möglichkeit ist, בְּאַמֶּתֶת auf שֹׁפֵט zu beziehen. In diesem Falle läge die Nachstellung wie in Spr 29,14 näher: מִלֶּדְ שׁוֹפֵט בְּאַמֶּתֶת דְּלִים. Summierend ist festzuhalten, dass keine überzeugenden Argumente anzuführen sind, die בְּאַמֶּתֶת als unpassend erscheinen lassen. – בְּאַהֶל דָּוִד ist keine übliche Phrase. Um versuchsweise für בְּאַהֶל דָּוִד Platz zu bekommen, muss man בְּאַמֶּתֶת aus dem Satz nehmen: וַיִּשָׁב עָלָיו בְּאַהֶל דָּוִד שֹׁפֵט. In diesem Falle erscheinen die aufeinander folgenden Ortsanga-

¹⁰ Ich bezeichne w^oqāṭāl-Formen als Assertiv.

¹¹ Als adverbiale Näherbestimmung steht בְּאַמֶּתֶת sowohl vor (so Ri 9,15f.19; Jer 26,15) als auch – und das viel häufiger – nach dem Bezugsverb (1Sam 12,24; 1Kön 2,4; 3,6; 2Kön 20,3; Ps 69,14; 111,8; 145,18; Spr 29,14; Jes 10,20; 38,3; 48,1; 61,8; Jer 4,2; 28,9; 32,41; Sach 8:8), wobei bei der Voranstellung die Betonung auf *der Tatsächlichkeit* liegt.

ben als schwerfällig und דָּוִד בְּאֵהָל müsste hinter שָׁפֵט gestellt werden. Nach dieser Umstellung ergibt sich ein korrekter Satz: וַיָּשָׁב עָלָיו שָׁפֵט בְּאֵהָל דָּוִד, der allerdings – metrisch gesehen – überlang ist.

Jes 16,5c.d: Das substantivierte Partizipium דָּרַשׁ (5c) und das Substantiv מְהִיר (5d) fungieren als von וַיָּשָׁב עָלָיו (5b) abhängige Subjekte und dienen der Erläuterung von שָׁפֵט. Während מִשְׁפָּט und צְדָקָה (in weisheitlicher Sprechweise in umgekehrter Reihenfolge) ein geläufiges Wortpaar sind, gilt dies für die Objekte מִשְׁפָּט und צְדָק nicht; vgl. als nomina recta in Ijob 8,3 und negiert in umgekehrter Reihenfolge in Jer 22,13.

4. Poetisch-stilistische Analyse

Jes 16,4c.d.e: Die erste Periode besteht aus einer Folge von 2 : 2 : 3 Hebungen, wodurch sich ein Trikolon in abgerundeter Form ergibt: (a) אָפֶס הַמִּיץ¹²: (b) תָּמוּר רִמֶס מִן־הָאָרֶץ (c) כָּלָה שָׂדׁ.¹³

Jes 16,5a.b: וַיָּשָׁב עָלָיו בְּאֵמַת בְּאֵהָל דָּוִד שָׁפֵט hat drei Hebungen. Im parallelen Kolon stehen allerdings sechs Hebungen: וַיָּשָׁב עָלָיו בְּאֵמַת בְּאֵהָל דָּוִד שָׁפֵט. Es ergeben sich keine sinnvollen Kola, wenn man zwischen בְּאֵמַת und בְּאֵהָל eine kolometrische Teilung vornimmt. Die syntaktische Analyse legt es nahe, dass בְּאֵהָל דָּוִד nicht zum ursprünglichen Text gehört. Dann verbleibt ein metrisch aus vier Hebungen geformtes Kolon. Die zu 5a analoge Wortfolge *Verb – Präpositionalverbindung* spricht auch vom poetischen Standpunkt aus für בְּאֵמַת. Das schwierige דָּוִד בְּאֵהָל bildet auch vom metrischen Standpunkt aus einen Überhang. Später wird noch zu untersuchen sein, was mit dieser Glosse beabsichtigt ist.

Jes 16,5c.d: Sowohl von den Wortarten wie von den Hebungen her stehen in 5c.d abgerundete Kola: (a) 2 : (b) 2.

Zusammenfassend ergibt sich folgender Basistext:

16,4	תָּמוּר רִמֶס מִן־הָאָרֶץ	e	כָּלָה שָׂדׁ	d	כִּי־אָפֶס הַמִּיץ	c
16,5	וַיָּשָׁב עָלָיו בְּאֵמַת שָׁפֵט	b	וּמְהֵר צְדָק	d	וְהוֹכֵן בְּחֶסֶד כֶּסֶף	a
					וּדְרַשׁ מִשְׁפָּט	c

In 5b wurde – von G übernommen – דָּוִד בְּאֵהָל eingefügt.

¹² Das einleitende כִּי kann infolge der grammatischen Analyse nicht für die metrische Beschreibung herangezogen werden.

¹³ Obwohl מִן־הָאָרֶץ (36 Mal belegt) auch zu מֵאֶרֶץ (158 Mal belegt) zusammengezogen werden könnte, und dadurch der Eindruck erweckt wird, dass durch die Artikelsetzung eine metrische Trennung angezeigt werden sollte, spricht doch die Maqqef-Setzung dagegen. Mit der Heraushebung der einzelnen Worte (Präposition + Artikel + Substantiv) wird aber ein inhaltlicher Akzent gesetzt, indem betont wird, dass die Vernichtung tatsächlich umfassend ist.

Die metrische Gestalt stellt sich folgend dar:

		Hebungen	Wortensprechungen
16,4c.d.e	Trikolon	2 : 2 : 3	* a : b // a' : b' // a'' : b'' : c
16,5a.b	Bikolon	3 : 4	a : b : c // a' : c : b' : d
16,5c.d	Bikolon	2 : 2	a : b // a' : b'

Die Passage erweist sich als ein grammatisch und metrisch korrektes Gebilde. Das deutet auf bewusste und gekonnte Gestaltung. Der Abschnitt wurde gezielt für die ihm zugewiesene Aufgabe gebildet. – Später wurde er ergänzt. Wie bei beabsichtigten Ergänzungen ist davon auszugehen, dass der Glossator / Redaktor eine ihm im Kontext als fehlend erscheinende Information nachgetragen hat.

5. Einzeluntersuchung

Der Inhalt gliedert den Abschnitt in zwei Teile. Im ersten beschäftigen sich drei Sätze mit dem Thema *Ende der Feindesbedrohung*: Jes 16,4c.d.e. Der erste Teil des zweiten Abschnittes handelt von der Vorbereitung und Installation einer Regentengestalt (Jes 16,5a.b) und der zweite von deren Verhalten bzw. Wirken; Jes 16,5c.d.

Die Verben in 4c-e: Die Verben אָפַס („aufhören, ein Ende haben, nicht mehr vorhanden sein“¹⁴), כָּלָה („... aufhören, zu Ende sein, vorübergehen, vergehen, ...“¹⁵) und תָּמַם („... vollendet, fertig, zu Ende sein; verbraucht, vergangen sein ...“) treffen sich im Aspekt des Endes, des Aufhörens: es geht also um ein tatsächliches Beenden. Die Dreizahl – ein stilistisches Mittel, um ein besonders Gewicht der Aussage zu erreichen – verstärkt die Endgültigkeit. Daher ist es umso verwunderlicher, dass das Wie des Endes nicht angedeutet – z.B. in Form eines Krieges oder anderes – bzw. thematisiert wird.

Die Substantive in 4c-e: Das erste Objekt מִצִּיץ ist ein hapax-legomenon und dementsprechend schwer inhaltlich zu bestimmen. Die Lexikographen gehen von einem menschlichen Subjekt aus und geben als Bedeutung „Bedrucker“¹⁶ an.

שָׂדֶה bezeichnet schreckliche Unterdrückung und Vernichtung (Am 5,9; Hos 7,13). Die Präzisierung ergibt sich aus den Paralleltermini: Unheil, Böses (אָוֶן; Jes 59,7; Hab 1,3), Elend (עָמָל; Hab 1,3); Verderben (שָׁבֵר; Jes 59,7; 60,18) und

¹⁴ Meyer / Donner, Gesenius I 89; vgl. Clines, Dictionary I 358: “cease”.

¹⁵ Meyer / Donner, Gesenius III 546; vgl. Clines, Dictionary IV 416: “... be finished, be destroyed, be consumed, ... disappear, perish”.

¹⁶ Vgl. So Gesenius, Wörterbuch 450, vgl. Meyer / Donner, Gesenius III 719: „herk. Bedrucker, eher Druck“; Clines, Dictionary V 434: “extortioner”.

Gewalttat (הָמָס; Jer 6,7; Hab 1,3; 2,17), wobei Blutschuld (דְּמֵי אָדָם; Hab 2,17) auf die inhärente Lebensbedrohung hinweist. שָׂר (שָׂר־רָשָׁעִים; Spr 21,7) kennzeichnet die Böseitigen, die sich auch weigern, das Recht einzuhalten (לְעִשׂוֹת מִשְׁפָּט; Spr 21,7).

Das dritte Subjekt, רָמַס, spricht von „Niedertreten, Zertrampeln“ (z.B. Jes 26,6), das tödlich enden kann (2Kön 7,17: בְּשַׁעַר הָעַם וַיָּמֹת). Auffallend sind die kriegerischen Konnotationen¹⁷; vgl. 2Kön 9,33; 14,9; 2Chr 25,18; Jes 16,4; 41,25; Mi 5,7; Nah 3,14; Ez 26,11; Dan 8,7.10. Wegen der Anschaulichkeit sei beispielhaft Jes 63,3 herausgegriffen, wo sich Gott gegen seine Gegner durchsetzt: „Ich allein trat die Kelter; von den Völkern war niemand dabei. Da zertrat ich sie (וְאָרַמְסָם) voll Zorn, zerstampfte sie (וְאָרַכְמָם) in meinem Grimm. Ihr Blut spritzte auf mein Gewand und befleckte meine Kleider“. – Die grammatische Analyse hat ergeben, dass es sich bei רָמַס um ein Kollektiv handelt, während in 4c.d von einer schrecklich zerstörerischen Einzelgestalt die Rede war. Der Vers handelt demnach verschlüsselt von einem militärischen Verwüster und dessen Gefolgschaft.

In 16,4c-e begegnet man einem eigenartigen Gegensatz: Die Nomina weisen auf ein Bedrohung von außerordentlicher Schärfe, die Verben handeln von einem eher undramatischen Aufhören. Da gerade die Verben die *Durchführung* formulieren, bleibt die Konkretion „ineffizient“ und irgendwie harmlos. – Während man wohl zumindest bei einem von drei Verben mehr exekutiven Nachdruck erwartete, ist festzuhalten, dass die gewählten Verbformen *das sichere Faktum des Endes* des Bedrückers hervorheben.

5a: Das Kolon 5a beginnt mit der Phrase כִּפְסָא ... וְהוֹכֵן im Assertiv, womit eine kommende Tätigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Im Unterschied zur normalen Präfixkonjugation¹⁸, wo der Schwerpunkt auf dem Vollzug / Vorgang, dem Ablauf einer Handlung (damit eingeschlossenen zumeist ein zukünftiger Aspekt) liegt, sind im Assertiv die Aspekte *Zukunft* und zugleich *sicheres Eintreffen des Geschehens* gegeben: „es wird ein Thron mit Sicherheit errichtet werden“. Die nach dem Verschwinden der Vernichter demonstrativ an den Anfang des Geschehens gestellte Ankündigung lässt nach der Gedankenverbindung bei einer „Thron-Errichtung“ fragen.

Da zu כִּפְסָא als Parallelausdrücke מַלְכוּת (1Chr 17,11; vgl. 1Kön 2,12) und מִמְלָכָה (1Sam 7,13.16; Jes 9,6) anzuführen sind, ergibt sich, dass es sich um ein Element / Zeichen der Herrschaft handelt. Bei *allen* Vorkommen der Phrase כִּפְסָא ... כֵּן wird angegeben, für wen der Thron errichtet wird: (a) für JHWH

¹⁷ Im Ps 7,6 ist der „Feind“ allgemein; in der Überschrift wird er folgend festgelegt: „... wegen des Benjaminers Kusch.“.

¹⁸ Vgl. Am 9,11: בַּיּוֹם הַהוּא אֶקֶם אֶת־סֵכֶת דָּוִד הַנִּפְלֵת.

(Ps 9,8; 93,2; 103,19), (b) ganz allgemein für einen *König* (Spr 16,12; 25,5; 29,14), (c) für David (2Sam 7,16; 1Kön 2,45 [besetzt von Salomo; vgl. 1Kön 2,12.24]; Ps 89,5), eher unbestimmt für einen seiner Nachkommen (2Sam 7,13: זֶרְעוֹ אַחֲרָיָהּ; vgl. Jes 9,6) oder für einen von den Söhnen (1Chr 17,11.12.14) und einmal ausdrücklich für Salomon (1Chr 22,9-10). Ausgenommen die allgemeinen Stellen in Spr 16,12; 25,5; 29,14 wird – vor allem im Konnex zu David – der Thron durch JHWH errichtet. Einmal wird ausdrücklich der Zweck der Thronerrichtung genannt: לְמִשְׁפָּט (Ps 9,8). Im *Spruchgut* und im Kontext des *allgemeinen Königtums* stehen Aussagen, die näherhin bestimmen, wie bzw. mit welcher Qualifikation der „Thron“ gefestigt wird: בְּצַדִּיקָהּ (Spr 16,12b) und בְּצַדִּיק (Spr 25,5b); als Kontrastbereiche sind genannt עֲשׂוֹת רָשָׁע (Spr 16,12a) und רָשָׁע (Spr 25,5a). Zudem ist auffallend, dass häufig Angaben zur Dauer des Königsthrones angeführt werden¹⁹. Es ist beachtenswert, dass häufig חֶסֶד (Großzügigkeit, Nachsicht, Güte, manchmal auch Liebe) im weiteren Kontext von „Thron errichten“ vorkommt: dabei handelt es sich immer um eine JHWH zugeschriebene Verhaltensweise; 2Sam 7,15; 1Chr 17,13; Ps 89,15.25.29.34.50; Ps 103,4.8.11.17. In וְהוֹבִיֵן liegt ein *passivum divinum* vor, daher ist auch hier in verschlüsselter Form Gott als der gemeint, der auf Grund seiner Zuwendung einen Thron errichtet. – Da die davidischen Implikationen der gewählten Ausdrücke zur Abfassungszeit bekannt waren, fragt man sich, warum *David* nicht genannt wird? Das mag darauf zurückzuführen sein, dass es einerseits keinen in Frage kommenden Davididen gab und anscheinend auch keine Aussicht auf einen solchen bestand.

5b: Das Subjekt für die Phrase יָשַׁב עַל-[ה]כִּסֵּא / καθίζειν ἐπὶ τοῦ θρόνου²⁰ wird *immer* genannt und ist neben JHWH²¹ je eine leitende Persönlichkeit, wie einige Male Priester (Eli – 1Sam 1,9; 4,13; der Hohepriester Jeschua – Sach 6,13)²², aber häufig der *aktiv* regierende König²³, vor allem Salomo²⁴. Hier nun ist es der שֹׁפֵט. Damit ist ein Funktionsträger, nämlich ein Regent, bzw. eine Aufgabe, aber keine konkrete Person benannt. Da die Parallele חֶסֶד und אֱמֶת im davidischen Kontext traditionell belegt ist (Ps 89,3.5.25; vgl. Jes 55,3), fragt man sich wieder, warum nicht direkt von einem Davididen die Rede ist.

¹⁹ Vgl. stereotyp עַד-עוֹלָם: 2Sam 7,13.16; 1Kön 2,45; 1Chr 17,12.14; 1Chr 22,10; Ps 89,5.

²⁰ Die LXX differenziert; vgl. u.a. 1Sam 1,9: ἐπὶ τοῦ δίφρου.

²¹ Vgl. 1Kön 22,19; 2Chr 18,18; Ps 9,5.8; 47,9; Jes 6,1; Klgl 5,19.

²² Vgl. zusätzlich in ironischer Weise einmal die Torheit (Spr 9,14).

²³ Adonija (1Kön 1,24); Joschafat (1Kön 22,10; 2Chr 18,9) und allgemein (Dtn 17,18; 1Kön 1,27. Ps 122,5; 132,12; Jer 13,13; 17,25; 22,2.4.30; 29,16; 33,17; 36,30).

²⁴ 1Kön 1,13.17.20.30.35.46.48; 2,12.19.24; 3,6; 8,20.25; 1Chr 28,5; 29,23; 2Chr 6,10.16.

5c: דרש מִשְׁפָּט: Während in Jes 1,17 im sozialen und ethischen Kontext die Phrase דרש מִשְׁפָּט für die Israeliten allgemein als „Streben nach Rechtserfüllung“ belegt ist, sucht man Ähnliches im königlichen Kontext umsonst: Ein König spricht Recht! In Jes 16,5c wird aber das Recht erforscht. Einsichtig ist daher die Auslegung, dass hier das „Bild eines Rechtsgelehrten gezeichnet ist“²⁵; vgl. Esr 7,10: עֲוָרָא הָכִין לְבָבוֹ לְדְרוֹשׁ אֶת־תּוֹרַת יְהוָה.

5d: Die singuläre Wortverbindung מְהִיר וְזָדָק bietet einen Anklang an Esr 7,6: מְהִיר בְּתוֹרַת מִשְׁפָּט²⁶ וְהוּא־סֹפֵר: der in Jes 16,5d erwartete Regent ist ein Gebildeter und zugleich Experte²⁷ in (der Ausübung) der Gerechtigkeit.

Die Kola 5c.d weisen in die Richtung der Weisheitsliteratur: der einst kommende und erwartete Herrscher hat Autorität, die er tatsächlich ausübt, dessen Basis die Erforschung des Rechtes und die Fertigkeit der Gerechtigkeitsübung ist. Weder militärische noch andere Machtmittel werden erwähnt.

6. Die LXX-Version

c	ὅτι ἦρθη ἡ συμμαχία σου	d	καὶ ὁ ἄρχων ἀπό- λετο	e	ὁ καταπατῶν ἐπὶ τῆς γῆς
a	καὶ διορθωθήσεται μετ' ἐλέους θρόνος	b	καὶ καθίεται ἐπ' αὐτοῦ μετὰ ἀληθείας ἐν σκηνῇ Δαυὶδ κρίνων		
c	καὶ ἐκζητῶν κρίμα	d	καὶ σπεύδων ²⁸		δικαιοσύνην

In schönem, flüssigem Griechisch wird wie im Hebräischen eine Gegenüberstellung einer abgeschlossenen Phase (ἦρθη; ἀπόλετο) und einer kommenden (διορθωθήσεται; καθίεται) beschrieben. Die Dreigliedrigkeit von 16,4c-e ist gegeben, doch ist die Konstruktion verändert, da 4d.e aus einem Verbalsatz besteht und das Partizipium in 4e eine Verhaltensbeschreibung des ἄρχων darstellt.

4c: *Entfernt* (ἀλρεῖν) wurde die συμμαχία. Bei συμμαχία handelt es sich um einen Fachausdruck für ein kriegerisches Waffenbündnis²⁹, das auf Grund leidvoller Erfahrung nur Abgabenzwänge brachte. Erinnerung sei z.B. an das Waffenbündnis Antiochus' III. und Philipps von Makedonien, das in die Auseinandersetzungen mit Rom mündete, was nach der Besiegung um 189

²⁵ Vgl. Wildberger, Jesaja 623.

²⁶ Entgegen dem Versuch מְהִיר von „מהר – eilen“ (vgl. u.a. Rudolph, Esra 67) abzuleiten, belegte Ullendorf, Contribution 195, dass מְהִיר aus dem Altsüdarabischen mit der Bedeutung „gebildet, erfahren“ herzuleiten ist: „Spezialist, Experte“.

²⁷ Vgl. Meyer / Donner, Gesenius V 637; Clines, Dictionary V 164.

²⁸ Es ist zweifelhaft, ob der Übersetzer an dieser Stelle das hebräische Wort gut verstanden hat; vgl. zu diesem Thema Tov, Translators.

²⁹ Vgl. z.B. jenes der „Makkabäerbrüder“ und des jüdischen Volkes mit Rom bzw. Sparta; vgl. 1Makk 8,17.20.22; 12,3.8.16; 14,18.24; 15,17.

v. Chr. zu hohen Reparationszahlungen (der Sohn Antiochus [später der IV.] musste in römische Geiselnhaft) und nicht nur zur Zurücknahme der den Judäern noch nicht lange gewährten Nachlässe führte, sondern neue schwere Abgaben zur Folge hatte (2Makk 3,7-40; Dan 11,20).

4d.e: Der Regent (ὁ ἄρχων), der grausam wütet (καταπατεῖν – niedertreten, zerstampfen), dürfte aus dem eigenen Volke stammen; vgl. 1Makk 12,53 zur Bezeichnung eines hasmonäischen Regenten mit ἄρχων. Dieser wird eliminiert. Zu beachten ist das passivum divinum: es handelt Gott.

5a: Einen gravierenden Unterschied zum hebräischen Text ergibt das Verb διορθοῦν, das *gerade machen, berichtigen, verbessern* bedeutet. Es geht demnach um eine *verbesserte* Version eines früheren Herrscherthrones, womit sich ankündigt, dass man an die davidische Zeit zurückdenkt. Weil κρίνω³⁰ aber auf den Hasmonäer Jonatan hinweisen dürfte, und der Übersetzer in seiner Version einerseits das Scheitern der früheren Regentchaften (Davididen und Hasmonäer) registriert und andererseits eine Alternative aufzeigen will, fühlt er sich veranlasst, die von ihm angestrebte Neuinterpretation zu verdeutlichen, weswegen er in mehrdeutiger Weise ἐν σκηπῆ Δαυιδ einfügt: Ein neues Modell eines kommenden Davididen. Diese kein zweites Mal belegte Formulierung dürfte deswegen nicht auf das Zelt, das David für die Lade errichten hatte lassen (vgl. 2Sam 6,17; 1Chr 15,1; 16,1; 17,1; 2Chr 1,4), verweisen, weil dort weder König noch Priester, sondern Gott anwesend war. Der griechische Autor denkt vielmehr (a) an die Rettung beim Auszug aus Ägypten, wo das Volk in Zelten wohnte und später Ruhe im gelobten Land fand, und dann (b) an David, der zumindest nach chronistischer Darstellung vor allem ein guter König war: beides sollte jetzt wieder Realität werden, erhofft G im Falle der Restituierung des restaurierten Königs-thrones. – Diese Weiterentwicklung und Aktualisierung ist in die hebräische Tradition zurückgewandert (וַיָּשֶׁב עָלָיו בְּאֵמַת בְּאֵהֶל דָּוִד שֵׁפֶט), wird jedoch – im Gegensatz zu G – syntaktisch und poetisch ungeschickt integriert, wie die Folge zweier Präpositionalausdrücke, noch dazu mit der gleichen Präposition, zeigt.

³⁰ „Jonatan ließ sich in Michmas nieder und begann, das Volk [τὸν λαόν] zu regieren [κρίνειν]. Die Frevler [τοὺς ἀσεβεῖς] in Israel rottete er aus“; 1Makk 9,73; Als bald überhäufte ihn die in Konkurrenz stehenden seuleukidischen Regenten Demetrius I. Soter (162-150. v. Chr.) und Alexander (Balas; 150-145 v. Chr.) mit offiziellen Funktionen; vgl. die staatliche Gewalt übergeben von Demetrius; (1Makk 10,6f), dann von Alexander das Hohepriesterum (ἀρχιερεὺς) und andere königliche Ehrenzeichen (1Makk 10,63-64).

7. Rückblick

Zu Recht weisen verschiedene Kommentatoren zu Jes 16,4c-5d auf eine eschatologische oder messianische Gestalt hin³¹: leider wird die messianische Relevanz zu wenig untersucht. Es liegt nämlich eine Passage vor, die von einem kommenden Regenten handelt, der nach dem Ende einer grausamen Zeit einen Herrscherthron einnehmen wird. Das Ende der Bedrängnis wird in der hebräischen Version nur beschrieben, während in der griechischen schon in diesem Teil Gott als der Handelnde angedeutet wird. Der hebräische Autor formuliert mit gewöhnlich in davidischem Kontext stehenden Ausdrücken – auf andere Regenten zu beziehende Fachtermini wurden nicht entwickelt –, Gott werde in Zukunft einen Thron errichten und einen Regenten einsetzen, definiert diesen aber nicht näher: Beschrieben werden also die Begleitumstände und die Funktion, nicht aber, wer diese realisiert. Die implizit davidisch-königliche Terminologie weist auf das, was man später messianische Vorstellung nennen wird, hin. Inhaltlich ist dies eine Kritik an jüngst regierenden Zeitgenossen und dürfte auf die beginnende seleukidische Bedrückung zurückverweisen. – Die redaktionelle Einbettung in den moabitischen Kontext stellt den erwarteten Herrscher als völkerübergreifenden Retter dar, der Verfolgten Schutz bietet: ein möglicher Hinweis auf das positive Beispiel durch den Hasmonäer Simon³².

Der Grieche trägt nun einen direkten Hinweis auf David ein, sodass ein Herrscher aus der davidischen Linie angekündigt wird. Der Grieche interpretiert die Passage antihasonäisch, vielleicht wegen der Erfahrungen unter Alexander Jannäus, indem er auf die Rettung früherer Zeiten verweist und David als eigentlichen König ins Spiel bringt. – Der Autor ist weisheitlich orientiert, der griechische Übersetzer folgt dieser Linie. Die weisheitliche Ausrichtung, die Korrektur und erneuerte Herstellung des Davidsthrones und die Heilsperspektive nach der Vernichtung der Bedrohung wird z.B. im 17. und 18. Psalm Salomos aufgenommen, nicht jedoch die heilsvolle Wirkung auf andere Völker. – Wiederum haben sich in kurzer Abfolge die Zeiten geändert.

Summary

Considering the presentation of a person, the nucleus of Isa 16:4c-5d turns out to be an early Messianic text of a rather unprecise nature, originating in early times of Seleucid oppression. The LXX interprets the passage as anti-Hasmonean and favouring David.

³¹ Man spricht durchwegs von einem „König“; vgl. Kaiser, Prophet 61; Oswalt, Book 343; Kilian, Jesaja II 111; Blenkinsopp, Isaiah 300.

³² Vgl. zur Gestalt Simons Schenker, Einsetzung 159f.

#932

Zusammenfassung

Der Kern von Jes 16,4c-5d erweist sich als ein bezüglich der personellen Realisation ziemlich unscharfer früh-messianischer Text aus der beginnenden seleukidischen Bedrückung. In der LXX wird er antihasmoneisch und prodavidisch ausgelegt.

Bibliographie

- Blenkinsopp, J., *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19), New York u.a. 2000.
- Clines, D.J.A. (Hg.), *The Dictionary of Classical Hebrew*; I: Elwolde J. (Hg.), 8, Sheffield 1993; III: Elwolde, J. (Hg.), 7-5, Sheffield 1998; V: Stec, D. (Hg.), 2-1, Sheffield 2001.
- Gesenius, W. / Buhl, F., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament*, Berlin / Göttingen / Heidelberg ¹⁷1962 (1915).
- Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39* (ATD 18), Göttingen 1983.
- Killian, R., *Jesaja II. 13-39* (NEB 32), Würzburg 1994.
- Koch, K., *Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik*, in: JBTh 8 (1993) 73-102 = Gleßner, U. u. a. (Hg.), *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze III*, Neukirchen-Vluyn 1996, 235-266.
- Koehler, L. / Baumgartner, W. / Stamm J.J., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden ³1967ff.
- Meyer, R. / Donner, H., *Wilhelm Gesenius. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg ¹⁸2005.
- Oegema, G.S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba* (SIJD 2), Göttingen 1994.
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39* (NIC), Grand Rapids, Mich. 1986.
- Rudolph, W., *Esra und Nehemia* (HAT 20), Tübingen 1949.
- Schenker, A., *Die zweimalige Einsetzung Simons des Makkabäers zum Hohenpriester. Die Neuordnung des Hohepriesterums unter dem Hasmonäer Simon* (1Makk 14,25-49), in: Schenker, A., *Recht und Kult im Alten Testament. Achzehn Studien* (OBO 172), Freiburg, Ch / Göttingen, 158-169.
- Tov, E., *Did the Septuagint Translators Always Understand Their Hebrew Text?*, in: Pietersma, A. / Cox, C. (Hg.), *De Septuaginta Studies*, FS J.W. Wevers, Mississauga, Ont. 1984, 53-70; revidiert: Tov, E., *The Greek and Hebrew Bible – Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72), Leiden / Boston 1999, 203-218.
- Ullendorff, E., *The Contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography*: VT 6 (1956) 190-198.
- Wildberger, H., *Jesaja. 2. Teilband Jesaja 13-27* (BK AT X / 2), Neukirchen 1978.

Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Universitätsplatz 1

5020 Salzburg

Austria

Ezechiel – das Buch eines Visionärs und Theologen¹

Karin Schöpflin

In seinem dreibändigen Werk „Die Propheten des Alten Bundes“ schrieb der Göttinger Alttestamentler Heinrich Ewald in den einleitenden Bemerkungen zum Propheten Ezechiel: „Hézeqiél tritt in dem was bei seinem ältern zeitgenossen Jéremjá grosz und ausgezeichnet ist, ganz in dessen fustapfen und spricht manches von dieser art noch deutlicher und vollendet aus, offenbart aber in seinem ausführlichen Buche zugleich die völlige auflösung des alten Prophetenthums noch entschiedener und gewisser. Als der letzte Prophet dieser zeit und in mancher hinsicht erst der rechte beschliesser der langen Reihe der grossen Propheten, steht er doch schon wesentlich auf einem neuen standorte und ist der anfänger der stark abweichenden art und weise welche unter des spätesten Propheten nach dem gänzlichen Erlöschen des alten Prophetentums herrschend wird“². Ewald führt dann aus, dass das öffentliche Wirken Ezechiels sich in das echte Prophetentum einreihe; doch andererseits betätige er sich notgedrungen wegen der Einschränkung der öffentlichen Wirkmöglichkeit zugleich als Schriftsteller „und so überragt Hézeqiél inderthat als schriftsteller an fertigkeit schönheit und vollendung alle früheren Propheten, namentlich Jéremjá'n: aber je mehr der Schriftsteller und gelehrte wächst, desto mehr nimmt leicht der ächte Prophet ab, eine wahrheit welche sich gerade bei Hézeqiél sehr deutlich bewährt“³.

Ewalds Ausführungen betonen so die zwei Gesichter des Ezechielbuches: Es steht in der Tradition seiner schriftprophetischen Vorläufer und nimmt zugleich doch auch eine Sonderstellung im schriftprophetischen Kanon ein. Das Buch präsentiert einerseits einen Propheten; andererseits ist „Ezechiel“ ein *Schrift*prophet im wahrsten Sinne des Wortes: Denn das Buch besitzt eine offenkundig sorgfältig durchdachte und recht konsequent durchgehaltene Anlage; es ist deutlich stärker eine literarische Komposition als eine einfache Sammlung von Sprüchen zusammengestellt mit weiteren Materialien von bzw. über einen gewissen Propheten namens Ezechiel.

¹ Gastvortrag gehalten am 12.12.2005 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Paris Lodron Universität Salzburg.

² Ewald, Propheten 2 322.

³ Ewald, Propheten 2 328.

Diese Komposition zeichnet sich schon in der Grobgliederung des Buches nach Kapiteln, wie man sie im Rahmen bibelkundlicher Bemühungen vornimmt, ab:

1-3	Eingangsvision mit der Gotteserscheinung und der Indienstnahme und Sendung Ezechiels;
4-7	Zeichenhandlungen und Gerichtsreden in Ankündigung der Katastrophe von 587 / 586
8-11	Vision von Vergehen und Bestrafung Jerusalems
12-24	Zeichenhandlungen und Gerichtsreden in Ankündigung der Katastrophe
25-32	Völkerworte (zuzüglich 21,33-37 und 35)
33	Gerichtsvollzug und Wende
34 und 36	Heilsworte
37	Vision und Zeichenhandlung vom zukünftigen Heil
38-39	ein endzeitlicher (?) / apokalyptischer (?) Heilsausblick
40-48	Vision vom neuen Tempel und der neuen Heilszeit.

Auffällig ist zunächst: Kein anderes schriftprophetisches Buch enthält so viele und so umfangreiche Visionstexte. Und kein anderes schriftprophetisches Buch macht den Eindruck eines derartig planvollen Aufbaus, den es im Folgenden noch zu erhellen gilt. Die durchdachte Komposition weckt die Erwartung, in diesem Buch auch sehr bewusst gestalteten theologischen Aussagen zu begegnen.

Im Ezechielbuch gibt es vieles zu entdecken – mehr als hier heute in der Kürze der Zeit gezeigt werden kann. Mit Hilfe einiger prägnanter Merkmale und Beispiele soll eine Annäherung in insgesamt drei Schritten gewagt werden:

1. Beobachtungen zur stilistisch-sprachlichen Eigenart und zur Gesamtkomposition
2. Die Gestalt des Ezechiel bzw. seine Biographie
3. Die ausgeprägte Bildhaftigkeit des Buches anhand exemplarischer Texte

Der Versuch, zusammenfassend eine Skizze der Vision und Theologie dieses Buches zu entwerfen, bildet den Abschluss.

1. Beobachtungen zur stilistisch-sprachlichen Eigenart und zur Gesamtkomposition.

Die Komposition des Buches zeichnet sich durch ausgeprägte Bezugssysteme aus, die auf mehreren Ebenen gleichzeitig anzutreffen sind. Zunächst bietet sich ein ganzes Netz von Textsignalen, das aus wiederkehrenden festen und teils auch variablen Wendungen besteht, die das Buch in Abschnitte und Unterabschnitte gliedern. Zuerst ist die Wendung „es erging das Wort YHWHs an mich“ zu nennen, die als Wortgeschehens-, Wortereignis- oder Offenbarungsformel bezeichnet wird. Insgesamt fünfzig Mal tritt sie

auf. Sie stellt jeweils sicher, dass die nachfolgend wiedergegebene Rede Gottesrede ist, die das Ich, das sehr bescheiden in dem Suffix vorkommt, erteilt. Die von Gott ausgehende Rede pflegt mit der Anrede „Mensch“ an die Adresse Ezechiels fortzufahren und eine Anweisung anzuschließen, dass er zu bestimmten Adressaten sprechen soll. Den Beginn der Gottesrede, die er wiedergeben soll, markiert die meist so genannte Botenformel, die man vielleicht besser als Zitatformel bezeichnen sollte: „so hat YHWH gesprochen“. Dieses feste Einleitungsschema der Gottesreden kann variiert werden, indem zwischen die Anrede an Ezechiel und den Redeauftrag zusätzliche Elemente treten, z.B. „richte dein Angesicht gegen die Berge Israels und prophezeie gegen sie“ (6,2) oder „gib dem Haus Israel ein Rätsel auf und erzähle ein Gleichnis“ (17,2). Hinzu kommen Wendungen, die in der Regel als Abschlussmarkierungen fungieren: die Gottesspruchformel „Spruch YHWHs“ sowie die Erkenntnisansage „sie sollen / ihr sollt erkennen, dass ich YHWH bin“. Während die Gottesspruchformel auch in anderen Prophetenbüchern anzutreffen ist, bildet die Erkenntnisansage ein Charakteristikum des Ezechielbuches. Redeaufforderung, Zitatformel, Gottesspruchformel und Erkenntnisansage können längere Redeabschnitte nochmals untergliedern. In einigen Fällen bilden die stereotypen Wendungen auch ein Indiz dafür, dass mit ihrer Hilfe eine Fortschreibung in den Text integriert wurde. In diesen Fällen sind die Formeln ein besonders klares Beispiel dafür, dass Redaktoren sich der vorfindlichen typischen Gestaltungsmittel bedient haben, um ihre eigenen Beiträge in das Buch einzubinden. Die Formeln kommen zwar auch in anderen schriftprophetischen Büchern sowie teils auch in den „Vorderen Propheten“ vor, doch erscheinen sie dort nirgends mit der hier gegebenen Stimmigkeit und Konsequenz.

Äußerlich betrachtet bildet das Formelgut im Ezechielbuch ein Kompositionsgestänge bzw. ein engmaschiges Netz, das das gesamte Buch gliedert und zusammen hält. Doch besitzt es auch eine inhaltliche Funktion: Sämtliche Reden werden deutlich an ihrem Anfang als Gottesrede gekennzeichnet, die der Prophet weiterzugeben beauftragt ist. Und am Schluss rufen die Formeln diesen Umstand erneut in Erinnerung, häufig mit der Aussage, dass die Erkenntnis YHWHs das eigentliche Ziel darstellt. Seine Leserschaft lässt der Verfasser an dem Empfang des Gotteswortes teilhaben. Ezechiel, den das Wort trifft, tritt als Person fast völlig in den Hintergrund. Er meldet sich nur ganz ausnahmsweise einmal zu Wort⁴. Ezechiel empfängt zudem nicht nur Worte YHWHs, die er weitersagen soll, sondern er erhält auch Aufforderungen zum Vollzug zeichenhafter Handlungen oder wird der Mitteilung göttlicher Überlegungen gewürdigt (14,12ff.; 18). So gesehen erscheint das

⁴ Ez 4,14; 9,8; 11,13; 21,5.

Ezechielbuch über weite Strecken als eine Reihe von Gottesreden. YHWH hat buchstäblich das Wort, und zwar er allein.

Ein zweites, weniger engmaschiges Netz spannen die Datierungen über das Buch. Wie schon Zimmerli bemerkte: „Das Buch Ez lässt seinen Leser nicht im unklaren über die Zeit, in welcher sein Wort lautgeworden sein soll.“⁵ Es beginnt mit der viel diskutierten Überschrift in 1,1-3, die zugleich das Buch insgesamt und die große Eingangsvision einleitet. Das nächste Datum findet sich in 8,1 vor der Entrückung Ezechiels nach Jerusalem, bei der Gott ihn die Schandtaten im Jerusalemer Tempel schauen lässt, und dann in 20,1 mitten im Redeteil. In beiden Fällen hat Ezechiel die Ältesten vor sich sitzen – offenkundig in erwartungsvoller Haltung⁶. In 24,1 besitzt die Datierung besonderes Gewicht, da Ezechiel den Befehl erhält, sich dieses Datum aufzuschreiben, weil an eben diesem Tage die Belagerung Jerusalems beginne. Ähnlich gewichtig ist die Angabe in 33,21, die den Zeitpunkt bestimmt, zu dem Ezechiel die Nachricht vom Fall Jerusalems erhält. Das letzte Datum findet sich schließlich als Auftakt der Schlussvision in 40,1. Die einzelnen Angaben sind jeweils auf den Tag präzise, so dass der Eindruck dokumentarischer Genauigkeit entsteht.

Damit ist für die Leserschaft des Buches deutlich, wie die Zeit voranschreitet: beginnend im Sommer 593, im fünften Jahr nach der ersten Deportation, über September 593 und August 592 bis Januar 588 und schließlich Januar 586. Auf diese Weise wird den Lesern, die nicht nur den Ablauf der geschichtlichen Ereignisse, sondern vermutlich zumindest auch das Datum des Falles Jerusalems kennen werden, der Eindruck vermittelt, dass eben dieses Ereignis näher rückt. Die Daten zu Anfang von Kap. 8 und 20 rufen das Voranschreiten der Zeit ins Gedächtnis. So werden die Worte, die zwischen den einzelnen Daten stehen, zeitlich eingeordnet und damit zu den historischen Abläufen, die die Leserschaft kennt, in Beziehung gesetzt. Das Ganze steuert auf 33,21 zu, wo der Untergang, den die Texte in immer neuen Variationen angekündigt haben, zur Gewissheit wird. Das bekannte Datum selbst erfährt insofern eine Brechung, als nicht der Tag des Unterganges benannt wird, sondern der Zeitpunkt, an dem die Nachricht die bereits nach Babylon Deportierten erreicht. So kommt an dieser Stelle die Perspektive der Gola ins Spiel. Die letzte Datierung vor der Schlussvision (April 574) erfüllt die Aufgabe, auch hier noch einmal auf das Vergehen von Zeit hinzuweisen und zugleich den Rahmen zu schließen, der im vorderen Bereich des Buches eröffnet wurde.

⁵ BK 12*.

⁶ Das Motiv der Ältesten, die zu Ezechiel kommen, tauchte zwischenzeitlich in 14,1 – allerdings ohne Datierung – auf.

Die meisten Datierungen begegnen⁷ im Zyklus der Völkerworte. Allerdings herrscht dabei eine gewisse chronologische Unordnung: 26,1 nennt Februar / März 586 und liegt damit später als das Datum in 29,1 (Januar 588). 29,17 (April 572)⁸ fällt als jüngstes Datum nicht nur aus dem Völkerzyklus, sondern aus dem ganzen Buch heraus. Die Dichte der Datierungen ist im Vergleich zum übrigen Buchkorpus hier überdurchschnittlich erhöht. Dies nährt den Verdacht, dass die Völkerworte zumindest ihre Datierungen sekundär erhalten haben – wenn sie nicht überhaupt einen späteren Einschub in das Buch darstellen. Eine redaktionelle Hand hat mit den Datierungen wiederum ein charakteristisches Element des Buches aufgegriffen und damit neues Gut eingebunden. Im Rahmen der vorliegenden Gestalt des Buches bewirkt das gehäufte Auftreten von Daten in den Völkerworten beim Leser das Gefühl, dass die Zeit voranschreitet und das Datum der Katastrophe immer bedrohlicher naht. Zugleich stellen die Völkerworte im Blick auf das erwartete Eintreten der Einnahme Jerusalems auch ein retardierendes Element dar. Schließlich bedeutet es einen weiteren Machterweis YHWHs, dass er auch richtende Gewalt über andere Völker besitzt.

Wie die stereotypen Redewendungen kommen auch Datierungen in anderen schriftprophetischen Büchern vor, meistens nur in der Überschrift. Im Jeremiabuch finden sich eine Anzahl Daten, doch sind diese nicht so gleichförmig gebildet wie bei Ezechiel und sie gehen chronologisch durcheinander. Theologisch besagt das Datierungssystem bei Ezechiel: Das Gotteswort ereignet sich in der Zeit, es steht in Beziehung zum Verlauf der Geschichte.

Ein drittes Bezugssystem beruht auf Wiederaufnahmen und Querverweisen innerhalb des Buches, die Klammern und Rahmungen bilden. Die dabei verwendeten Elemente können entweder in gleich bleibendem Sinne wiederholt werden oder aber in kontrastierender Weise. Dazu einige Beispiele: Die Eingangsvision in Kap. 1 ist über die Beschreibung der Thronträgergestalten auf ihrem fahrbaren Untersatz mit Kap. 10 verknüpft, mit dem Unterschied, dass Kap. 10 die Wesen als Cherubim qualifiziert. Die Vision in 8-11 schlägt ihrerseits einen Bogen zur Schlussvision über das Motiv der Herrlichkeit Gottes, das erstmals in 1,28 als Deutung der Eingangsvision auftritt; in 11,22f. verlässt die Herrlichkeit den Jerusalemer Tempel in Richtung Osten, um dann in 43,2-5 in den geschauten neuen Tempel einzuziehen. Zugleich kontrastiert die Schilderung der Gräueltaten im Tempel (Kap.8) mit den neuen Ordnungen in 40-48.

Eine andere, unscheinbarere Klammer bilden die beiden Erkenntnisformulierungen in 2,5 und 33,33: Nur an diesen Stellen ist es Inhalt der

⁷ Ez 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17.

⁸ Alle Datenangaben nach Kutsch, Daten.

Erkenntnis, dass ein Prophet in Israel gewesen ist. Auf diese Weise wird ein Rahmen um die Gerichtsbotschaft des Buches gelegt, die in Kap. 4-24 (gegen Israel) zuzüglich Kap. 25-32 (gegen fremde Völker) konzentriert ist. Im Blick auf den Propheten bildet ferner das Verstummungsmotiv ein wiederkehrendes Element: 3,26f führt es ein, 24,27 ruft es in Erinnerung und kündigt das Ende des Stumm-Seins an, 33,22 schließlich konstatiert das Ende. Dies Motiv fasst ebenso wie die Bestimmung des Propheten zum Wächter (3,16-21; 33,1-9) die Gerichtsbotschaft ein. Die im Rahmen des Wächtermotivs vollzogene kasuistische Betrachtung (3,18-21; 33,8f.) berührt sich hingegen stark mit den breit angelegten Ausführungen zum Thema individueller Verantwortung in Kap. 18, das im Zentrum der Gerichtsverkündung von Ez 12-24 steht.

Die Worte in Ez 6 und 36 sind an die Berge Israels gerichtet – Kap. 6,1-7 sagt ihnen Unheil an, Kap.36,1-12 hingegen Heil⁹. Die kontrastierende Beziehung ist unverkennbar. Kap. 36,16ff. steht dagegen in Beziehung zu 11,14-21, am deutlichsten durch den Gedanken des Austausches des steinernen Herzens gegen ein fleischernes. Doch gibt es auch Beziehungen auf engerem Raum: So liegt das Bild des Volkes als einer untreuen Frau sowohl in Ez 16 als auch in Kap. 23 einer ausführlichen Bildrede zugrunde; dabei wird das Motiv jedoch variiert. Das Wort vom Topf und Fleisch im Munde der 25 führenden Männer in 11,1-13 ist als metaphorische Rede in 24,3-14 ausgestaltet und gedeutet.

Auffällig ist, dass innerhalb dieses Beziehungsgeflechtes Teile des Buches nicht recht einbezogen sind, nämlich der Komplex der Völkerworte¹⁰ und die beiden Kap. 38 und 39. Dies weckt den Verdacht, dass diese Passagen erst spät in das Buch aufgenommen wurden. Insofern vermögen die Querverweise innerhalb des Buches auch dabei zu helfen, nicht nur Aufschluss über die Komposition, sondern auch über die mögliche Entstehungsgeschichte des Buches zu geben.

Die Rahmen- und Klammerbezüge bewirken eine Verdeutlichung des mit dem Aufbau des Buches verbundenen Grundprinzips: Die Unheilsverkündung bildet einen relativ geschlossenen Block, der auf das Eintreffen der Katastrophe zuläuft. Deren Eintreten wird in 33,21f. explizit vermerkt. In den anschließenden Texten überwiegt die Heilsbotschaft, sie gipfelt schließlich in der Vision des neuen Tempels zu Jerusalem. In Verbindung mit dem

⁹ Ähnlich verhält es sich mit den Zeichenhandlungen in Kap. 4f., die die Katastrophe der Belagerung, Zerstörung und des Schicksals der Einwohner Jerusalems illustrieren, im Gegensatz zu der Zeichenhandlung in 37,15ff., die eine Wiederherstellung des Großreiches aus Israel und Juda in Aussicht stellt.

¹⁰ Außerhalb des geschlossenen Komplexes gegen insgesamt sieben Völker steht in 21,33-37 ein Wort gegen die Ammoniter; in 35 eines gegen die Edomiter.

Datierungssystem bekommen die im Ezechielbuch implizierten Ereignisse so den Anstrich einer zwangsläufigen Entwicklung.

2. Die Gestalt des Ezechiel bzw. seine Biographie

Mit wenigen Strichen zeichnet das Buch die Gestalt Ezechiels, die – abgesehen von 1,3 – als „Ich“ in dem Buch erscheint, als denjenigen, den die Gottheit ständig anspricht und als vermittelnde Instanz einzuschalten gedenkt. Das schriftlich fixierte Werk, das wir als Leserschaft vor uns haben, suggeriert, dass dies Ich Ezechiel uns an seiner subjektiven Gotteserfahrung teilhaben lässt. Und es legt deshalb auch nahe, eben jenen Ezechiel als Verfasser der Schrift anzunehmen.

Was verrät uns das Buch über Ezechiel? Er lebt unter den Deportierten in Babylonien an einem Fluss namens Kebar (1,1,3; 3,15). Er gehört zu den Weggeführten der ersten Deportation von 597 / 596 (1,2). Er stammt aus einem Priestergeschlecht (1,3; vgl. 4,14). Durch die Schilderung der Eingangsvision wird Ezechiel als ein zum Propheten YHWHs Berufener dargestellt. Diese Aufgabe wird ihm von vornherein als schwierig beschrieben, weil er es mit hörunwilligen Adressaten zu tun haben wird, die ihm Widerstand, womöglich Anfeindung entgegen bringen werden. Nach 3,25 ist Ezechiel an sein Haus gefesselt, darf also nicht öffentlich sprechen. Doch kommen die Ältesten zum ihm ins Haus (8,1; 14,1; 20,1). Außerdem wird ihm Stummheit auferlegt (3,26), d.h. wohl gemäß 3,27, dass er nicht mehr in eigener Sache mit anderen kommunizieren kann, sondern ausschließlich Gottes Worte äußern darf. Er wird also zum exklusiven Sprachrohr Gottes – wenn er überhaupt spricht, dann YHWHworte. Dieser Zustand hält an, bis er Nachricht vom Fall der Stadt erhält (33,22, angekündigt in 24,27). Aus Kap. 24, insbesondere V.18 ergibt sich, dass Ezechiel eine Ehefrau hatte – was seinerzeit der Normalfall war; im Gegensatz dazu demonstriert Jeremia 16 die unübliche Ehelosigkeit als Gerichtszeichen.

Gott mutet diesem Mann einiges zu: Die Auseinandersetzung mit seiner Hörschaft klingt – abgesehen von der Indienstnahme – gelegentlich an¹¹, nicht zuletzt implizit in den Erkenntnisansagen in 2,5b und 33,33b. Auch die Charakterisierung falscher Propheten in Kap. 13, die ein Gegenbild zu Ezechiel darstellen, impliziert die Schwierigkeit, mit der Ezechiel sich konfrontiert sieht. Andererseits heißt es drei Mal, dass die Ältesten Ezechiel aufsuchen, so dass die Ablehnung doch nicht vollständig zu sein scheint.

Doch damit nicht genug: Gott fordert Ezechiel mehrmals auf, Zeichenhandlungen zu vollziehen. Stellt man sich diese als tatsächlich vollzogen vor, dann wird auch hier dem Propheten einiges abverlangt: So müsste er

¹¹ Ez 12,21-28; 21,5; 33,30-33.

laut 4,5f. 390 Tage lang auf seiner linken Seite liegen und anschließend 40 Tage auf der rechten, um die Jahre der Schuld zu versinnbildlichen, die Israel und Juda auf sich geladen haben. Eine noch größere Zumutung hat die ältere Exegese im Verlust der Frau in 24,15ff. gesehen, die einem zeichenhaften Vorgang aufgeopfert werde¹².

Versteht man die letztgenannten Züge realistisch, als seien sie eine Dokumentation tatsächlicher Vorgänge, so müsste man in der Tat von Zumutungen sprechen, Ezechiel wegen seiner Leiden bedauern und Gott als deren Urheber anklagen. Doch dürfte es sich um Stilisierungen einer Prophetengestalt handeln und nicht um historisch verbürgte biographische Details. „Ezechiel“ wird als Sprachrohr Gottes stilisiert, und zwar in der Phase der Gerichtsansage. Er äußert einzig und allein Gottes Wort, sonst bleibt er stumm – damit ist die dienende Funktion des Propheten als Bote Gottes auf die Spitze getrieben. Auch die Indienstnahmevision, in der Ezechiel eine Schriftrolle verzehren muss, die mit Gerichtsworten beschrieben ist, zeigt diese seine Funktion überaus anschaulich. Die Gerichtsbotschaft, die er zu verkündigen hat, erfüllt sich zwangsläufig – das wird an den Verweisen auf die historischen Ereignisse zwischen 593 und 587 in den Datierungen und Zeichenhandlungen erkennbar bis zum Höhepunkt in 33,21f., der das Eintreffen des Gerichts lapidar konstatiert. Die Zwangsläufigkeit des Geschehens hängt auch mit der Widerspenstigkeit der Adressaten zusammen, die Gott von vornherein schon in der Indienstnahmevision konstatiert. So wird Ezechiel zunächst als ein Gerichtsprophet im Sinne von Dtn 18,21f. dargestellt. Da Ezechiels Gerichtsansagen eingetroffen sind, ist es erlaubt, im Analogieschluss davon auszugehen, dass auch seine Heilsworte Wirklichkeit werden.

Einige wenige Passagen stilisieren Ezechiel auch als einen Umkehrprediger, der den *je* einzelnen Hörer im Blick haben soll. Dies leisten die Wächterpassagen zuzüglich des traktatartigen Kap. 18. Beide Konzepte – das des wahren YHWH-Propheten, dessen Botschaft gewiss eintrifft, und das des Propheten als Mahner und Umkehrprediger – sind dtr Vorstellungen. Vorausgesetzt ist also die Existenz dieser beiden Konzepte, die auf verschiedenen Stufen des Deuteronomismus entstanden sind.

Schließlich kommt auch das Konzept des Propheten als Fürbitter zumindest andeutungsweise vor: In der Visionspassage Ez 8-11 wendet sich Ezechiel zwei Mal klagend-bittend an YHWH (9,8; 11,13) – in Analogie zu Am 7,1-6. Verschiedene Konzeptionen und Züge alttestamentlicher Prophetie fließen somit in der Gestalt „Ezechiel“ bzw. in diesem Buch zusammen, das damit den Anstrich eines mustergültigen Prophetenbuches erhält.

¹² Hengstenberg, zitiert bei Hölscher, Hesekiel 129; ähnlich zuletzt Allen, Ezekiel 60.

Vor diesem Hintergrund scheint im Blick auf eine historische Person „Ezechiel“ Zurückhaltung geboten. Deshalb wird hier bewusst von dem Buch Ezechiel gesprochen.

3. Die ausgeprägte Bildhaftigkeit des Buches anhand exemplarischer Texte

Weite Teile des Buches zeichnen sich durch eine ausgeprägte, vielfach eindrucksvolle Bildhaftigkeit aus, die dazu beigetragen hat, das Ezechielbuch vom Standpunkt der „klassischen“ Prophetie des 8. Jahrhunderts aus als „barock“ zu bezeichnen. Die bildhafte Sprache begegnet in dem Buch auf mindestens drei verschiedenen Ebenen: In den Visionen, den Anweisungen zu den Zeichenhandlungen Ezechiels sowie in der metaphorischen Sprache der Bildreden. Die genaue Betrachtung der Bildelemente zeigt, dass sie vielfach aus der Tradition, schwerpunktmäßig aus schriftprophetischer Tradition gespeist sind, diese aufnehmen, weiterführen und teils umdeuten. Auch dies sei an einigen wenigen Beispielen aus den unterschiedlichen Gattungen innerhalb des Buches dargestellt:

Unter den *Visionen* ist die wohl eindrucksvollste die Gottesschau, die den Auftakt des Buches bildet. O. Keel¹³ hat überzeugend dargelegt, dass die vier Wesen, die die Platte tragen, auf der die Gottheit thront, altorientalische Ikonographie aufnehmen: Diese Mischwesen stehen eindeutig in der Tradition der Thronträgergestalten, überbieten jedoch die vorfindliche Tradition, indem sie verschiedene aus der Umwelt entlehene Züge miteinander kombinieren. Zugleich besteht – wie Zimmerli in seinem Kommentar gezeigt hat – eine Beziehung zu Jes 6, wo YHWH gleichfalls als Thronender umgeben von Mischwesen, den Serafim¹⁴, erscheint. Indem Ezechiels Thronträger ebenso wie die Gottheit selbst jedoch ausführlicher geschildert sind und vielerlei bildhaft-anschauliche Elemente in sich vereinen, ist die Großartigkeit dieser Gottesschau gegenüber Jes 6 gesteigert. YHWH ist hier nicht mehr als eine über dem Tempel thronende Gottheit auf den Tempelbereich beschränkt, sondern Ez schaut ihn als einen über dem Universum thronenden Weltenherrscher.

Die Vision von der Wiederbelebung des Totenfeldes in Ez 37,1-14 ist in ihrer Bildhaftigkeit ebenfalls besonders eindrücklich. Im Hintergrund mag einerseits die Rede Jeremias von den Gebeinen, die ihren Gräbern entrissen und unbestattet der Sonnenhitze ausgeliefert sind (Jer 8,1-3), stehen. Andererseits wird auf die metaphorische Sprache der Psalmen zurückgegriffen: Der von Gott ferne Mensch fühlt und begreift sich als tot¹⁵; dies Bild greift

¹³ Jahwe-Visionen und Siegelkunst, 1977.

¹⁴ Vgl. auch dazu Keel.

¹⁵ Vgl. etwa Ps 22,15f.; 31,11; 32,3; 88,6; 102,4.

Ez 37 als Ausgangspunkt auf, um dann die Neubelebung in zwei Schritten anschaulich darzustellen. Es gehört zu den Charakteristika des Ezechielbuches, Metaphern aus anderen alttestamentlichen Texten aufzugreifen und sie in gewissermaßen konkrete Bildhaftigkeit umzusetzen, wie es auch hier geschieht.

Die *Zeichenhandlungen* Ezechiels, die einen ebenfalls beachtlichen Anteil an der Textmasse des Buches haben¹⁶, bilden ein weiteres bildhaftes Element. Die Zeichenhandlungen sind durchweg als Anweisungen Gottes dargeboten. Abgesehen von einer einzigen Notiz in 12,7 hören wir nirgends davon, dass Ezechiel sie ausgeführt habe. Dies wird einerseits als selbstverständlich vorausgesetzt – die Leserschaft soll sich vorstellen, dass die Gestalt Ezechiel selbstverständlich YHWH gehorsam ist –, andererseits sind die Anweisungen zu den Zeichenhandlungen, da sie als Texte vorliegen, Appelle an die Vorstellungskraft der Leser und erzeugen so eine eigene Bildhaftigkeit, die die Person des Propheten einschließt. Die Reihe der Zeichenhandlungen in Ez 4,1-5,4 bildet die Belagerung Jerusalems, das Ergehen ihrer Bewohner während der Belagerung und schließlich ihr Geschick bei der Einnahme der Stadt ab. Ezechiel stellt ein Belagerungsmodell her im Stil eines Sandkastenspiels; er ernährt sich kärglich, um die Lebensmittelrationierung anzudeuten, und er versinnbildlicht im Umgang mit seinem abgeschorenen Haupthaar und Bart den Tod der Jerusalemer Bevölkerung im Kampf und bei der Zerstörung der Stadt sowie die Zerstreung eines letzten Drittels. Diese Darstellung, die der Leser vor seinem geistigen Auge erblickt, ist einerseits anschaulich, andererseits bildet sie im Vergleich zu den tatsächlichen Ereignissen eine Verfremdung. So bildet die Kette der Zeichenhandlungen vor den anschließenden Gerichtsreden ab Kap. 6 die Ereignisse der Belagerung und Einnahme Jerusalems ab.

Schließlich zeichnen sich die *Gottesreden* des Buches durch eine eindrucksvolle Bildsprache aus. Auch hier nur zwei Beispiele: Die kurze Rede in Ez 15 setzt Jerusalem mit einem abgestorbenen Rebholz gleich, das nur noch zum Verbrennen taugt. Dies Bild illustriert zum Einen den Zustand, in dem sich die Stadt und ihre Bewohner aus der Sicht Gottes befinden: sie sind ihm nichts mehr wert. Zum Anderen gewinnt das Bild seine Eindringlichkeit durch seinen Bezug auf die traditionelle Vorstellung von Israel als einem Weinstock oder Weinberg¹⁷. Erst vor diesem Hintergrund ist zu ermessen, wie tief Gottes Volk gesunken ist: geographisch ist nur ein kümmerlicher Raum geblieben; und auch die Gottesbeziehung des Volkes ist abgestorben, so dass es selbst im Grunde schon tot ist.

¹⁶ Ez 4,1-5,5; 12,1-20; 21,17-22.23-27; 24,15-24; 37,15ff.

¹⁷ Vgl. Hos 9,10; 10,1; Ps 80,9-15; Jes 5,1-6; Jer 2,21 aber auch Num 13,23, wo eine überdimensionale Weintraube Symbol des Gelobten Landes ist.

Ez 16 (und dann auch 23) gestalten breit und detailliert die Metapher der Ehe als Sinnbild der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk und den Ausbruch des Volkes aus dieser Beziehung als Ehebruch. Auch hier gibt es schriftprophetische Vorbilder: Hosea 1 und 3, aber auch die die Spruchsammlung des Hoseabuches durchziehende Rede von der Hurerei Ephraim-Israels¹⁸. In Ez 16 spielt überdies noch das Motiv von Gott als Vater / Mutter, der das Volk als sein Kind liebevoll aufzieht, hinein, das in Hos 11,3f. vorgebildet ist.

In den Bildreden des Ezechielbuches ist also deutlich eine Aufnahme und Verarbeitung von Materialien aus schriftprophetischer Tradition zu erkennen. Diese werden detaillierter ausgestaltet und zum Teil dadurch neu gedeutet. Überdies kann man in der Komposition der das Gericht ansagenden und begründenden Bildreden in Ez 15-24 eine sich steigernde Linie erkennen¹⁹. Insgesamt ist das Ezechielbuch in allen seinen Textbereichen stark geprägt von bildhaften Elementen, ja, man könnte die Bildhaftigkeit als das entscheidende Gestaltungsmittel ansehen.

4. Abschluss

Rückblickend und zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten: Ewalds eingangs zitiertes Votum hat sich bestätigt: Ezechiel steht einerseits in der Tradition der Prophetie, andererseits zeigt sich auf Schritt und Tritt seine Gelehrsamkeit. Ewalds Worte müssen allerdings auch neu zugespitzt werden: Es ist das *Buch Ezechiel*, welches das Bild eines Propheten entwirft und dabei den Eindruck weckt, es handle sich um eine Person, die Zeitgenosse und Zeuge des Geschehens um 587 /586 ist. Es sind die Verfasser des Buches, die sich in schriftgelehrter Weise vorliegender, schwerpunktmäßig schriftprophetischer, Tradition bedienen und beinahe midraschartig diese Tradition verarbeiten, um ihre Botschaft zu vermitteln. Die Gestalt „Ezechiel“ wird unter ihren Händen zu einem Visionär, nicht allein durch die Visions-texte selbst, sondern darüber hinaus durch die ausgesprochene Anschaulichkeit der Texte, die sich einer ausgeprägten Bildhaftigkeit verdankt. Zugleich erscheint „Ezechiel“ als Theologe bzw. das Buch als ein theologischer Beitrag: YHWH ist der Allmächtige, der über dem Universum thront und der die Geschichte seines Volkes lenkt. Das Gericht, das er aufgrund der Verfehlungen seines Volkes angesagt hat, trifft zwangsläufig und unabänderlich ein. Doch gibt es nach dem Gericht auch neue Zuwendung und Hoffnung – für die, die die Eroberung Jerusalems überlebt haben und für die, die wie Ezechiel bereits in der Diaspora weilten. So ruft das Buch

¹⁸ Vgl. Ferner Jes 1,21; Jer 2,32f.; 3,1-5.

¹⁹ Vgl. dazu Schöpflin, Composition.

seine Leserschaft dazu auf, aus den Geschehnissen, die in einer theologischen Perspektive gedeutet sind, zu lernen, indem sie erkennt, dass der Gott, der hier spricht und handelt, YHWH ist – wie es die Erkenntnisansagen verlangen bzw. in Aussicht stellen. Wer sich zu dieser Gotteserkenntnis führen lässt, ist zugleich aufgerufen, sich auf die Hoffnungsperspektive einzulassen, die die Kapitel 34ff. gipfelnd in der Vision des Neuen Tempels und der neuen Ordnung Israels, lebhaft vor Augen malen: Mit diesem Gott hat Israel eine Zukunft.

Summary

The book of Ezekiel is a thoroughly planned composition characterized by repeated formulaic phrases, an arrangement of dated events and a network of repetitions and interconnections. The authors stylize Ezekiel as a prophet living in exile functioning as God's mouthpiece who announces first of all judgement, afterwards also salvation. He does so by delivering speeches, by performing symbolic actions and by giving visionary reports. In addition, Ezekiel appears as a preacher demanding repentance and as an intercessor. Especially the distinct metaphorical characteristics mark this book as a product of scribal activities employing and elaborating traditional material taken from preceding writing prophets. Thus, the authors of the book present their pronounced theological message.

Zusammenfassung

Das Ezechielbuch erweist sich als planvolle Komposition, die durch formelhafte Wendungen strukturiert, durch ein Datierungssystem gegliedert und durch ein Beziehungsgeflecht von Wiederaufnahmen und Querverweisen zusammen gehalten wird. Das Buch stilisiert die Gestalt Ezechiel als einen Propheten im Exil, der als Sprachrohr Gottes zunächst das Gericht, später Heil in Worten, Zeichenhandlungen und Visionsbeschreibungen ansagt, zudem aber auch als Umkehrprediger und Fürbitter erscheint. Vor allem in seiner ausgeprägten Bildhaftigkeit erweist sich das Buch als schriftgelehrte Prophetie, die vorfindliches Material aufnimmt und verarbeitet. So leisten die Verfasser des Buches einen eigenen theologischen Beitrag.

Bibliographie

- Allen, L.C., Ezechiel 20-48 (WBC 29), Dallas 1990.
- Ewald, H., Die Propheten des Alten Bundes 2, Göttingen ²1868.
- Hölscher, G., Hesekeiel. Der Dichter und das Buch. Eine literarkritische Untersuchung (BZAW 39), Gießen 1924.
- Keel, O., Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine Deutung der Majestätsschilderungen in Jes. 6, Ez. 1 und 10 und Sach. 4 (SBS 84 / 85), Stuttgart 1977.
- Kutsch, E., Die chronologischen Daten des Ezechielbuches (OBO 62), Fribourg / Göttingen 1985.
- Schöpflin, K., Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie (FAT 36), Tübingen 2002.
- Schöpflin, K., The Composition of Metaphorical Oracles within the Book of Ezekiel: VT 55 (2005) 101-120.
- Zimmerli, W., Ezechiel (BK XII / 1.2), Neukirchen-Vluyn ²1979.

PD. Dr. Karin Schöpflin
Platz der Göttinger Sieben 2
37073 Göttingen
Deutschland

E-Mail: karin.schoepflin@theologie.uni-goettingen.de

Device of Progression in the Prologue to Job

Alison Lo

In her 2003 article, Yairah Amit demonstrates the usage of progression as a rhetorical device in biblical literature. She has given the device of progression a definition as follows:

“Progression ... is a rhetorical technique ... that organises the data for the author in a multi-phased, hierarchical structure, wherein the elements are arranged in an ascending or descending order: from the general to the particular, or vice versa; from minor to major, or the reverse; from the expected to the unexpected; the impersonal to the personal, and so on. Often the final step in the progression is the climactic one, while each of the preceding steps plays its part in expanding or narrowing the sequence, and thereby shedding more light on the subject”.¹

She reaches the conclusion that “[t]he progressive structure serves not only to make order in the data sequence, but also to organise it so that, as well as having an aesthetic value, the text is given added meaning.”²

The Book of Job is one of many examples quoted in Amit’s work. She takes a macro perspective on how the device of progression is generally employed in this book as a whole.³ However, she does not delve deeply into analysis Job 1-2. Inspired by Amit’s article, this study intends to take a micro view on how such a device is extensively and deliberately used in the Prologue to Job.

I contend that in the Prologue Job’s piety, prosperity, calamities and his reactions to the sufferings are vividly illustrated using the device of progression. Apart from these, the most crucial motif of בָּרַךְ surfaces repeatedly (six occurrences in the Prologue) in a progressive sense too. This gradualist technique not only impacts the story world of the Job narrative, but also subtly influences the system of signals upon the reader.⁴

¹ Amit, Progression 9.

² Amit, Progression 28.

³ Amit, Progression 17-8.

⁴ Amit, Progression 6.

1) Completeness of Job's Piety

The information that Job is a righteous man, is the fundamental data indispensable for the book as a whole.⁵ In the Prologue Job's character is first introduced by the narrator, and then it is twice confirmed by God. In fact, both the narrator's and God's comments on Job echo each other. It is not difficult to discover the trace of progression in the text, which is examined in this section.

A. Narrator's Comment

At the very beginning of the prose narration (1:1) Job is depicted as a man, who is blameless (תם), upright (ישר), fearing God (ירא אלהים) and shunning evil (סר ברע). The narrator uses the above four expressions to generally describe Job's perfect piety. At the end of this section (1:5) he illustrates Job's character by giving a specific example. Job 1:5 vividly highlights Job's scrupulous fear of sin. He continually brings and offers sacrifices for each of his children lest they might have sinned and "bless / curse" (ברך)⁶ God in their hearts. Job 1:1 and 1:5 thus form an inclusio, providing the significant backdrop of Job's absolute righteousness. Moving from the general to particular depiction, the narrator skilfully shows his audience both Job's and his children's complete innocence.

Clines rightly points out that the narration here moves away from the "actionless beginning" (1:1) to the "repeated action" (1:5). And Job's habitual thought is brought out by an interior speech (1:5).⁷ The progression from actionless exposition to repetitive action, and then to speech-act gradually sets the story in motion. After a short expository "telling" by the narrator, the audience have their first taste of dramatic "showing" of Job's story.⁸ Bringing the speech-act into foreground serves to give the audience a sense of "immediacy".⁹ The tempo and flow of the story will be geared up

⁵ Clines, Job 1-20, 8.

⁶ Concerning the meaning and rendering of the Hebrew verb בָּרַךְ, see my analysis later in this paper.

⁷ Clines, Job 1-20, 7. Weiss points out that the *yiqtol* form (יעשה) in 1:5b expresses a repetitive action. Offering sacrifices for the children becomes Job's regular habit. See Weiss, Story 31.

⁸ Sternberg, Poetic 122. Sternberg points out that the Bible's free recourse to exegetical telling does not preclude a mastery of the art of dramatic showing.

⁹ Alter, Art 67. According to Alter, the use of speech-act gives the audience not only a sense of immediacy, but also a certain complicating ambiguity.

to move forward when the dramatic telling is gradually shifted to the dramatic showing.

B. God's Boasts

God's first boast of Job in 1:8b is exactly the same as the narrator's comment in 1:1b – blameless (תם), upright (ישר), fearing God (ירא אלהים) and shunning evil (מרע סר). However, His praise of Job is even more hyperbolic than the narrator's. Job is not merely “the greatest of all the people of the east” as the narrator claims (1:3). God even considers Job as “My servant” and declares that “there is none like him in the earth” (1:8a).¹⁰ Such comment from God makes Job's character even more impressive to the reader.

In His second boast concerning Job, God once again regards Job as “My servant” and also claims that “there is none like him in the earth” (2:3a). He also repeated Job's four traits (1:1; 1:8) – blameless (תם), upright (ישר), fearing God (ירא אלהים) and shunning evil (מרע סר; 2:3b). Other than these, God adds one more comment, stating that Job still holds fast to his integrity (ועדנו מחזיק בתמנו) even though the satan destroys him for no reason (2:3c). After the first test God further affirms Job's integrity (תמוה) – his genuine piety – before the satan. Fokkelman rightly states that Hebrew Bible writers “developed a sophisticated technique of varied repetition” so as to expand the richness of meanings and keep all the surprises for us.¹¹ The varied repetition brings forth progression. Therefore the varied nuances in God's two boasts of Job have deepened our impression over Job's perfect character.

The evaluations of the narrator and God are trustworthy in the Bible. Bar-Efrat points out, “These expressions of direct characterisation are uttered by the narrator, who is the supreme authority, and by God, who is above authority.”¹² Therefore the new nuances in God's two boasts gradually added to the narrator's comment on Job serve to further convince the audience about Job's complete innocence. The reader follows this step-by-step process and notes all the epithets by which the narrator and God designate Job.

¹⁰ Newsom, Book 349; and Clines, Job 1-20 24.

¹¹ Fokkelman, Narrative 112.

¹² Bar-Efrat, Narrative 88; and Lo, Job 28 41.

2) Completeness of Job's Blessings

In addition to Job's perfect character, the author also intends his prosperity to stand out. Both the narrator and the satan mention about Job's perfect blessings, where the technique of progression can be detected.

A. Narrator's Descriptions

Job 1:2-4 underscores Job's perfect blessings – his children and property. His family and wealth are described in round numbers symbolising complete abundance (3+7; 5+5) – seven sons and three daughters (1:2), seven thousand sheep and three thousand camels; five hundred yoke of oxen and five hundred female donkeys; and a very large household (1:3). The order is arranged from the closest to the distant – children, livestock and servants. The sons and daughters are mentioned first because having offspring is the greatest thing among all Job's blessings and it is the most essential one.¹³

Despite the exceeding affluence being highlighted, Job's blessing from God has not reached its climax until the narrator proceeds to pinpoint the family's perfect happiness and affection, which is fully expressed in the constant round of banquets held by the children (1:4). When his sons hold feasts in one another's houses in turn, they invite their three sisters to eat and drink with them. The reader thus has a clear glimpse of Job's perfect family in a more specific way. Job 1:2 and 1:4 thus echo each other, illustrating things from the general to the particular perspective. To sum up, all the blessings in Job 1:2-4 are arranged in an increasingly progressive way, making a remarkable crescendo in the text, which will effectively capture the reader's attention.

B. Satan's Descriptions

In response to God's boast of Job, the satan points out that it is God's blessing itself that casts doubt on the very possibility of disinterested piety (1:9-10). He claims that God has put a hedge (גִּזְרֵי) around Job (1:10). In the satan's speech, God's protection is depicted in a three-part sequence, proceeding from the most intimate to the most distant – Job himself, his house (i.e. family) and his possessions (1:10).¹⁴ The degree of significance is reflected in the descending order, which highlights the full coverage of God's blessings and protection over Job. Echoing with the narrator's words in Job 1:2-4, the structured sequence here cautiously and gradually heightens the reader's familiarity over the subject.

¹³ Weiss, Story 54.

¹⁴ Newsom, Book 349.

3) Completeness of Job's Destruction

A. Job's First Test

In Job 1:2-3 Job's blessings are listed in the sequence of – 1) sons and daughters, 2) herds of sheep and camels, 3) oxen and asses, and then 4) servants. In the first test of Job the satan suggests God to remove His hedge over all that Job has (1:11). Regarding the messengers' reports of disasters (1:13-19), the above sequence is almost in a reverse order. With the destruction of the servants being reported throughout the four incidents, the disasters are announced in this order – 1) oxen and asses, 2) sheep, 3) camels and 4) children.¹⁵ The progression proceeds from the most distant to the most intimate. The severity of calamity increases one after another and reaches its peak when Job is utterly bereft of all his children.¹⁶ The cumulative force of the four successive disasters in a single day thus "heightens the impression of the suddenness and completeness of the calamity."¹⁷

B. Job's Second Test

After taking away all Job's possessions, Job still holds fast to his integrity (2:3).

Then the satan suggests another harsher test in order to defeat Job (2:5). With God's permission, Job is smitten with severe sore boils (שחיי) that afflict his whole body, "from the soles of his feet to the top of his head" (a totality of affliction; 2:7). Resembling the first group of calamities, Job's second affliction also shows a strong sense of suddenness and completeness.¹⁸ The total loss of all possessions is shortly followed by the total affliction of skin disease. It also reveals an increasing degree of suffering, which effectively prompts the reader to worry what Job's reaction will be.

The ancient tradition sees Job's wife as the satan's assistant (Augustine, Chrysostom, Calvin, Aquinas). Habel considers her challenge as Job's ultimate test. He claims that "the narrator has Job's wife serve as the earthly mouthpiece for the hidden Satan."¹⁹ Eisemann thinks that Job's agony is to be total because his wife's suggestion is just like rubbing salt into Job's wounds. He further points out that "no man is ever completely forsaken as long as a loving and supportive wife is at his side."²⁰ The question whether

¹⁵ Newsom, Book 351.

¹⁶ Driver and Gray, Commentary 15.

¹⁷ Driver and Gray, Commentary, 14.

¹⁸ Newsom, Book 355; and Clines, Job 1-20 47.

¹⁹ Habel, Book 96.

²⁰ Eisemann, Job 25.

Job's wife is another harsher blow to him still remains controversial due to her ambiguous role in the story.²¹ But I concur with Segal that Job's test does not end in the Prologue, but continues throughout the book until he finally encounters God. His test becomes even greater when he faces his friends' harshest confrontation and accusations later in the story.²² In other words, the progression of Job's tests extends far beyond the Prologue.

4) Job's Responses to His Tests

The technique of progression can also be traced when we compare Job's two responses to his tests (1:20-22; 2:10). In order to highlight the differences, the two scriptures are listed side by side as follows:

1:21b-22

The Lord gave,
and the Lord has taken away;

2:10

Shall we receive good from God,
and shall we not receive evil?

bles be the name of the Lord

In all this Job did not sin
or charge God with wrong.

In all this Job did not sin with his
lips.

Firstly, after his former trial, Job speaks and calls upon God by addressing His personal name "the Lord" (יהוה) for three times (1:21).²³ Job's acknowledgement of God's sovereignty is expressed with the strongest conviction.²⁴ Responding to his wife's remarks, Job talks about God (אלהים; 2:10a), but not talk to "the Lord" (יהוה). Here he makes only a single reference to אלהים and his words sound much less personal. Therefore the first comparison indicates that Job's relationship with God gradually becomes more distant and impersonal.²⁵

Secondly, in 1:20-21 Job worships and blesses God, while in 2:10 he does not utter a blessing to God.²⁶ Job acknowledges God's sovereignty of

²¹ Clines, Job 1-20 50-51. For the function of Job's wife in the Book of Job, see Sasson, Literary.

²² Concerning "the test" as the central motif linking the whole Book of Job, see Segal, Introduction 646-651 [Hebrew]. As regards the absence of the term "test" and the perception of it as a seemingly hidden polemic in the Book of Job, see Amit, Test 241-249. In another article Amit points out that "the story of Job leads us to view the tests to which Job is put as a rising scale." See Amit, Progression 17.

²³ Janzen, Job 53-54; and Hartley, Book 78.

²⁴ Hartley, Job 78.

²⁵ Newsom, Job 356; and van Wolde, Text-Semantic 34.

²⁶ Newsom, Job 356; and van Wolde, Text-Semantic 34.

giving and taking back in 1:21, but he states that God is the source of both good and evil things in 2:10. At this moment Job is still willing to accept all that God dispenses, whether good or evil, and he does not probe the motive for this evil yet. However, the author has already left a hint here, which serves to foreshadow Job's questioning about God later in the story.²⁷

Thirdly, the narrator in 1:21 comments that "Job did not sin," whereas in 2:10 he adds the phrase "with his lips." This phrase may carry two contradictory meanings. It could mean that Job controlled himself from the inside out. Alternatively, it could also suggest that Job did not sin with his lips, but he did in his heart (Talmud Bab., Targum, Baba Batra 16b, Rashi).²⁸ Although at this point Job had not sinned with his lips, we see a hint anticipating that he was about to do so. Clines rightly points out that "[t]he narrative remark about Job's lips leaves him in the clear morally at this point; but it foreshadows the very different turn the narrative will take when Job opens his mouth again."²⁹

Lastly, van Wolde insightfully notes that in 1:21 Job speaks from the perspective of God – "The Lord gave, and the Lord has taken away." However, in 2:10 he speaks from the human perspective – "Shall we receive good from God, and shall we not receive evil?"³⁰ Such a shift from the heavenly to earthly horizon implicitly indicates that Job's attitude gradually moves from god-centredness to man-centredness.

In sum, the above four striking differences between Job's responses to his two tests have added a certain ambiguity to Job's character. Although Job's pious speech may be genuine enough, "the full truth about his reaction to his calamity is not yet revealed."³¹

This raises the level of narrative tension, which has to be resolved later in the story. Nevertheless, the above comparisons have given us some hints about his gradual alienation from God. At least, Job's curse of the day of his birth in chapter 3 will not appear to be a total surprise to the reader.

²⁷ Van Wolde, Text-Semantic 34.

²⁸ Clines, Job 1-20 55; Newsom, Job 356-357; van Wolde, Text-Semantic 34; and Weiss, Story 71-3.

²⁹ Clines, Job 1-20 55.

³⁰ Van Wolde, Text-Semantic 34.

³¹ Clines, Job 1-20 55.

5) Theme of בָּרַךְ

The root בָּרַךְ appears six times in the Prologue (1:5, 10, 11; 1:21; 2:5, 9).³² The English reader often misses the peculiar sense of the Hebrew text. Despite its primary meaning of “to bless”, the verb בָּרַךְ in 1:5, 11 and 2:5, 9 is widely translated in a diametrically opposite sense of “to curse / blaspheme” (cf. 1Kgs 21:10, 13). The “standard euphemism theory” is commonly accepted as the reason for such treatment of בָּרַךְ.³³ This theory suggests that בָּרַךְ may be used as an euphemistic substitute for blasphemy when God is the object of a verb meaning “to curse” (קָלַל).³⁴ I agree with Linafelt that the conflicted meaning of בָּרַךְ in each occurrence reflects the complexity of the Book of Job as a whole.³⁵ Other than the euphemistic purpose, the use of בָּרַךְ may also be a part of the narrative artistry. Most importantly, the six occurrences of בָּרַךְ in the Prologue have created a progressive sense of ambiguity and irony, which requires the reader to negotiate its meaning.³⁶ The recurrences of the בָּרַךְ motif in the Prologue have demonstrated a deliberate use of progressive structure in the text.

A. Job 1:5

Job 1:5 כִּי אָמַר אִיּוֹב אֱלֹהֵי הַטָּאוּ בְּנֵי וּבְרָכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם

Job’s inner thought in this verse is often euphemistically translated as “It may be that my children have sinned, and cursed God in their hearts” (ESV). Alternatively, there is another possible rendering for it: “Perhaps my children have missed something (הִטָּא: meaning “missing the mark”), but have blessed God in their hearts.” It means his children may have committed some minor transgression, but they continue to “bless” (בָּרַךְ) God in their hearts.³⁷ The conflicted rendering in 1:5 alerts the reader to the ambi-

³² There are nine occurrences of the root בָּרַךְ in the Book of Job. It appears six times in the Prologue. Seven of them are in piel stem – 1:5, 10, 11; 2:5, 9; 31:20; 42:12. The one in 1:21 is a pual, while the one in 29:13 is a noun. See Linafelt, בָּרַךְ 156-157.

³³ Linafelt borrows the term from Pope’s “standard scribal euphemism” in his commentary, Pope, Job 8. For the details of the “standard euphemism theory”, see Linafelt, Undecidability 156-158; Mitchell, Meaning 161-64; and also Dhorne, Commentary 4-5.

³⁴ Contra Blank, Mitchell points out that אָרַר is not an antonym of בָּרַךְ. For further details, see Mitchell, Meaning 161; and Blank, Curse 83.

³⁵ Linafelt, Undecidability 158.

³⁶ Newsom, Job346; and Linafelt, Undecidability 160.

³⁷ Linafelt, Undecidability 163.

guous but intriguing meanings of בָּרַךְ, and prompts them to “make sense” of the text.

In addition to its ambiguity in meaning, this verse also serves as a pioneer in the בָּרַךְ theme to bring out a sense of irony. Job’s making sacrifices for his children, as mentioned above, is a sign of his exemplary piety and scrupulous belief. But ironically, “it is precisely Job’s righteousness that will set in motion events leading to the deaths of his children.”³⁸ Does Job’s pious act really bring blessings to him? In the following sections, this work proceeds to demonstrate how each of the six occurrences of בָּרַךְ echoes each other and cumulatively deepens the richness of its intriguing meanings.

B. Job 1:10-11

הלאֵאת שָׁכַח בְּעָדוֹ וּבְעַד־בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל־אֲשֶׁרֵלּוֹ מִסִּבִּיב Job 1:10

מֵעֲשֶׂה יָדָיו בְּרִכְתָּהּ וּמִקְנֶהוּ פֶרֶץ בְּאָרֶץ :

וְאוֹלָם שְׁלֹחֵנָה יָדְךָ וְנָע בְּכָל־אֲשֶׁרֵלּוֹ אִסְלָא עַל־פָּנֶיךָ וַיְבָרְכֶךָ : Job 1:11

The satan uses the verb בָּרַךְ twice in 1:10-11. Firstly, he expresses that God has always “blessed” (בָּרַךְ) and protected Job (1:10). The satan questions Job’s motive for fearing God, and at the same time accuses God of “having made it worth Job’s while to behave in an ethically credible manner.”³⁹ Therefore, the verb בָּרַךְ ironically brings out a double challenge – both Job’s and God’s integrity.⁴⁰

In 1:11 the satan uses בָּרַךְ in the opposite meaning, expecting Job “to curse” God. The clause beginning with אִם לֹא is an oath formula.⁴¹ Thus the satan’s statement can be rendered as: “Stretch out your hand and strike all that he has, and I will be cursed if he does not curse you to your face!” Two contradictory meanings of the same verb בָּרַךְ (in v.10 & v.11) are juxtaposed together in one sentence. The peculiarity of the Hebrew text thus serves to engage the reader to negotiate with the meaning of בָּרַךְ. Job offers sacrifices on his children’s behalf because he fears that they may have cursed God *in their hearts* (in a hidden way; 1:5), whereas the satan challenges God to strike all that Job has to see whether he will curse God *to His face* (in public

³⁸ Newsom, Job 346.

³⁹ Brown, Deformation 52.

⁴⁰ Lo, Job 28 40.

⁴¹ Normally the full form of self-curse contains both a protasis (“if” statement) and an apodosis (“then” statement). The shortened form of the self-curse, without the apodosis, commonly functions as an exclamation, and occasionally it serves the same function as its full form. See Walke and O’Connor, Introduction 679; Newsom, Job 349; Good, Turns 194-195.

utterance; 1:11). The echo between Job 1:5 and 1:11 has increasingly heightened the ironic sense of בָּרַךְ.

C. Job 1:21

ואולם לא על־פנד יברך :	Job 1:11
דדי שם יהוה מברך :	Job 1:21

The occurrence of “blessed” (מִבְרָךְ) in 1:21 reminds the reader of the real issue in the Prologue – whether Job will curse God. The two possibilities of בָּרַךְ are open to Job, and he chooses to “bless” the name of the Lord. Ironically, “the satan’s prediction comes true in a literal sense but not in the intended sense.”⁴² Therefore, בָּרַךְ in 1:21 echoes its precedent in 1:11 and adds to its ironic sense.

D. Job 2:5

ואולם שלח נא ירך וגע בכל אשר לו אם לא על פנד יברך	Job 1:11
ואלם שלח נא ירך וגע אל ענמו ואל בשרו אם לא אל פנד יברך	Job 2:5

Using the same wordings of his previous challenge (1:11), the satan urges God to strike Job’s body, and he predicts that Job will openly curse God (2:5). Once again, the reader has to hold their breath and watch how Job will choose between the two possibilities of בָּרַךְ. It leads the reader to the oft-posed question of whether Job will curse God to His face. To find out the connection between Job’s piety and his prosperity, it is necessary to remove what prosperity remains to him (his health). The tremendous severity of the second test even heightens the reader’s anxiety about Job’s reaction. And the repetition of בָּרַךְ יברך again grabs their attention!

E. Job 2:9

ותאמר לו אשתו עוד מחזיק בתנך ברך אלהים ומת :	Job 2:9
--	---------

The irony and ambiguity of the meaning of בָּרַךְ reach the highest point in 2:9, where Job’s wife urges Job to בָּרַךְ God and die. Ironically, the first half of her speech echoes the words of Yahweh (ומחזיק בתנך; 2:3), while the second half echoes the words of the satan (ברך; 1:11; 2:5). The new element added in her speech is “to die” (מוֹת). She strongly affirms Job’s integrity and at the same time, she urgently challenges Job to בָּרַךְ God and die. Here both meanings of בָּרַךְ function side by side.

⁴² Habel, Job 93. See also Clines, Job 1-20 36; Newsom, Job 352-353; and Weiss, Story 61.

The verb בָּרַךְ here may have an euphemistic meaning: “Are you still holding fast to your integrity? Curse God and die.” The urgency of her appeal is expressed by the two imperatives “curse and die”. Job’s cursing God would hasten his certain death, and thus alleviate his suffering.⁴³ Cursing God is supposed to be such a severe sin of wrongdoing that Job so much worries about his children. However, it is noteworthy that Job’s reaction to his wife is unexpectedly mild.⁴⁴ This may arouse the reader’s attention to seek a better sense of בָּרַךְ.

Most probably, בָּרַךְ may be taken to mean “to bless” in an ironical sense. When the previous disasters had befallen Job, he blessed God: “Blessed be the name of the Lord” (1:21). However, this blessing was in turn rewarded by the sore boils (שָׂחִיחַ). If Job continues to maintain his integrity and again bless God, his next reward will be “death”. In other words, Job’s wife is warning him “not to bless” God again.⁴⁵

Concerning the double meanings of בָּרַךְ, its sense of ambiguity and irony has accumulated to the fullest expression when the story proceeds to 2:9. An open text like this invites the reader to negotiate and re-negotiate the meaning of בָּרַךְ so as to make sense of the text. The six occurrences of בָּרַךְ in the Prologue to Job are not coincidental. It raises the question of what it really means to be “blessed” by God. “Blessing, for Job, is bound up with curse.”⁴⁶ Linafelt rightly points out that “the prologue sets up the tension of what constitutes blessing or curse by means of the semantic undecidability of בָּרַךְ, which the rest of the book then functions to explore.”⁴⁷ The structured sequence of the בָּרַךְ theme gradually catches the reader’s attention to the major issue of the book. Again the device of progression is embedded in the development of this motif throughout the Prologue.

Summary

The above analysis has closely examined how the device of progression is employed in the Prologue to Job. It sheds added light on the protagonists (Job, God and the satan) and on the thematically crucial word בָּרַךְ. In a gradual way the reader is engaged to wrestle with Job over the issue of innocent suffering. Such artistry effectively draws us to ponder the depth and richness of the text.

⁴³ Hartley, Job 83-4; Driver and Gray, Book 25; Weiss, Story 69-70.

⁴⁴ Clines, Job 1-20 53; and O’Connor, God 55.

⁴⁵ Malbim suggests this interpretation. See Eisemann, Job 25; and Pfeffer 62, n. 9. O’Connor also holds similar viewpoint. For further details, see O’Connor, God.

⁴⁶ Linafelt, Undecidability 169.

⁴⁷ Linafelt, Undecidability 169.

Zusammenfassung

In der oben durchgeführten Analyse wurde genau überprüft, wie im Prolog zu Ijob das Konzept für eine Weiterentwicklung angelegt ist. Dieses wirft zusätzliches Licht auf die Protagonisten (Ijob, Gott und Satan) und auf das thematisch entscheidende Wort בָּרַךְ. In stufenweiser Form wird der Leser dazu geführt, gemeinsam mit Ijob um das Problem des unschuldigen Leidens zu ringen. Der Kunstgriff bewirkt nachdrücklich, dass wir über das Gewicht und den Reichtum des Textes nachsinnen.

Bibliographie

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, London / Sydney 1981.
- Amit, Y., *The Test in the Frame Story of Job*, in: Amit, Y., *Hidden Polemics in Biblical Narrative*, Translated by Jonathan Chipman (Biblical interpretation series 25), Leiden / Boston / Köln 2000, 241-249.
- Amit, Y., *Progression as a Rhetorical Device in Biblical Literature*: JSOT 28 (2003) 3-32.
- Bar-Efrat, Sh., *Narrative Art in the Bible* (JSOTS 70), Sheffield 1989.
- Blank, Sh.H., *The Curse, Blasphemy, The Spell, and The Oath*: HUCA 23 (1950-1951) 73-95.
- Brown, W.P., *The Deformation of Character: Job 1-31*, in: Brown, W.P., *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature in the Old Testament*, Grand Rapids 1996, 50-82.
- Clines, D.J.A., *Job 1-20* (WBC 17), Dallas 1989.
- Dhorme, E., *A Commentary on the Book of Job*. Translated by Harold Knight, London 1967.
- Driver, S.R. / Gray, G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (ICC), Edinburgh 1921.
- Eisemann, M., *Job: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources* (ArtScroll Tanach Series), Brooklyn 1994.
- Fokkelman, J.P., *Reading Biblical Narrative. An Introductory Guide*. Translated by Ineke Smit, Louisville / Westminster 1999.
- Good, E.M., *In Turns of Tempest*, Stanford 1990.
- Habel, N.C., *The Book of Job* (OTL), London 1985.
- Hartley, J.E., *The Book of Job* (NICOT), Grand Rapids 1988.
- Janzen, J.G., *Job* (IBC), Atlanta 1985.
- Linafelt, T., *The Undecidability of בָּרַךְ in the Prologue to Job and Beyond*: BibInt 4 (1995) 154-172.
- Lo, A., *Job 28 as Rhetoric: An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22-31* (VT.S 97), Leiden / Boston 2003 = Atlanta 2005.
- Mitchell, Ch.W., *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament* (SBL Dissertation Series 95), Atlanta 1987.
- Newsom, C.A., *The Book of Job*, in: Keck, L.E. u.a., *1 & 2 Maccabees, Introduction to Hebrew Poetry, Job, Psalms* (NIntB 4), Nashville 1996, 317-637.
- O'Connor, D., *Bless God and Die (Job 2:9): Euphemism or Irony?* (PIBA 19), Dublin 1997, 48-65.
- Pfeffer, J.I., *Malbim's Job*, Jersey City 2003.

- Pope, M.H., Job (AncB 15), Garden City³1973.
- Sasson, V., The Literary and Theological Function of Job's Wife in the Book of Job: Bib. 79 (1998) 86-90.
- Segal, M.Z., Introduction to the Scripture, Jerusalem 1960 (Hebr.).
- Sternberg, M., The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington, Indiana 1985.
- Waltke, B.K. / O'Connor, M., An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990.
- Weiss, M., The Story of Job's Beginning, Jerusalem 1983.
- van Wolde, E., A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible. Illustrated with Noah and Job: JBL 113 (1994) 19-35.

Dr. Alison Lo
 Department of Cultural & Religious Studies
 Chinese University of Hong Kong
 Hong Kong

Die Entstehung des Menschen

|| Anmerkungen zum Vergleich der Menschwerdung mit der Käseherstellung in Ijob 10,10

Christian Frevel

Die biologische Entstehung des Menschen steht in der alttestamentlichen Weisheit nicht im Zentrum des Interesses. Das Wissen um die vorgeburtliche Existenz und um das Entstehen des Kindes im Mutterleib war relativ gering. Ein Konnex zwischen Monatszyklus der Frau, Eisprung und Zeitpunkt der Befruchtung durch das Sperma scheint aus Erfahrung und Beobachtung bekannt gewesen zu sein, doch wo der Samen in der Frau verblieb und wie sich ein Embryo entwickelt, war nahezu unbekannt¹. Der Geheimnischarakter des Geschehens kommt in Koh 11,5 zum Tragen: „Wie du nicht den Weg des Windes kennst, den der Knochen im Leib der Schwangeren (wörtlich Vollen), so kennst du nicht das Werk Gottes, der das alles tut“. Geschickt verknüpft Kohelet hier auf der Textebene verschiedene Assoziationen zur Menschwerdung. רוח knüpft einerseits an die Bilder V.3f. an, lässt aber zugleich die Rolle des Geistes im Menschen anklingen (vgl. Koh 12,7; Ez 37,3-5; Ps 104,29; 146,4; Ijob 34,14). Auch der Begriff עצם löst ein Bedeutungsspiel aus. Das Lexem steht primär für „Knochen, Skelett“, kann aber auch für den ganzen Menschen stehen. Damit löst es zuerst die Assoziation des „Festen“ aus und spricht genau das an, was am stärksten als Geheimnis verstanden wurde: der Übergang des ungeformten flüssigen Blutes und des Spermas zu dem wachsenden und sich entfaltenden Embryo. Auch Ps 139,15 benutzt den Begriff in dieser Hinsicht. „Meine Knochen (עצמי) waren nicht von dir entzogen, als ich im Verborgenen gemacht wurde“. Auch hier scheint es nicht um das Skelett des Menschen zu gehen, sondern um die Form und feste Gestalt des Menschen. Zugleich wird durch das ungewöhnliche עצם der ganze Mensch „eingespielt“ und als Geheimnis seiner Existenz und Entstehung mit dem Geheimnis des Handelns Gottes verglichen. Dass Gott derjenige ist, der das ganze Werden des Menschen bestimmt, klingt schließlich in dem Schluss des Verses implizit an, wenn Gott derjenige ist, der את-הכל macht (vgl. Koh 11,5). Damit ist weniger das All als das Ganze Tun Gottes oder das Ganze des Tuns Gottes gemeint. Und das schließt das Werden des Kindes im Mutterleib ein, das als Handeln Gottes

¹ Vgl. Frevel, Art. Geburt 201.

verstanden wird (vgl. Ps 139,15f.). Diese Einsicht gehört zu den Selbstverständlichkeiten der alttestamentlichen Weisheit, die sich bis in die späte Weisheit unverändert durchhält. Es ist Gott, der den Menschen Gestalt gibt (ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν 2Makk 7,23), doch wie, bleibt auch für die Mutter der sieben Söhne in 2Makk 7,22 undurchsichtig: οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζῶην ὑμῖν ἐχαρισάμην καὶ τὴν ἐκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διερρύθμισα; „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib aufgetaucht seid, ich habe euch weder Atem noch Leben geschenkt, noch habe ich einen von euch aus den Grundstoffen zusammengefügt“. Zwar waren durch Aborte und Totgeburten unterschiedliche Embryonalstadien bekannt (Ex 21,22f.; Num 12,12; Jer 20,17; Ijob 3,11.16; 10,18f.; Koh 6,3), aber der absolute Beginn des Menschenlebens wurde als undurchdringbares Geheimnis begriffen. Über den Zeitpunkt der Entstehung des Menschen wird daher im Alten Testament auch nicht reflektiert. Die Entzogenheit des Vorgangs macht die Verortung in den unzugänglichen „Tiefen der Erde“ (בְּתַחֲתֵי אֶרֶץ) deutlich. Bei der Bildrede handelt es sich wohl nicht um „chthonische Mythen, die von Israel übernommen und auf Jahwe bezogen worden sind“² oder um Anklänge an „Mutter Erde“³. Ps 139 legt jedenfalls deutlich größeren Wert auf die Unverfügbarkeit der Entstehung des Menschen, der von Gott im Mutterleib gewoben wurde (אִמִּי בַבְטֶן בִּי „du hast mich im Leib meiner Mutter gewoben“ Ps 139,13). Wie das auch in altorientalischen Vergleichstexten (*Gilgamesch*, *Enūma Eliš*, *Atrahasis*, *Prometheus* und öfter⁴) prominente Bild vom Töpfern (Gen 2,7; Jes 29,15f.; 64,7; Jer 18,5f.; Ijob 10,9; 33,6) drückt die Metapher des Webens (Ijob 10,11; Spr 8,23; Jes 38,12) einen Übergang von einem ungeformten in einen festen (und zugleich nicht wieder aufhebbaren) Zustand aus. In der alttestamentlichen Rede vom Werden des Menschen geht es mehr um die Unverfügbarkeit und die Herkunft des Lebens wie die

² Kraus, Psalmen 1099.

³ Gunkel, Psalmen 588. Auf das Problem einer mythischen Verbindung der Geburt mit der Erde, die über Ijob 1,21 und Sir 40,1 auch immer wieder für Ps 139 eingebracht wird, kann hier nicht näher eingegangen werden. Für die vorhellenistische Zeit sind allerdings Zweifel an der Vorstellung von „Mutter Erde“ oder der Entstehung der Embryonen im Erdinneren angebracht. Ohne einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit der Thematik vorzugreifen, sei auf das Ergebnis Hutters verwiesen: “Earth does not feature as a great goddess in the surrounding cultures of the OT. As a cosmic entity she could be connected with theogonical and cosmogonical speculations; she is also referred to as a divine witness. On the other hand she is connected with gods of the netherworld or with goddesses who bring life. But earth herself never gain the importance of these personal deities” (Art. Earth 272).

⁴ Siehe dazu Anm. 20.

Abhängigkeit vom Schöpfer als um ein Interesse am physiologischen Werden des Körpers. Einen eigenen Begriff für den Embryo gibt es im biblischen Hebräisch nicht, auch wenn der Terminus גלם „Ungeformtes“ in Ps 139,16 dem wohl am nächsten kommt. Dort ordnet der Beter seine Zeit ganz in die Verfügung Gottes ein. „Mein Formloses (גלמי) sahen deine Augen, und in dein Buch waren schon alle [Tage] geschrieben“. Es gibt demnach keine Zeit des Menschen, die der Fürsorge Gottes entzogen wäre. Schon zu Beginn des menschlichen Lebens ist Gott gegenwärtig.

Nach diesen als Überblick gedachten einleitenden Bemerkungen soll der Blick auf den umfangreichsten Text zur Menschenschöpfung in Ijob 10 gerichtet werden. Nur der deutlich prominentere Ps 139 redet ähnlich ausführlich über die Entstehung des Menschen. Die Argumentation ist eingebunden in den ersten Redegang des Ijobbuches und Teil der Antwort Ijobs auf die Einwürfe Bildads. Der Rekurs auf die Menschenschöpfung stellt das argumentative Widerlager zu der schroffen Anklage Gottes in Ijob 9 dar. Pragmatik und Ziel der Rede in der Argumentation Ijobs sind an anderer Stelle ausführlicher gewürdigt worden⁵.

8	<i>Deine Hände haben mich gebildet und haben mich um und um zusammengefügt, doch jetzt hast du mich verschlungen.</i>	יְדֶיךָ עָצְבוּנִי וַיַּעֲשׂוּנִי יַחַד סָבִיב וְתִבְלַעֲנִי:
9	<i>Gedenke doch, dass du mich wie Ton gemacht hast und auch zum Staub zurückkehren lässt.</i>	זְכַרְתָּ אֵלֹהִים כִּי־כֹחֶמֶר עָשִׂיתָנִי וְאֶל־עָפָר תְּשִׁיבֵנִי:
10	<i>Hast du mich nicht wie Milch ausgegossen, wie Käse mich gerinnen lassen?</i>	הֲלֹא כַחֲלָב תִּתִּיבֵנִי וְכַגְבֵּי תִקְפִּיאֵנִי:
11	<i>(Mit) Haut und Fleisch hast du mich bekleidet, und mit Knochen und Sehnen hast du mich durchflochten.</i>	עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישָׁנִי וּבְעֲצָמוֹת וּגְדִידִים תִּסְכְּכֵנִי:
12	<i>Leben und Gnade hast du mir gewährt, und durch deine Zuwendung meinen Geist be- wahrt.</i>	חַיִּים וְחֶסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי וּפְקָדְתָךְ שְׁמֵרָה רוּחִי:

Neben die Metaphern vom Töpfern und vom Weben tritt hier als ungewöhnlichste Aussage zur Menschenschöpfung die gerinnende Milch. Dieses Bild ist im AT singulär und hat auch in den Kommentaren bisher wenig Beachtung gefunden⁶. In der Regel wird lediglich das *tertium comperationis* auf den Gerinnungsvorgang eng geführt. Zum Vergleich kann man ab dem 4. Jh. auf Aristoteles, Philo, Plinius, Tertullian, zwei Koransuren und einen

⁵ Vgl. Frevel, Schöpfungsglaube 244-272.

⁶ Vgl. zur Interpretationsgeschichte Egger-Wenzel, Freiheit 252f., die ohne Ergebnis oder Wertung Interpretationen aus nahezu zwei Jahrhunderten addiert.

hinduistischen Text verweisen. Im Hintergrund der Käseallegorie, bei deren Rezeption meist auf Aristoteles zurückgegriffen wird, steht die Vorstellung der Gerinnung des Blutes im Mutterleib bei der Entstehung des Embryos. Wenn im Folgenden die Spur etwas verfolgt wird, können die komplexen Hintergründe antiker Embryologien nicht entfaltet werden⁷. Auch wird nicht angestrebt, die weit häufiger belegte Vorstellung von der Gerinnung des Blutes im Mutterleib vollständig zu dokumentieren⁸. Der Schwerpunkt liegt auf der Käseallegorie. Den Ausgangspunkt bildet Aristoteles, wo es in der Darstellung des werdenden Lebens in „De generatione animalium“ heißt:

ὅταν δὲ αὐστηῇ ἢ ἐν ταῖς ὑστέραις ἀπόκρισις τοῦ θήλεος ὑπὸ τῆς τοῦ ἄρρενος γονῆς παραπλήσιον ποιούσης ὡσπερ ἐπὶ τοῦ γάλακτος τῆς πνεύσεως καὶ γὰρ ἡ πνεύσεως γάλα ἐστὶ θερμότητα ζωτικὴν ἔχον, ἢ τὸ ὅμοιον εἰς ἕν ἄγει καὶ συνίστησι καὶ ἡ γονὴ πρὸς τῆν τῶν καταμηνίων φύσιν ταῦτο πέπονται

Sobald die Absonderung in der weiblichen Gebärmutter von der männlichen Samenflüssigkeit zur Entfaltung gebracht ist, die dabei etwas ähnliches bewirkt, wie das Lab in der Milch – Lab ist ja auch Milch mit Lebenswärme, die das Gleichgeartete zusammenbringt und gerinnen lässt⁹.

Bei Philo taucht die Vorstellung nur mit Bezug auf den Gerinnungsvorgang auf: „Aber sobald er [der Same] in den Mutterschoß gelangt, erlangt er sogleich Bewegung und verwandelt sich in organische Natur (κίησιν εὐθύς λαβὸν εἰς φύσιν τρέπεται)“¹⁰. Ähnlich nimmt Plinius die Vorstellung in

⁷ Vgl. dazu ausführlich Lesky / Waszink, Embryologie 1228-1244; ferner Leven, Embryo 249-251.

⁸ Vgl. zu dieser Vorstellung etwa die Belege im Corpus Hippocraticum bei Hundert, Blut 167, sowie weitere Belege und deren Ausgangspunkte bei Aristoteles bei Stamatou, Gerinnung 339.

⁹ Übersetzung nach Gohlke, Aristoteles 96f.; vgl. die Übersetzung von Peck “The action of the semen of the male in ‘setting’ the female’s secretion in the uterus is similar to that of rennet upon milk. Rennet is milk which contains vital heat, as semen does, and this integrates the homogeneous substance and makes it set” (Peck, Generation 190-193), vgl. ferner De generatione Animalium II, 4, 729a; 737a. Davon sind viele Aufnahmen der „Käseallegorie“ abhängig, vgl. etwa z.B. neben der prominenten Rezeption Thomas von Aquins (Zitat von Ijob 10,10 in Summa contra Gentiles Buch 3, Kap. 67,7, Z. 7 sowie im Kommentar zu Ijob 10 Expositio super Iob ad litteram: „Ita enim se habet semen maris ad materiam quam femina ministrat in generatione hominis et aliorum animalium sicut se habet coagulum in generatione casei“) die von Galen in De Elementis secundum Hippocratem Libri 2, 2 K I, 496. Der Kölner Mani Codex Nr. 85 bezieht sich mit der Anspielung καὶ δι’ ἐτυπώθη „dadurch ist er geronnen“ lediglich auf die Gerinnung, ohne Erwähnung von Milch oder Käsewasser (vgl. Koenen / Römer, Kölner Mani-Kodex 58f.).

¹⁰ Philo, De Opificio mundi 67; Übersetzung Cohn, Philo 50.

seiner Naturgeschichte auf, wenn er über die Frauen ohne Menstruation schreibt:

„Jene aber gebären nicht, denn dies [das Blut] ist der Stoff zur Entstehung des Menschen, mit dem sich der männliche Same wie ein Gerinnungsmittel zusammenballt und was mit der Zeit Leben und Körper erhält“ (Sed tales non gignunt, quando haec est generando homini materia, germine e maribus coaguli modo hoc in sese glomerante, quod deinde tempore ipso animatur corporaturque)¹¹.

Tertullian erläutert in einer Auseinandersetzung mit Valentinus um Joh 1,13 die Funktion des männlichen Samens, der das weibliche Blut gerinnen lässt. Dann folgt mit eindeutiger Verwendung der Käseallegorie: „Nam ex coagulo in caseo eius substantiae est, quam medicando constringit, id est lactis“¹². „Denn aus dem Lab ist im Käse ‚Macht‘ über die Substanz, die er durch seine Vermischung zum Gerinnen bringt, das ist die Milch“¹³.

Im Koran wird hingegen über den Spermatropfen lediglich auf den Gerinnungsvorgang mehrfach Bezug genommen und die Entwicklung des Embryos geschildert:

„Ihr Menschen! Wenn ihr wegen der Auferweckung (der Toten) im Zweifel seid (so bedenket:) Wir haben euch (ursprünglich) aus Erde geschaffen, hierauf aus einem Tropfen (Sperma), hierauf aus einem Embryo, hierauf aus einem Fötus, (wohl)gestaltet und auch ungestaltet, um euch Klarheit zu geben (oder: um euch) unsere Zeichen) klarzumachen“¹⁴.

Die Käseallegorie taucht dort meines Wissens nicht auf. Diese wird jedoch eindeutig in einem frühen Weisheitstext aus dem *Pañcatantra* ver-

¹¹ Plinius, *Naturalis historia* 1. VII, XIII 66.

¹² Tertullian, *De carne Christi* XIX 4.

¹³ Zu weiteren Aufnahmen der Käseallegorie bei den griechischen Kirchenvätern, vor allem zwischen dem 4. und 6. Jh. (meist Zitate von Ijob 10,10): Eusebius, *Praeparatio evangelica* 14.26.1.6; Johannes Chrysostomus, *Fragmenta in Job* 64.605.41 und den Kommentar zu Ijob z.St.; Didymus Caecus, *Commentarii in Job* 276.28 (der lediglich den Samen als Vergleichspunkt annimmt und damit den Anteil der Frau an der Entstehung des Embryos zurückfährt: „Den Samen, aus dem das Lebewesen entsteht, nennt er ‚gemolkene Milch‘; denn wie die Milch, wenn sie gerinnt, Käse wird, so wird der Same, wenn er gerinnt, ‚Natur‘“. Übersetzung nach Hagedorn / Hagedorn / Koenen, Kommentar zu Hiob 142 und *Fragmenta in Psalmos* 692.13, in *Genesim* 220.19; *Catecheses ad illuminandos* 1918.12.26.10 und Oplympiodorus Diaconus, *Commentarii in Job* 106,9.

¹⁴ Hier in der Übersetzung von Paret, Koran; vgl. ferner Sure 40,67 (nicht 69 wie bei Fohrer und Horst angegeben): „Er ist es, der euch (ursprünglich) aus Erde, hierauf aus einem Tropfen (Sperma), hierauf aus einem Embryo geschaffen hat“. Zur Erschaffung aus einem „Tropfen Sperma“ vgl. auch Sure 36,76; 80,19, zum Embryo Sure 96,2.

wandt, der häufig in der Sekundärliteratur angeführt worden ist, dessen traditionsgeschichtlicher Zusammenhang mit den übrigen Texten (über persische Vermittlung?) allerdings nicht geklärt ist: „Wenn die Feuchtigkeit, woraus das vollständige Kind gebildet werden soll, in den Uterus der Frau eintritt, mischt sie sich mit ihrer Feuchtigkeit und ihrem Blut, gerinnt und wird breiig. Dann schüttelt ein Wind diese Feuchtigkeit, und sie wird wie Käsewasser und darauf wie feste Dickmilch. Nach einer bestimmten Zahl von Tagen sondern sich die einzelnen Glieder“¹⁵.

Im Reigen der Vergleichstexte wird der Midrasch zum Buch Levitikus Wajjikra Rabba 14,9 oft ausgelassen, obwohl dort ausführlich auf die Gerinnung des Blutes im Mutterschoß Bezug genommen wird. In der Übersetzung von Martin Stol heißt es dort:

“A woman’s womb is full of blood, some of which goes out by way of her menstrual flow, and by the favour of the Holy One, blessed be He, a drop of white matter goes and falls into it and immediately the foetus begins to form. It may be compared to milk in a basin; if one puts rennet (*mesō*) into it, it congeals and becomes consistent, if not, it continues to ‘tremble’”¹⁶ (לחלב שנתן בקערה אם נתן לתוכו מסו קופה ועומד ואם לאו הולך רופף).

Ein ebenfalls im Vergleich zu den genannten relativ früher und von der frühhellenistischen Philosophie nicht unbeeinflusster Beleg, der allerdings nur die Gerinnung des Blutes rezipiert, findet sich in der LXX in Weish 7,1f:

εἰμὶ μὲν ἀγὼ Θνητὸς ἄνθρωπος ἴσος ἅπασιν καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου καὶ ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σὰρξ δεκαμηνιαίῳ χρόνῳ παγείς ἐν αἵματι ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ ἡδονῆς ὕπνου συνελθούσης

Auch ich bin ein sterblicher Mensch, allen gleich, und ein Nachkomme des ersten, aus Erde gemachten Menschen. Und im Mutterleib wurde ich als fleischliches Wesen gebildet, in zehn Monaten im Blut geronnen, aus dem Samen eines Mannes und der Lust, die zum Beischlaf hinzukam¹⁸.

Das Gerinnen wird durch das Verbum πήγνυμι ausgedrückt, dass am häufigsten „ein Zelt aufschlagen“ (z.B. Gen 26,25; Ex 33,7), „errichten“

¹⁵ Hertel, Pancatantra 367f.

¹⁶ Stol, Birth 12.

¹⁷ Wajjikra Rabba / Lev Rab XIV,9 zu Lev 12,2, zitiert nach der Edition von Margulies, Midrash Wayikra Rabbah 317. Androzentrisch enggeführt auf den Spermatropfen findet sich die Vorstellungen in Mischna Avot 3,1: „Woher du kommst: Aus einem stinkenden Tropfen“ (Übersetzung Lazarus Goldschmidt); vgl. zur Spätdatierung des Traktats Stemberger, Mischna Avot 243-258; zu den frühjüdischen Texten und ihren Vorlagen und ihrer Nachwirkung vgl. auch Kottek, Embryology 299-315.

¹⁸ Übersetzung nach Hübner, Weisheit Salomos 94.

(z.B. Esra 6,11; Ijob 38,6), aber auch das „Erstarren“ der Wasser (Ex 15,8) zum Ausdruck bringen kann. Immer geht es um das Festwerden eines zuvor nicht Stabilen oder die Veränderung eines Zustandes zum Festeren hin. Kgl 4,8 beschreibt das Verb das Aussehen der vom Hunger Ausgezehrten, deren geschrumpfte Haut sich fest um die Knochen schließt und diese hervortreten lässt. Ijob 15,7 ist das Lexem als Schöpfungsterminus verwandt, allerdings nicht im Zusammenhang mit der Koagulation. Die Veränderung eines flüssigen Zustandes in einen festen wird auch Ijob 6,16; 38,6; Sir 43,20 mit πήγνυμι wiedergegeben, das in der Vulgata von Weish 7,2 mit *coagulo* wiedergegeben ist. Damit dürfte Weish 7 am ehesten die bei Aristoteles belegte Vorstellung vom Gerinnen des Blutes aufgrund des Gerinnungsmittels „Sperma“ wiedergeben.

Will man nicht ausschließlich spätere Belege anführen, kann für die Analogie zum Gerinnungsvorgang vielleicht schon auf das babylonische Schöpfungsepos *Enūma Eliš* zurückgegriffen werden, wo es in dem Entschluss Marduks, den Menschen zu schaffen, Tafel VI, Z. 5 heißt *da-mi lu-uk-šur-ma eš-me-ta lu-šab-ši-ma*. „Ich will Blut ‚binden‘ und Knochen vorhanden sein lassen; ich will den Lullu erschaffen, Mensch sei sein Name“¹⁹. Was mit dem *kašaru* „binden“ letztlich gemeint ist, bleibt offen²⁰. Vielfach wird das Verb hier mit „gerinnen“ wiedergegeben, doch hat M. Stol semantische Bedenken geäußert: „However, with this meaning (the blood itself would coagulate) the verb should be intransitive“²¹. Das Gerinnen des Blutes im *Enūma Eliš* bleibt demnach ein unsicherer Beleg. Vom Gerinnen des Samens in der Frau ist hingegen etwas undeutlich in einer sumerischen Geburtsbeschwörung die Rede. „[Der] in [den Mutter]eib hineingegossene

¹⁹ Pettinato, Menschenbild 106. W.G. Lambert in TUAT übersetzt: „Ich will Blut zusammenbringen und Knochen formen, ich will den Lullu ins Leben rufen, dessen Name Mensch sein soll“, vgl. TUAT III 591f. Dietrich, Unheil 121: „Blut will ich ballen, Gebein hervorbringen, den *lullû*-Urmenschen will ich auf die Beine stellen, *amēlu*-Mensch sei sein Name!“.

²⁰ Meist wird der Mensch in den akkadischen Zeugnissen aus Lehm oder aus Lehm und Blut erschaffen. Nintu etwa mischt im *Atramḫasis*-Mythos Blut mit Lehm. Pettinato geht deshalb davon aus, dass auch im *Enūma Eliš* der Lehm nicht fehlt. „Die Rolle Eas einerseits, und die Erwähnung des Lehms in der Berossos-Überlieferung andererseits, lassen jedoch unschwer erkennen, daß auch nach dem *Enūma Eliš* der Mensch aus Lehm und göttlichem Blut gebildet wurde“, Pettinato, Menschenbild 46. Die Berossos-Überlieferung entstammt den Chroniken des Eusebius.

²¹ Stol, Birth 11.

Same ließ, als er sich festigte, dem Menschen den *Fötus* gab, die [Frau] die Zähne in die ‚Honigpflanze‘ setzen²².

Kehren wir zu Ijob 10 zurück – so muss auffallen, dass dort zwar die Gerinnungsvorstellung rezipiert ist, aber – wie überhaupt im AT im Kontext der Schöpfung – nicht vom Blut die Rede ist²³, sondern nur auf die Käseherstellung Bezug genommen wird. Ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen Aristoteles und Ijob läßt sich kaum herstellen. Es liegt näher, in Ijob 10 einen, neben Aristoteles eigenständigen, zweiten frühen Beleg der Käseallegorie zu sehen.

Hintergrund des Bildes ist die Herstellung von Sauermilchkäse in der Antike²⁴. Käse ist ein vielseitiges Nahrungsmittel, das in vielen Kulturen auftaucht, die Milch gebende Tiere kultivieren. Über den Ursprung der Käseherstellung gibt es unterschiedliche Angaben, die ältesten Sauermilchkäsen sollen bei halbnomadischen Bauern des mittleren Ostens 6000 v. Chr. hergestellt worden sein. Meist wird die »Erfindung« des Käses mit den Sumerern in Ur 3000 v. Chr. in Verbindung gebracht, wo von »erwachsen gewordener Milch« gesprochen wird. Die Sumerer hielten Milchkühe und beschäftigten sich mit der Milchverarbeitung und der Bewirtschaftung Milchgebender Tiere.

Über die Käseherstellung in Israel ist wenig bekannt und Vieles ist nur erschließbar. Dass es im ersten Jahrtausend Käse in Palästina gegeben hat, scheint sicher, und das zeigen wohl auch 1Sam 17,18 als auch 2Sam 17,29. Für Käseprodukte werden mehrere Worte verwandt, zum einen einfach חלב Milch (1Sam 17,18: החלב הרצי Scheiben »Milch«), dann aber wie in Ijob 10,10 גבינה (vgl. akk. *gubnatu*). Josephus erwähnt in Jerusalem das Zentraltal als „Käsemachertal“ (φάρμαξ τῶν τυρποποιῶν, *Bellum Judaicum* V, 140), das die beiden Stadthügel Jerusalems trennt, und, wenn die Lesung zutref-

²² Übersetzung nach Römer, Geburtsbeschwörung 205; vgl. van Dijk, *Incantations* 53-65. Römer verweist in TUAT zur Erläuterung auf van Dijk, *incantation* 503 (vgl. den Text, der häufiger als Vergleich für die Tiefen der Erde in Ps 139 herangezogen wird, jetzt auch bei Keel / Schroer, *Schöpfung* 247). Dort ist allerdings die Vorstellung der Gerinnung nicht belegt.

²³ Vgl. zur Vorstellung gerinnenden Blutes ausführlicher Reiterer, *Blut* 21-24, vgl. dort auch die altorientalischen Parallelen. Zum gedachten Zusammenhang zwischen Milch und Blut vgl. Clemens von Alexandrien, *Paedagogos* I,6 (39,2-4), Übersetzung bei O. Stähling, *BKV* 2 7.

²⁴ Stol / Hoffner, *Milchprodukte* 194. Ferner Dalman, *AuS* VI 303-313; PW 1489-1496; NBL 423, *ThWAT* II 950; LdÄ 4 (1983) 125; Jacobsen *Lad*, 193-200; Stol, *Milk* 99-113; Herdi, *Käse. Zu Darstellungen*: ANEP 97.

fend ist²⁵, dann gab es sogar eine Berufsgruppe von Käsern, die in Jerusalem örtlich konzentriert war.

Obwohl bereits die Sumerer Käse aus Kuhmilch hergestellt haben sollen, handelt es sich in der Regel wohl nicht um Kuhmilchkäse wie die meisten Übersetzungen von 2Sam 17,29 annehmen, sondern um einen aus Ziegen- oder Schafsmilch gewonnenen Sauermilchkäse, den sog. Topfen (Quark). Während Ziegenkäse eine relativ kurze Reifezeit (ca. zwei Wochen) und einen milden bis würzigen Geschmack hat, hat Schafskäse eine Reifezeit von etwa vier Wochen und ist kräftiger im Geschmack. Wahrscheinlich handelt es sich bei den Weichkäsen durchgehend um saure Eiweißgerinnung mittels Milchsäurebakterien, die den Milchzucker zu Milchsäure abbauen. Eine Herstellungsalternative ist die süße Eiweißgerinnung mit Labenzym, das im Altertum nicht aus dem Magen von Kälbern, sondern aus Ziegenmägen gewonnen worden ist und die Gerinnung beschleunigt²⁶.

Für den Sauermilchkäse wird die Milch unter Zugabe von Milchsäurebakterien unter Wärmeeinwirkung (20-35° Celsius) dick gelegt. Der durch Koagulation nach kurzer Zeit dabei entstehende Käsebruch wird abgeschöpft bzw. nach Ablauf der flüssigen Molke geformt, evtl. auch gepresst und dann zur Reifung gelagert. Wenn es sich nicht um einen ausgesprochenen Weich- oder Frischkäse handelt, wird dann das Produkt mit einer Salzlake eingestrichen oder abgerieben oder darin mehrere Tage eingelegt. Das dient zum einen der Rindenbildung, zum anderen der Haltbarkeit. Bei den einfachen Sauermilchkäsen des vorderen Orients wird der abgeschöpfte Käsebruch gewürzt und gesalzen, in Scheiben geschnitten oder zu Kugeln geformt und dann an der Sonne getrocknet. Diese Technik dient der Konservierung. Selbst nach langer Zeit kann man diese steinharten Käse in Wasser auflösen und das Endprodukt dann als Sauermilch trinken²⁷.

Die Käseallegorie hat eine ganze Reihe von Ansatzpunkten: Mit dem ersten Versteil in Ijob 10,10 wird die *noch nicht* koagulierte Milch in den Vordergrund gerückt. Da der biologische Anteil der Frau an der Entstehung des *Embryos* unbekannt war (siehe oben), dürfte es sicher das milchige Aussehen des männlichen Spermas gewesen sein, das mit der ausgegossenen Milch verglichen wird²⁸. Dafür dass die Milch hier eher nicht für das Blut im Mutterleib steht, spricht das Verbum נתן, mit dem entweder das Aus-

²⁵ Wenn es sich nicht um das Mist- oder Aschetal aus Neh 2,13; 3,13f.; 12,31 handelt, vgl. Kellermann, Käse 423.

²⁶ Vgl. dazu Stol, Milchprodukte 198, der auch darauf hinweist, dass Pflanzensäfte als Labersatz genutzt worden sein könnten.

²⁷ Vgl. zu den Techniken der Käseherstellung: Stol / Hoffner, Milchprodukte 189-205 (Lit.). Zu Darstellungen: ANEP 97.

²⁸ Gegen Fohrer, Hiob 217.

gießen oder das Verflüssigen, d.h. der Übergang von einem festen in einen flüssigen Zustand beschrieben wird²⁹. Ist diese Interpretation richtig, würden in Ijob 10,10 zwei Phasen unterschieden: Die erste Phase vom Ausgießen der Milch würde sich auf die Besamung beziehen und die Ansicht zeigen, die dem Mann, entsprechend des antiken Wissensstandes, den entscheidenden Anteil an der Befruchtung zuschreibt. Schon diese erste Phase würde Ijob 10,10 mit dem Handeln Gottes in Verbindung bringen. Der Gerinnungsvorgang im Mutterleib würde dann erst im zweiten Versteil zur Sprache kommen. Ijob 10,10 belegt dann die Vorstellung, dass das Sperma das Blut im Mutterleib zur Gerinnung bringt und daraus der Embryo entsteht.

Das zweite analoge Moment ist die weiche Konstitution des *Neugeborenen* und das beim Platzen der Fruchtblase austretende Fruchtwasser, das wie die Molke vom „Produkt“ nach der „Gerinnungsphase“ abgetrennt worden und in der Konsistenz vergleichbar ist. Ein dritter Ansatzpunkt ist die Reifezeit. Wie der geschaffene Embryo im Mutterleib reifen muss, so reift ein Käse nach der Eindickung des Käsebruchs zum Endprodukt heran. Auch auf den Milchschorf und die Rindenbildung des außen trocknenden Sauermilchkäses ließe sich noch hinweisen. Ein weiterer Ansatzpunkt, der bisher – wenn ich recht sehe, wie der zuvor genannte – noch nicht gesehen worden ist, ist der Einsatz von Salz zur Konservierung in der Käseherstellung. Das Neugeborene wird aus hygienischen Gründen mit Salz abgerieben (Ez 16,4), und wie bestimmte Weichkäsesorten, um sie feucht zu halten, in feuchte Tücher eingeschlagen werden, so wird das Neugeborene in Windeln gewickelt und in trockene Tücher eingeschlagen (Ez 16,4). So abwegig, wie es auf den ersten Blick scheint, ist die Käseallegorie also gar nicht, sondern bietet eine Reihe von Vergleichspunkten. Sie beschränkt sich keinesfalls auf den Gerinnungsvorgang und die Vorstellung, dass ein Spermatropfen das Blut im Mutterleib gerinnen lässt. Die hier wohl erstmalig auftauchende Käseallegorie geht auf die frühesten Anfänge des Menschseins zurück. Vom absoluten Beginn an ist wie in Ps 139 ein unlösbares personales Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf begründet, das die – und an diesem Punkt wird über die Allegorie hinausgegangen – dauerhafte Verwiesenheit und Abhängigkeit des Geschöpfes bedingt. Die Beziehung zu Gott ist durch die individuelle Menschenschöpfung in besonderer Weise intim, unmittelbar *und* unaufgebbar.

²⁹ Vgl. dazu auch die Vulgata von Ps 119,70a: *coagulatum est sicut lac cor eorum*.

Zusammenfassung

Nach einem kurzen Überblick über die Vorstellungen zur Entstehung und Entwicklung des Menschen im Mutterleib wird die Käseallegorie in Ijob 10,10 untersucht. Die Aufnahmen und Parallelen werden vorgestellt und mögliche Vergleichspunkte der Entstehung des Embryos mit der Käseherstellung benannt. Der Aufsatz vertritt dabei die These, dass Ijob 10,10 neben Aristoteles einen eigenständigen antiken Beleg der Käseallegorie darstellt.

Bibliographie

- Albertz, R., *Weltschöpfung und Menschenschöpfung: Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen* (CThM A3), Stuttgart 1974.
- Allgaier, K., *Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden 3, Teil 1, Kapitel 1-83* (Texte zur Forschung 17), Darmstadt 1990.
- Cohn, L., *Philo von Alexandria. Die Werke in Deutscher Übersetzung 1*, Berlin ²1962.
- Cohn, L. / Wendland, P., *Philo, De Opificio mundi. Werksausgabe Opera Quae Super-sunt 1* (Breslauer philologische Abhandlungen 4,4), Berlin 1856.
- Dalman, G., *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh 1928.
- Dekkers, E. u.a., *Tertullian, De carne Christi. Opera 2. Opera Montanistica* (CChr.SL 2), Turnhout 1954.
- Dietrich, M., *Persönliches Unheil als Zeichen der Gottesferne: Mitteilung für Anthropologie und Religionsgeschichte 8* (1994) 115-141.
- van Dijk, J.J., *Incantations accompagnant la naissance de l'homme: Or 44* (1975) 53-79.
- van Dijk, J.J., *Une incantation accompagnant la naissance de l'homme: Or 42* (1973) 502-507.
- Ebach, J., *Streiten mit Gott 1. Hiob 1-20* (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996, ²2004.
- Ebach, J., *Streiten mit Gott 2. Hiob 21-42* (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996, ²2005.
- Egger-Wenzel, R., *Von der Freiheit Gottes, anders zu sein. Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Ijobbuch* (FzB 83), Würzburg 1998.
- Fohrer, G., *Das Buch Hiob* (KAT 16), Gütersloh 1963.
- Frevel, Chr., *Art. Geburt*, in: Berlejung, A. / Frevel, Chr. (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 201f.
- Frevel, Chr., *Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Ijobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Ijob-Reden*, in: Schmid, K. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Internationales Symposium auf dem Monte Verità (ATHANT)*, Zürich 2006 [im Druck].
- Frevel, Chr., *Eine kleine Theologie der Menschenwürde – Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob*, in: Hossfeld, F.-L. / Zenger, E. (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS für Erich Zenger* (HBS 44), Freiburg u.a. 2004, 244-272.
- Gohlke, P., *Aristoteles, Die Lehrschriften. Über die Zeugung der Geschöpfe*, Paderborn 1959.

- Frevel, Chr., Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Ijobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Ijob-Reden, in: Schmid, K. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Internationales Symposium auf dem Monte Verità (ATHANT), Zürich 2006* [im Druck].
- Frevel, Chr., Eine kleine Theologie der Menschenwürde – Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: Hossfeld, F.-L. / Zenger, E. (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS für Erich Zenger (HBS 44), Freiburg u.a. 2004, 244-272.*
- Gohlke, P., Aristoteles, *Die Lehrschriften. Über die Zeugung der Geschöpfe*, Paderborn 1959.
- Goldschmidt, L., *Der Babylonische Talmud 9. Synhedrin (2. Hälfte) / Makkoth / Šebuóth / Édijoth / Áboda Zara / Aboth / Horajoth*, Berlin 1967.
- Gunkel, H., *Die Psalmen*, Göttingen ⁶1986.
- Hagedorn, U. / Hagedorn, D., *Olympiodor: Diakon zu Alexandria. Kommentar zu Hiob (PTS 24)*, Berlin u.a. 1984.
- Hagedorn, U. / Hagedorn, D. / Koenen, L. (Hg.), *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob [Tura-Papyrus]*, Teil 3, Bonn 1968.
- Herdí, E.P., *Die Herstellung und Verwendung von Käse im griechisch-römischen Altertum*, Thurgau 1918.
- Hertel, J., *Der Pancatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig 1914.
- Hübner, H., *Die Weisheit Salomos (ATD Apokryphen 4)*, Göttingen 1999.
- Hundert, B., Art. Blut, in: *Lexikon der antiken Medizin*, München 2005, 164-168.
- Hutter, M., Art. Earth, in: van der Toorn, K. u.a. (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden ²1999, 272f.
- Jacobsen, T., *Lad in the Desert: JAOS 103 (1983) 193-200.*
- Keel, O. / Schroer, S., *Die Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Freiburg, CH u.a. 2002.
- Kellermann, M., Art. Käse, in: *NBL 2, 1995, 423f.*
- Koenen, L. / Römer, C., *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition (PapyCol XIV = ARWAW)*, Opladen 1988.
- König, R. / Winkler, G., *Plinius, Naturalis historia*, Darmstadt 1975.
- Kottek, S.S., *Embryology in Talmudic and Midrashic Literature: Journal of the History of Biology 14 (1981) 299-315.*
- Kraus, H.-J., *Psalmen. 2. Teilband, Psalmen 60-150 (BK XV / 2)*, Neukirchen-Vluyn ⁵1978.
- De Lacy, Ph., *Galenus, On the elements according to Hippocrates (CMG 5,1,2)*, Berlin 1996.
- Lesky, E. / Waszink, J.H., Art. Embryologie, in: *RAC 4, 1959, 1228-1244.*
- Leven, K.-H., Art. Embryo, in: *Lexikon der antiken Medizin*, München 2005, 249-251.
- Margulies, M. (Hg.), *Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes 1. Chapters 1-11*, New York, Jerusalem ³1993.
- Migne, J.-P., *Didymi Alexandrini opera omnia (MPG 39)*, Paris 1858, 1617-1622.
- Migne, J.-P., *Joannes Chrysostomus, Fragmenta in beatum Iob (MPG 64)*, Paris 1862, 506-656.
- Nautin, P., *Didyme L'aveugle, Sur la Genèse 2 (SC 244)*, Paris 1978.

- Paret, R., *Der Koran*, Stuttgart 92004.
- Peck, A.L., *Aristotle, Generation of Animals (LCL 366)*, London 1963.
- Pettinato, G., *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971.
- Places, É. des, *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique, Livres XIV-XV (SC 338)*, Paris 1987.
- Reiterer, F.V., „Er liebt uns und hat uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut“. Vorbemerkungen zur zentralen Stellung des Blutes in der Bibel und christlichen Erlösungstheologie: *HID 37 (1983) 16-35*.
- Römer, W.H.Ph., *Geburtsbeschwörung (Marduk-Ea-Typ)*, in: Römer, W.H.Ph., *Rituale und Beschwörungen in sumerischer Sprache (TUAT II/2)*, Gütersloh 1987, 163-211. 204-207.
- Soulin, H. / Neyrand, L., *Jean Chrisostome: Commentaire sur Job 1. Chapitres 1-14 (SC 346)*, Paris 1988.
- Stählin, O., *Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden / Der Erzieher 1 (BKV² 7)*, München 1934.
- Stamatu, M., *Art. Gerinnung*, in: *Lexikon der antiken Medizin*, München 2005, 339.
- Stemberger, G., *Mischna Avot. Frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung: ZNW 96 (2005) 243-258*.
- Stol, M., *Birth in Babylonia and the Bible (Cuneiform monographs 14)*, Groningen 2000.
- Stol, M., *Milk, Butter and Cheese: BSA 7 (1993) 99-113*.
- Stol, M. / Hoffner, H.A., *Art. Milchprodukte*, in: *RLA 8, 1999, 189-205*.
- Zigliara, T.M. / Cajetan, Th. / de Sylvestris, F., *Thomas de Aquino. Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia. Iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, Bd. 26. Expositio super Iob ad litteram*, Rom 1965.

Prof. Dr. Christian Frevel
Lehrstuhl für Altes Testament
Universitätsstr. 150
44780 Bochum
Deutschland
E-Mail: christian.frevel@ruhr-uni-bochum.de

1Cor. 4:6 – a Scribal Gloss?

Peter Arzt-Grabner

In Honor of Joachim Dalfen on His 70th Birthday*

1Cor. 4:6 has always been a topic of discussion for New Testament scholars, especially the function and meaning of τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται. In 1884, Johannes Baljon assumed that this phrase was not part of Paul's original text but rather a marginal gloss written by a scribe. This scribe, who saw in his archetype the μὴ of ἴνα μὴ εἶς κτλ. written above the last letter of ἴνα, restored this interlinear μὴ to the text he was writing and noted in the margin, "The μὴ was written above α, [i.e., the alpha of ἴνα ...]."¹ Therefore, according to Baljon, τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται should be removed from the biblical text. Baljon's suggestion "gave a sense clearly acceptable for the Pauline passage, and indeed a preferable one in view of the context, and it has attracted many of the subsequent commentators;² but editors still keep it safely down in the apparatus"³ – if they mention it at all, as there is no textual evidence for this speculative theory so far.

In this article I focus on scribal glosses in biblical as well as non-biblical manuscripts – most of them published recently – to get some hints for the plausibility or non-plausibility of this theory.

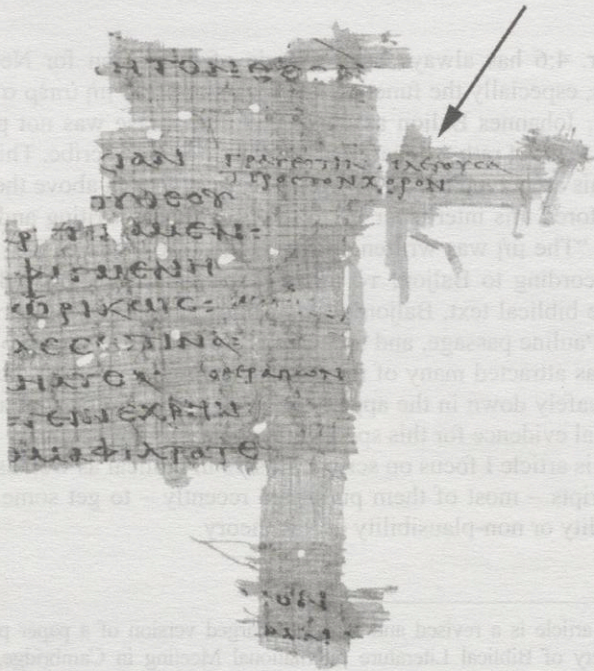
* This article is a revised and slightly enlarged version of a paper presented at the Society of Biblical Literature International Meeting in Cambridge, UK, July 25, 2003. About two years earlier, Joachim Dalfen, my teacher in Classics at Salzburg University who also introduced me into the marvelous world of ancient manuscripts, gave me many hints and encouraged me to work on this subject.

¹ Baljon, *Tekst* 49-51 (cited according to Strugnell, *Plea* 556).

² It is followed by Legault, *Things*, who also remarked that the "double ἴνα is Pauline", referring to Gal. 3:14; 4:5 (p. 231 with note 1; cf. also 1Cor. 7:5; 2Cor. 9:3; 11:12), and others (cf. Strugnell, *Plea* 556 note 32; Thiselton, 1Cor. 352 note 285; cf. also Trobisch, *Kunst*). – Critical against the gloss theory especially Ross, *Not above What Is Written*; Kilpatrick, *Emendation* 351-352. – A variant of the gloss theory, avoiding the difficulties listed by Ross, has been suggested by Strugnell, *Plea* 555-558: the scribe copying the archetype read a text without μὴ, inserted it between ὑμῖν and μάθητε, and is saying in his gloss that "the μὴ is beyond what was written". Strugnell's theory is followed by MacDonald, *Emendation*; Murphy-O'Connor, *Interpolations* 84-85.

³ Strugnell, *Plea* 555-556.

Critics have dismissed Baljon's rendering of the phrase τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται ("the μὴ is written above α") as an unimportant comment on a somewhat useless observation of a scribe. But, a similar "unimportant" comment would be a note in fragment 3 of P.Oxy. LXVI 4521 (2nd cent. CE),⁴ a part of an elegant papyrus roll containing ll. 687-705.726-731.957-970 of Aristophanes's *Plutus*.



1. P.Oxy. LXVI 4521 fr. 3

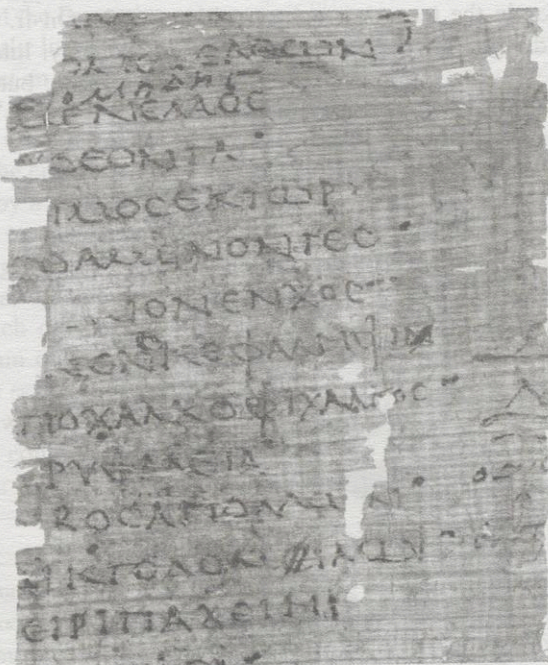
On the right margin of this papyrus fragment we find an annotation reading: γραῦς ἔστιν ἡ λέγουσα πρὸς τὸν χορὸν ("it is the old woman who is speaking to the choir"). Also this note (on Aristophanes, *Plutus* 958) might appear to us as quite useless, as in the line before a XOPOY can be reconstructed⁵. Even if the change of speakers were not indicated on the left margin, which of these fragments is lost, we might think that a simple γραῦς would have been sufficient. However, the manuscripts allow us to assume "that the transmitted scholion recalls a tradition to which the papyrus"

⁴ Abbreviations of papyri, ostraca, and tablets according to Checklist.

⁵ On the insertion and meaning of XOPOY cf. N. Gonis in P.Oxy. LXVI p. 171.

annotation belongs”, and other examples allow “us to assert that this type of attribution goes back to ancient commentaries.”⁶

Another example is a gloss in P.Oxy. LVI 3827 that can be attributed to Homer, *Ilias* 11,403.



2. P.Oxy. LVI 3827 (part)

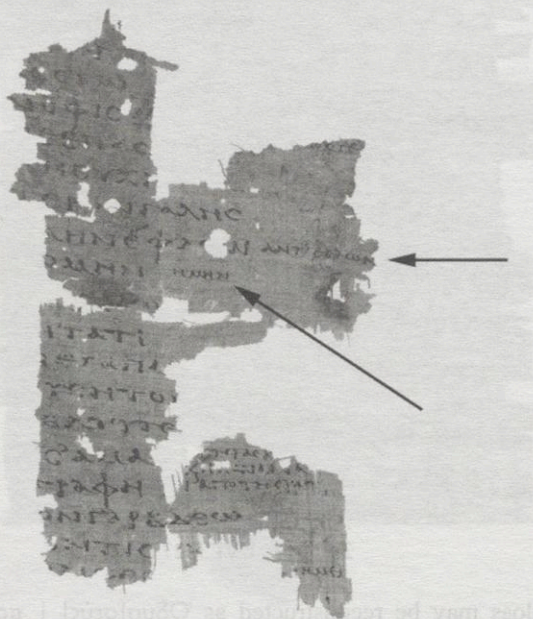
The gloss may be reconstructed as Ὀδυσ[σεύς] | πρ(ὸς) | ἐαυτό[ν] (“Odysseus to himself”).⁷ The informational value of this annotation is absolutely low, as the Homeric text reads Ὀδυσσεύς ... εἶπε πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν (“Odysseus spoke to his greathearted spirit”). These two examples prove that it is not our turn to assess an annotation or gloss as useful or useless as long as we do not know anything about the intention of the scribe who wrote it.

But, the question now is: Was there some kind of tradition to introduce or comment on corrections or glosses? The answer is yes and no. There is a sufficient number of cases in which a gloss or correction is just inserted

⁶ N. Gonis in P.Oxy. LXVI p. 171 (referring to P.Oxy. XXXV 2741 and LXVI 4508,10-11).

⁷ The Δ most plausibly marks vs. 400 (on the reconstruction see P. Schubert in P.Oxy. LVI p. 28).

between the lines or in the margin without any further comment. But there are also examples where corrections or variants are commented upon or introduced: In P.Oxy. LXVI 4521 we find two glosses introduced by ἀντ(ι τοῦ). On fr. 3 (see illustration 1) we find ἀντ(ι τοῦ) κατ[ἄ καιρόν], glossing ὠρικῶς in the text (Aristophanes, *Plutus* 962). On fr. 1 we find ἀντ(ι τοῦ) ἔθλων glossing ἔφλων in l. 694 of this comedy. Interestingly, just one line below, the ἦν in the text is glossed by ἦμην, but this time without the introduction ἀντ(ι τοῦ)!⁸



3. P.Oxy. LXVI 4521 fr. 1

Another detail of this fragment is of some importance for Baljon's theory: J.M. Ross argued that a scribe would not have written τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται, but τὸ μὴ ὑπὲρ τὸ α γέγραπται ("the μὴ is written above *the* α").⁹ In the Aristophanes papyrus the ἀντί is abbreviated, and it "is not

⁸ Though ἀντί τοῦ ἦμην ἀττικῶς is well attested in the *Scholia vetera* 29a (cf. N. Gonis in P.Oxy. LXVI p. 169). – Cf. also the annotation [---]λε οὐ(τως) ἐν (ἐτέρω) μό(νον) in P.Oxy. XXVII 2452 fr. 1,7 (cf. fr. 2,16.19; the form οὐ(τως) ἦν μό(νον) ἐν ἐτ(έρω) appears in P.Oxy. IX 1175 fr. 5, col. i 20).

⁹ Cf. Ross, *Not above What Is Written* 216; Murphy-O'Connor, *Interpolations* 85.

clear whether the abbreviation employed ... stands for ἀντ(ι) or ἀντ(ι τοῦ).” However, “ἀντί, accompanied or not by τοῦ, is standard in commentators’ jargon for ‘(this word is used) instead of’¹⁰ ..., as a means of introducing a gloss. It is well represented in the papyri, and of course in the scholia of the Byzantine manuscripts.”¹¹

In early literary papyri there is no *regular* phraseology for a marginal note about an omission in a scribe’s copy.¹² The form “οὐκ ἦν τὸ X” is found e.g. in P.Oxy. XXXIV 2687, a papyrus that preserves five columns of a metrical work by Aristoxenus. The papyrus can be dated to the 3rd century CE. At the end of col. iii, there is a gloss to l. 26 (see illustration 4) which is marked by a dipole sign (<)¹³ and reads οὐκ ἦν τὸ ἀττῶ. In l. 26 (note the < prefixed to that line), ἀττῶ has been corrected to the plural form ἀτταῖς. The marginal mark refers to the similar mark at the beginning of the gloss. John Rea, the editor of this papyrus, remarks: “It is not clear whether the text which did not have ἀττῶ was the exemplar or a second copy.”¹⁴ I myself am quite sure that the gloss has to be interpreted in the following way: the scribe of P.Oxy. XXXIV 2687 found ἀτταῖς in his exemplar, but, by his own mistake, wrote ἀττῶ and then corrected it to ἀτταῖς. Fearing that this could be easily misunderstood as *his* correction of an error in the exemplar he had to copy, he appended a gloss at the end of the column

¹⁰ Cf. Turner, Papyrus 5.

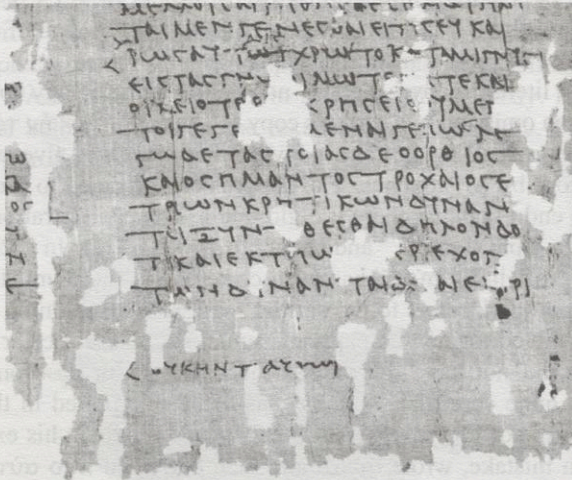
¹¹ N. Gonis in P.Oxy. LXVI p. 169; Gonis adds: “It occurs in both hypomnemata and marginal notes, in most cases written in shortened form, usually as α^v or ας or αν^v” (on the abbreviations α^v, ας and αν^v cf. McNamee, Abbreviations s.v. ἀντί, ἀντι τοῦ). On the shortened form found in P.Oxy. LXVI 4517 N. Gonis further remarks: “I have not found this particular abbreviation elsewhere. The short sinuous stroke placed high after τ appears regularly in documentary writing to mark a suspension, regardless of what letters are actually omitted at the word-end” (N. Gonis in P.Oxy. LXVI p. 169); for examples in the annotation of literary texts see McNamee, Abbreviations xvi.

¹² Strugnell, Plea 557 note 35, notices that after the 2nd century CE “a form such as λείπει τὸ X becomes standard”.

¹³ Also the simple dipole (<) is assigned a wide range of purposes; cf. the *Anecdota Romanum*: “to combat wrong glosses, to mark words used only once, to mark polemical and disputed places and many other figures and inquiries” (cited according to Turner, Papyri 117). The same is true for the sign χ; cf. the list in Turner, Papyri 116, and the summary in White (ed.), Scholia, Index I s.v. χ (p. 344): “χ, a sign of Aristarchus placed before a line to indicate a comment on something notable in the line, e.g. dissent from a reading ..., two duals ..., a figure ..., an inconsistency ..., gender ..., a Homeric parallel ..., a quotation” (cf. Turner, Papyri 116-117).

¹⁴ J.R. Rea in P.Oxy. XXXIV p. 24.

which is telling the reader of *his* copy, that the form αὐτῶ was *not* in the exemplar, but that there, too, was αὐταῖς.¹⁵



4. P.Oxy. XXXIV 2687, col. iii (lower part)

Perhaps, also a gloss in the form τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται could be interpreted in a similar way.¹⁶ It is possible that the scribe had an exemplar reading ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε ἵνα μὴ εἰς ὑπὲρ τοῦ ἐνὸς κτλ., and by mistake he himself omitted μὴ, but afterwards inserted it above the α of ἵνα. Fearing that this could be easily misunderstood as *his* insertion of a word that was missing in the exemplar he had to copy, he appended the gloss τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται to indicate that the μὴ was not missing in the exemplar but that he himself corrected his own mistake and inserted it above the line. In this case the gloss would signify the following: “the μὴ has been written above the α”, meaning “it has been written there *by me* instead of writing it down within the line right after ἵνα, the place where it is written in the manuscript which I copied”.¹⁷ I admit, of course, that this is a

¹⁵ Glosses in the form οὕτως ἦν (generally in the shortened form οὐ(τως) ἦν) clearly refer to the exemplar or to a commentary presenting a variant, cf. e.g. P.Oxy. IX 1174, col. i 8.22 etc. (the stereotyped form οὐ(τως) ἦν ἐν τ(ῶ) Θεώ(νος) refers to the grammarian Theon); XXVII 2468 fr. 1, col. ii 13; PSI IX 1091, col. i 9.17; P.Oxy. XLVII 3326,6.

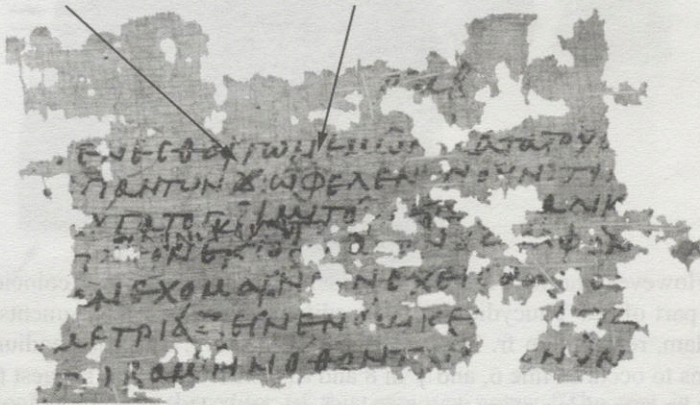
¹⁶ Strugnell, Plea 557 note 35, already remarked that “τὸ X οὐκ ἦν [sic!] ... is virtually indistinguishable in meaning from our τὸ X ὑπὲρ ἃ [sic!] γέγραπται”.

¹⁷ The impersonal passive form is typical for glosses, cf. e.g. the gloss to P.Oxy. IX 1174, col. iv 13: [δ]ιανύχ(τα) οὐ(τως) τὸ (πρῶτον) | [ἄ]περγ(απτο) ἐν τ(ῶ) Θεώ(νος), and the quite common γράφεται or γράφεται καί, that is used in medieval manuscripts to in-

vague interpretation, but it is one which can present a clear reason for the scribe to write such a gloss. Concerning the wording of τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται, there would have been nothing really strange in such a gloss. Furthermore, such an interpretation makes more sense than assuming that the *next* copyist found the μὴ written above the α of ἴνα and therefore commented what he and anyone else could see.

All the observations so far still do not explain if and how a later copyist could have interpreted the gloss τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται not as a comment, but as an accidental omission to be re-inserted. So, let us turn to some examples of glosses that have been interpreted as omissions and were, therefore, subsequently inserted into the text by later copyists.

A quite simple one is found in P.Oxy. LXI 4094, a papyrus with parts of Menander's *Aspis*:



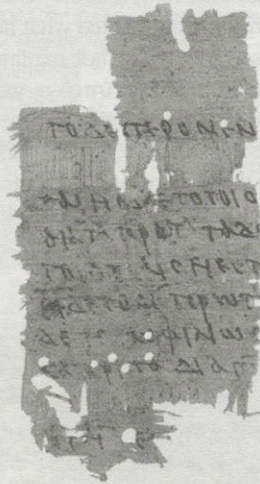
5. P.Oxy. LXI 4094 (part)

In l. 2 of the papyrus (= Menander, *Aspis* 171) we see a δ, later on cancelled by the scribe. The reason is clear: the interlinear nota personae for Daos, indicated by δα above the ω and φ of φωλεον, was at first mistaken for δ!¹⁸

roduce a textual variant presented in a marginal annotation, e.g. in Codex Vindobonensis 54. suppl. phil. Gr. 7 (= Stallbaumii Vind. 1; Burnet Codex W), containing the tetralogies V and VI of Plato (cf. in the apparatus of J. Burnet's edition, e.g. 155 a5, 157 c1, d6, e4, 158 b1, c7, 166 b8, 172 d1, 175 e3, 209 b7, 219 d2, 222 b7, 277 d5, 284 b6, 286 e7, 297 c3, 298 d4); cf. also Olympiodorus' commentary on Plato's *Gorgias* 25,7 (on Plato, *Gorgias* 482 a6); 30,11 (on Plato, *Gorgias* 495 a5); 45,7 (on Plato, *Gorgias* 521 e8-522 a1; for these hints I am very thankful to Joachim Dalfen, Salzburg, and for the checking of Codex Vindobonensis 54. suppl. phil. Gr. 7 to Johannes Diethart, Vienna).

¹⁸ Cf. E.W. Handley in P.Oxy. LXI p. 13.

A more elaborate example is fragment 9 of P.Oxy. LXI 4109; this piece of papyrus is one among several fragments belonging to a set of rolls written in the 2nd century that contain several parts of book VIII of Thucydides.



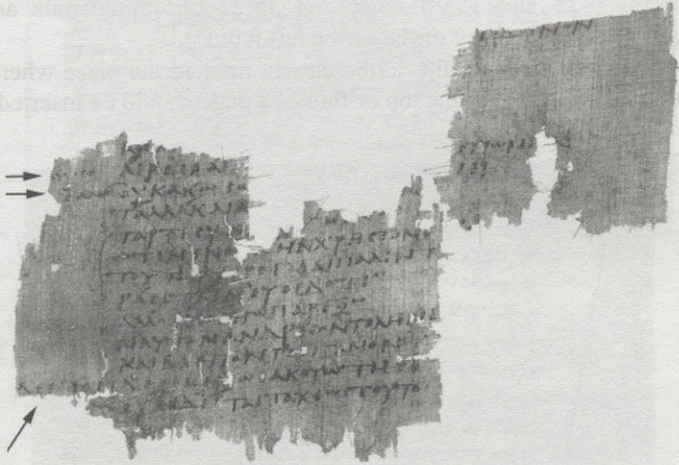
6. P.Oxy. LXI 4109 fr. 9

However, the text of fr. 9 is unidentified and “does not coincide with any part of our Thucydides.”¹⁹ The editor of the papyrus fragments, M.W. Haslam, remarks on fr. 9: “It may be commentary. The compendium $\mu(\acute{\epsilon}\nu)$ seems to occur in line 6, and γ in 8 and $\epsilon\iota(?)$ in 10 similarly suggest that this may be something other than regular book-text. The best guess I can make is that it is a note associated with the mention of Doreus at viii 35, adducing the bk. iii reference to him (that runs $\eta\gamma\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\omicron}\lambda\mu\pi\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \eta\ \Delta\omega\rho\iota\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma\ \acute{\rho}\acute{\omicron}\delta\iota\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \delta\epsilon\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\iota}\kappa\alpha$). But notes belong in the margin, whereas what we have here has every appearance of the beginning of a regular column of the Thucydidean text. But I see no reasonable way of taking it as actually Thucydidean. Thus I take it that we are confronted with a case of elevation of scholiastic material into the body of the text, the incorporation being due presumably to a copyist who mistook the marginal note for a portion of text inadvertently omitted by his predecessor.”²⁰

¹⁹ M.W. Haslam in P.Oxy. LXI p. 81.

²⁰ M.W. Haslam in P.Oxy. LXI p. 81. A well known and often discussed example is perhaps Cicero, *De officiis* 3,31,112 *ad fin.* (“though that seems to be a deliberate interpolation”, M.W. Haslam in P.Oxy. LXI p. 81).

The manuscripts clearly show that a scribe could not always be sure about the meaning and importance of a marginal note: it could be a gloss, a comment, a correction, or a textual variant. Each one of them can be written in the same size on the same page or in the same column of a manuscript; they all can be interlinear or marginal. An example of special interest is P.Oxy. LXVI 4517, the lower part of a leaf of a papyrus codex from the 4th century CE containing ll. 592-605.630-647 of Aristophanes's *Ranae*.



7. P.Oxy. LXVI 4517

Nicolaos Gonis, the editor of this papyrus, notes: “The text is richly provided with lectional signs. All may have been written at the same time as the text (same ink).”²¹ In the line, which corresponds with l. 596-597 in Aristophanes's comedy, we see αὔθις in the margin, which belongs to the text, thus representing a correction for an omitted word. Below this insertion we can read ξανθ, signifying that there is a change of speakers; the following lines are spoken by Ζανθίας.²²

Most interesting is δεινον in the margin some lines below. It must belong to the text, but the other codices have δεῖν. Nicolaos Gonis notes: “δεινὸν δ' ἔοικεν makes no sense, but it is not clear how δεινὸν came to enter the text. It might stem from δεινόν in 592, or from misreading; but

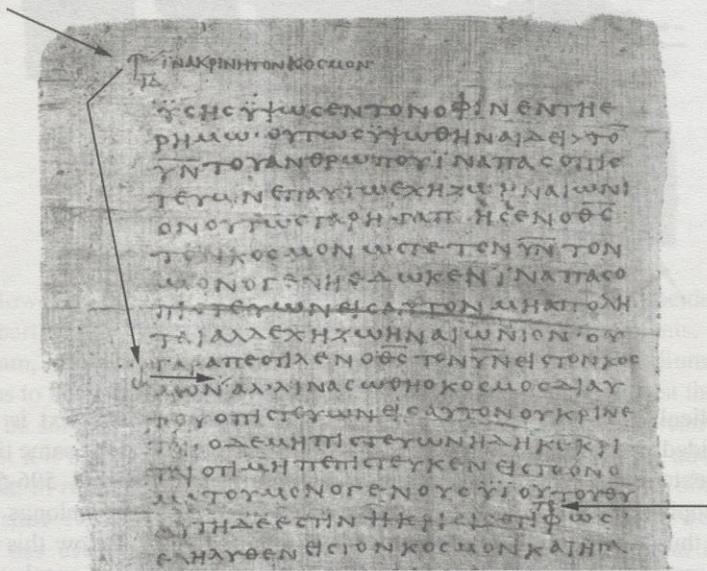
²¹ N. Gonis in P.Oxy. LXVI p. 152.

²² Cf. P.Bodmer 25 p. 18,26.27 (= Menander, Samia 733-734), and the interlinear notes above P.Oxy. LXII 4306 fr. 1, col. i 14 and 22 (both corrections), 26 (a variant), 28 (an abbreviation); the papyrus can be dated to the 1st or 2nd century CE.

note that the papyrus shows signs of careful correction. Another possibility is that it is interpolated: δεινόν may have been influenced by the significance of the preceding βλέποντ' ὀρίγανον, or it may be meant to illustrate Xanthias' emotional state following the knock on the door (604). In this case it may be worth considering the possibility of an intrusive gloss²³!

A probable omission of a portion of text by a scribe is attested by a literary papyrus from Herculaneum containing Philodemus, *De poematis V* (= P.Herc. 1425 and 1538) where, in 35,22-23, Philodemus argues ἢ γρα|φεὺς παραλέλοιπε (“or the scribe left it out”).²⁴

In several manuscripts the scribe clearly marked the place where omissions that he had added at the top or foot of a page should be inserted.

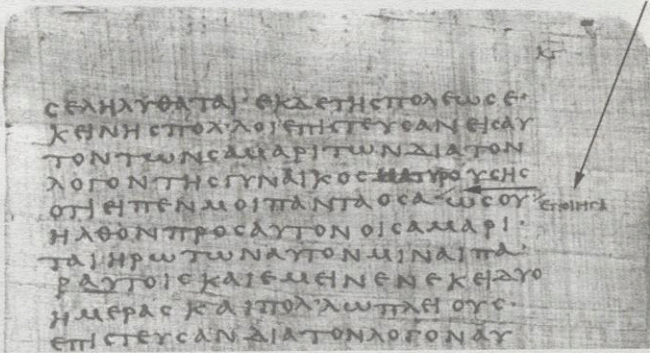


8. P.Bodmer II p. 14 (Tafel Bd. 8, 106)

²³ N. Gonis in P.Oxy. LXVI p. 155. See also P.Oxy. LIII 3719,7 (line following Euripides, *Iphigenia in Aulis* 918) and the problems commented by M.W. Haslam in P.Oxy. LIII p. 149.

²⁴ For this hint I am very thankful to Jeffrey Fish, Baylor University, Waco / TX (cf. in the forthcoming edition *On Poems V*, edited and translated by David Armstrong, James Porter, Jeffrey Fish, and Cecilia Mangoni).

Or they can be added on the left or right margin, again with a mark clearly indicating the place where the addition has to be inserted, like ἐποίησα on p. 23 of the same manuscript, which is the last word of John 4:39.²⁵



9. P. Bodmer II p. 23 (Tafel Bd. 8, 115)

Cases like these are without any problems.

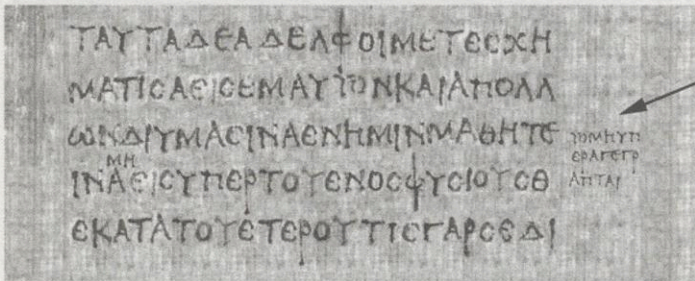
Of great interest is p. 41 of the same manuscript, P. Bodmer II:

ΤΟ ΤΟΥΤΟ ΑΡΤΟΥ ΧΗΡΟΤΑ ΕΙΣ ΤΟΝ Δ
 ΩΝΙΑ ΚΑΙ ΑΡΤΟΣ ΔΕ ΟΝΕΡΩΔΩΣ
 Η ΣΑΡΞ ΜΟΥ ΕΣΤΙΝ ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΤΟΥ ΧΟΣ
 ΜΟΥ ΧΩΣ ΕΜΑΧΟΝ ΤΟ ΟΥΝ ΠΡΟΣ Α
 ΔΗΛΟΥ ΟΙ ΟΥΡΑΙΟΙ ΕΣΤΙΝ ΕΤΙ
 ΔΥΝΑΤΑΙ ΟΥΤΟΣ ΕΣΤΙΝ ΑΡΧΑ
 ΑΥΤΟΥ ΦΑΓΕΙΝ ΕΙΤΕ ΝΟΥΝ ΑΥΤΟΙΣ
 ΙΣΑΜΗΝΑΜΕΝΑΝ ΕΩΣ ΜΗΝ ΕΑΝ Η
 ΦΑΓΗΤΑΙ ΤΗΝ ΣΑΡΚΑΝ ΤΟΥΤΟΥΤΟΥ
 ΑΝΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΑΜΑ ΚΑΙ ΤΟΥΤΗ ΤΕ ΟΥ
 ΚΕΧΕΤΑΙ ΧΩΗΝ ΕΝΕΑΥΤΟΙΣ ΟΤΡΕΩΣ
 ΜΩΝ ΜΟΥΤΟ ΑΜΑ ΟΧΕΙ ΖΩΗΝ ΔΙΩ ΚΑΚΤΗ
 ΗΙΟΝ ΚΑΤΩ ΑΝΑΤΗ ΕΩΛΥΤΟΝ ΤΗ
 ΕΣΧΑΤΗ ΗΜΕΡΑ Η ΕΑΡ ΣΑΡΞ ΜΟΥ ΑΝ
 ΟΝ ΕΣΤΙΝ ΒΡΩΣ ΕΚΑΙ ΤΟ ΑΜΑ ΜΟΥ

10. P. Bodmer II p. 41 (Tafel Bd. 8, 129)

²⁵ Cf. e.g. on p. 54 of P. Bodmer II.

The note on the right margin is just continuing the text of the line, which had been omitted. Of course, the original text $\acute{\omicron}$ τρω|νων would not make any sense. So it is clear that the note on the margin has to be added to the text, now reading $\acute{\omicron}$ τρώγων μο(υ) τήν σάρκα κα(ι) πί|νων κτλ. (John 6:56).²⁶ This omission added on the right margin is longer than many omissions that have not been added on the margin but on top or at the foot of a page. From this example, it is easy to imagine how a scribe could have misinterpreted a gloss like τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται as an omission, if the original text of the line had ended with μάθητε.

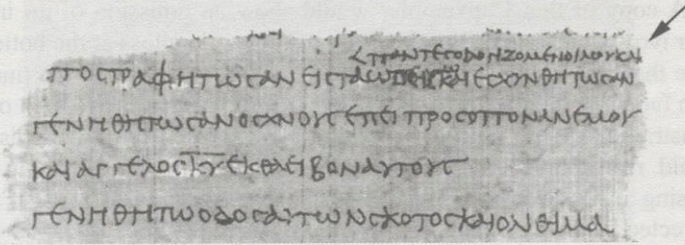


11. Reconstruction: Interlinear MH and marginal gloss; ΜΑΘΗΤΕ at the end of the line before

The same type of mark as in l. 26 of P.Oxy. XXXIV 2687 (see illustration 4), referring to a gloss at the end of the column, has been used by the scribe of P.Bodmer IX, containing Ps. 33 and 34 in LXX version, but he used this mark to indicate a portion of text that has to be added to the line next to the mark.²⁷

²⁶ Quite strange is the mark between μου and τό above line 12. Normally such a mark is indicating the exact place where an omission has to be added. But here this is not the case, it just indicates that the marginal note has to be inserted between line 11 and 12, which means: exactly after line 11 before line 12 starts. – For interlinear insertions of longer portions of omitted text see e.g. P.Oxy. LXV 4458,19a (3rd century CE).

²⁷ P.Bodmer IX (p. 4),2 (= Ps. 34,4 LXX) reads [ἀ]ποστραφήτωςαν εις τὰ ὠπεισω καὶ ἐσχυνθήτωςαν, and then πάντες οἱ λογιζόμενοί μου κακ[ά] is added above the line and marked with “<”. – In manuscripts to Plato a dipole in the form > is often used to mark passages of Platonic doctrine, e.g. P.Oxy. LII 3675, col. ii 6.8 (cf. Diogenes Laertius 3,65).

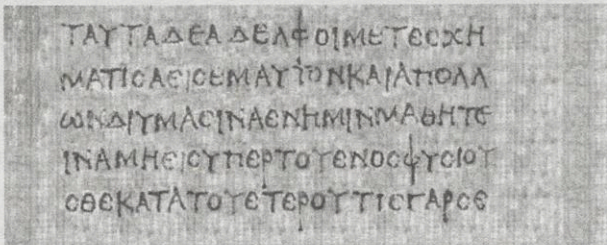


12. P. Bodmer IX p. 4 (Tafel Bd. 8, 300)

Obviously, there was no clear convention how to mark a gloss instead of a textual variant or an omission of text. And, of course, this is reason enough to assume that – at least sometimes – it was quite difficult for a copyist to distinguish between a gloss and a textual variant or an omission that had to be re-inserted into the text.

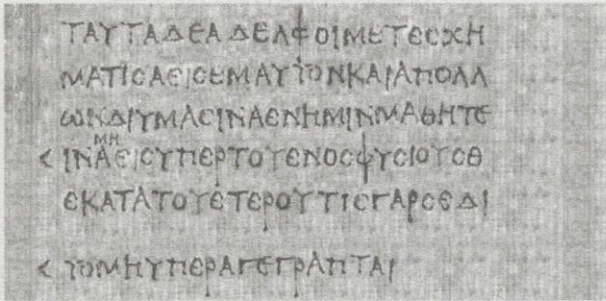
All these observations show clearly that the thesis that τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται in 1Cor. 4:6 is a scribal gloss, is quite plausible. At least, none of the arguments brought up against this thesis is convincing enough to be counted as evidence *against* the gloss-theory. The gloss would seem to be as useless or useful as several other glosses preserved in ancient manuscripts, and there would not be anything strange in the phraseology of such a gloss. The manuscripts show that there were no clear conventions to distinguish glosses from textual variants or omissions and that it could happen – and in fact actually did happen – that a copyist took a gloss for an omission and inserted it into the text.

A reconstruction could look as follows:²⁸ The 1st exemplar would have μάθητε at the end of one line and ἵνα μὴ εἰς ὑπὲρ τοῦ ἐνὸς κτλ. at the beginning of the following line.

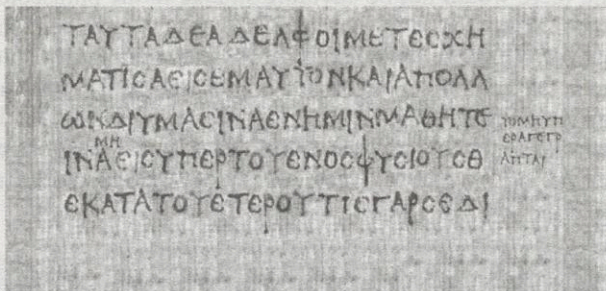
13. Reconstruction of 1st exemplar

²⁸ The letters are taken from P.Oxy. LVI 3823 (1st century CE).

A copy of this 1st exemplar would show an omission of μή in the line after ἴνα, but re-inserted above the α of ἴνα, and a gloss at the bottom of the page that starts with a dipse sign referring to < prefixed to the line starting with ἴνα (illustration 14), or a marginal gloss starting on the right of μάθητε (illustration 15). In both variants, the gloss written by the copyist himself would read τὸ μή ὑπὲρ α γέγραπται, indicating that the μή was not missing in the exemplar but that the copyist left it out at first, and later corrected his own mistake and inserted it above the line.

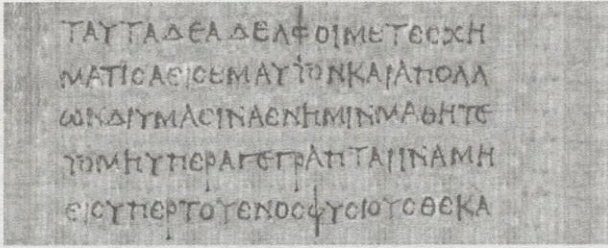


14. Copy of 1st exemplar (variant 1)



15. Copy of 1st exemplar (variant 2)

The copy of this copy would have the gloss inserted into the text, between μάθητε and ἴνα, as a part of it (illustration 16). This copy then would have served as the archetype of all preserved manuscripts.



16. Copy of copy (= archetype of all preserved manuscripts)

Of course, all this does not *prove* that τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται in 1Cor. 4:6 *really* was a gloss. It has often been remarked that there is no textual evidence for the gloss-theory. It is true that all the manuscripts that have been found so far have τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται as part of the text, except the codices D, F, G, and some others that read ὄ instead of ἄ.

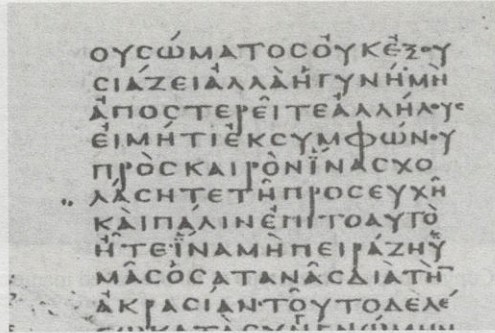
Yet, maybe Codex Vaticanus gives a hint that there was at least one manuscript that read ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε ἵνα μὴ εἰς ὑπὲρ τοῦ ἐνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου. As Philip B. Payne and Paul Canart recognized in their detailed study of the codex, throughout “the margins of the Vaticanus NT are approximately 765 pairs of dots resembling a dieresis or umlaut”; almost all of them “occur next to lines of text which differ significantly from some other NT manuscripts. The frequency of textual variants in these lines is far greater than in lines that have no umlaut. This strongly supports the conclusion that umlauts in the margins of Vaticanus mark textual variants.”²⁹ Recently there was some discussion on the authenticity of these umlauts,³⁰ as it is known that between the 9th and 11th century a scribe, “apparently concerned with fading, traced over the original ink of every letter or word of Vaticanus unless it appeared to be incorrect.”³¹ Payne and Canart, however, were able to prove that “eleven unreinforced umlauts unambiguously match the original apricot color of unreinforced text on the same page of the codex. ... Nine of these eleven umlauts mark a location where text is omitted, inserted or replaced in other manuscripts.”³²

²⁹ Payne / Canart, *Originality* 106-107.

³⁰ Cf. Niccum, *Voice* 245; see Epp, *Factors* 240-241; Epp, *Junia* 18-19; Payne / Canart, *Originality* 109 note 25.

³¹ Payne / Canart, *Originality* 105.

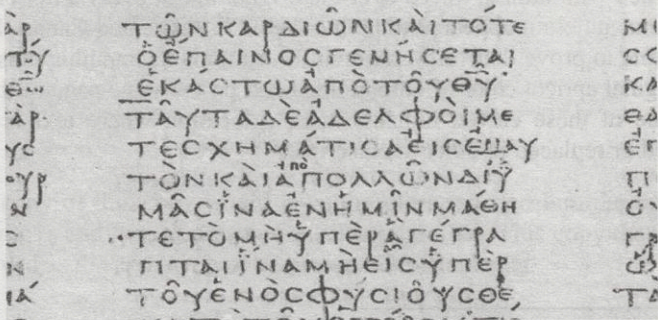
³² Payne / Canart, *Originality* 107.



17. Codex Vaticanus fol. 1466B (umlauts in line 6 – 1Cor. 7:5)

According to Payne and Canart the eleven unreinforced umlauts “establish that at least these umlauts date to the time of the original writing of the codex. They are not limited to a specific section but are scattered throughout the manuscript. Since there is scholarly consensus that a single scribe wrote almost all of the NT of Vaticanus and since the ink of these umlauts matches that of the original text, it is a reasonable inference that the original scribe penned at least these eleven umlauts.”³³ They are, e.g., prefixed to a line of 1Cor. 7:5 (see illustration 17),³⁴ where several manuscripts (like \hat{A}^2 , K and L) insert τῆ νηστείας καί (“fasting and”) before “prayer”, while others such as 330, 451, and John-Damascus add καὶ νηστείας after “prayer”.

Concerning 1Cor. 4:6, there is an umlaut prefixed to the line that reads ΤΕΤΟΜΗΥ ΠΕΡΑΓΕΓΡΑ (Codex Vaticanus fol. 1464B, line 8), but this one was not identified as unreinforced by Payne and Canart.



18. Codex Vaticanus fol. 1464B (1Cor. 4:6)

³³ Payne / Canart, *Originality* 108-109.

³⁴ Cf. Payne / Canart, *Originality* 108.

Nevertheless, to Payne and Canart it “is implausible if Codex Vaticanus had only eleven original umlauts that a later scribe would have identified their purpose, let alone expanded their use. It is also implausible that a scribe half a millennium later would simply by chance have used the same symbol that the original scribe had used to mark the location of textual variants, especially since it never became conventional after the writing of Vaticanus in the fourth century for scribes to use umlauts for this purpose. Thus, it is far less likely that the reinforcer in the Middle Ages originated these umlauts than that he simply traced over them while reinforcing the rest of the text. It is reasonable to expect that the chocolate-brown umlauts the reinforcer traced, like the text itself and the apricot umlauts that were not reinforced, also date to the original writing of the codex. A small protrusion of the original ink of Vaticanus along the edge of a reinforced umlaut is an ideal confirmation of originality. Canart discovered that the first dot of the umlaut by the final line of 1Cor. 14:33 has a small protrusion toward the left which reveals a color more nearly the apricot of the original text than the chocolate brown of the reinforcement. This strongly supports the presence of an umlaut at this point in the original text. It also reinforces the expectation that the chocolate-brown umlauts in Codex Vaticanus result from the reinforcement of umlauts that date to its original writing.”³⁵

So then we can infer that the umlaut at 1Cor. 4:6 was likewise written by the original scribe in the 4th century in order to indicate a textual variant in the line that reads ΤΕΤΟΜΗΥΠΕΡΑΓΕΓΡΑ, a variant that he had found in another manuscript available to him. This does not, however, automatically mean that the textual variant was an omission of το μη υπερ α γεγραπται. The umlaut may also indicate the well known textual variant to ᾱ in the relative clause ᾱ γέγραπται, instead of which the codices D, F, G and others read the singular form ο, as I have already mentioned. Strictly speaking, we must admit that we do not exactly know which textual variant is indicated by that umlaut at all, as it may also refer to a variant unknown to us so far. Out of about 59 umlauts along the margins of the text of 1Cor.,³⁶ I found 22 without a known textual variant listed in NA²⁷. But, on the other hand, the umlaut in question *may* indicate that the original scribe of Vaticanus had a manuscript at hand without the clause το μη υπερ α γεγραπται, just reading: ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου – “so that you may learn by us that none of you may be puffed up in favor of one against another”.

³⁵ Payne / Canart, *Originality* 109-110.

³⁶ I checked the text and umlauts in the Codex Vaticanus facsimile edition. In one case I am not sure if there really is an umlaut: fol. 1475C, line 30 (the two dots are wider apart as normally), and NA²⁷ does not list any textual variant to this line.

So, was τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται a scribal gloss? Perhaps! More importantly, I think this possibility should be mentioned in every commentary on this passage of 1Cor. Nevertheless, there is not sufficient reason to introduce this thesis into a modern textcritical edition, as we still do not have any clear textual evidence for it.

Summary

In 1884, J. Baljon put forward the thesis that τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται in 1Cor. 4:6 is a scribal gloss that was introduced into the text by mistake. A close look at scribal glosses in biblical as well as non-biblical manuscripts shows that this thesis is quite plausible. At least, none of the arguments brought up against this thesis is convincing enough to be counted as evidence against the gloss-theory. Nevertheless, we still do not have any clear textual evidence for such a reading.

Zusammenfassung

J. Baljon stellte 1884 die These auf, die Wendung τὸ μὴ ὑπὲρ α γέγραπται in 1Kor 4,6 sei ursprünglich die Glosse eines Schreibers gewesen und aufgrund eines Missverständnisses in den Text geraten. Eine Untersuchung zahlreicher Glossen in biblischen und außerbiblischen Handschriften zeigt deutlich die Plausibilität dieser These auf; dabei wird deutlich, dass keines der bisher gegen diese These vorgebrachten Argumente stark genug ist, um sie zu widerlegen. Dennoch fehlt für einen klaren positiven Beweis von Baljons These weiterhin ein Beleg aus der Textüberlieferung von 1Kor 4,6.

Bibliographie

- Baljon, J.M.S., *De Tekst der Brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs als voorwerp van de conjecturaalkritiek beschouwd*, Utrecht 1884.
- Bibliotheca Bodmeriana: *La collection des Papyrus Bodmer – Die Sammlung der Bodmer-Papyri – The Collection of the Bodmer Papyri*, vol. 8: *Planches de toutes les pages originales – Abbildungen sämtlicher originaler Manuskriptseiten – Reproductions of all the original pages*, ed. par la Fondation Martin Bodmer par les soins de Martin Bircher, München 2000.
- Codex Vaticanus facsimile edition = *Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B)*, denuo phototypice expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae, pars altera: *Testamentum Novum*, Mediolani 1904.
- Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets, ed. J.F. Oates et al. (BASPap.S 9), Atlanta 2001 (for the most recent

and updated version cf. on the internet: <<http://odyssey.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>>

Epp, E.J., *Junia: The First Woman Apostle*, Minneapolis 2005.

Epp, E.J., Text-Critical, Exegetical, and Socio-Cultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16,7, in: A. Denaux (ed.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, FS J. Delobel (BETHL 159), Leuven / Paris / Sterling 2002, 227-291.

Kilpatrick, G.D., *Conjectural Emendation in the New Testament*, in: Epp, E.J. / Fee, G.D. (Hg.), *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford 1981, 349-360.

Legault, A., 'Beyond the Things Which Are Written' (1 Cor. iv. 6): NTS 18 (1971-1972) 227-231.

MacDonald, D.R., *A Conjectural Emendation of 1Cor 15:31-32: or the Case of the Misplaced Lion Fight*: HThR 93 (1980) 266.

McNamee, K., *Abbreviations in Greek Literary Papyri and Ostraca*, Chico 1981.

Murphy-O'Connor, J., *Interpolations in 1Corinthians*: CBQ 48 (1986) 81-94.

NA²⁷ = Nestle-Aland, *Greek-English New Testament. Greek text Novum Testamentum Graece, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle*, edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, English text 2nd Edition of the Revised Standard Version, the critical apparatuses prepared and edited together with the Institute for New Testament Textual Research, Münster / Westphalia by Barbara and Kurt Aland, Stuttgart 9th revised edition 2001 including papyri 98-116 (10th printing 2005).

Niccum, C., *The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women: The External Evidence for 1Cor 14.34-5*: NTS 43 (1997) 245.

Payne, Ph.B. / Canart, P., *The Originality of Text-Critical Symbols in Codex Vaticanus*: NT 42 (2000) 105-113.

Ross, J.M., *Not above What Is Written. A Note on 1Cor 4⁶*: ET 82 (1970-1971) 215-217.

Strugnell, J., *A Plea for Conjectural Emendation in the New Testament, with a Coda on 1Cor 4:6*: CBQ 36 (1974) 543-558.

Thiselton, A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Grand Rapids 2000.

Trobisch, D., *Über die Kunst, zwischen den Zeilen zu lesen. Gedanken zu 1Kor 4,6: "Nicht über das hinaus, was geschrieben steht"*: *Dielheimer Blätter zur Archäologie und Textüberlieferung der Antike und Spätantike* 30 (1999) 193-195.

Turner, E.G., *Greek Papyri: An Introduction*, Oxford 1968 (repr. 1980).

Turner, E.G., *Papyrus Bodmer XXVIII: A Satyr-Play on the Confrontation of Heracles and Atlas*: MH 33 (1976) 5.

White, J.W. (ed.), *The Scholia on the Aves of Aristophanes. With an Introduction on the Origin, Development, Transmission, and Extant Sources of the Old Greek Commentary on his Comedies*, Boston / London 1914 (repr. Hildesheim / New York 1974).

List of Illustrations

Illustrations 11, and 13-16 are the creation of the author. All other illustrations have been re-worked for this publication; the original versions can be found as follows:

- 1-3 Egypt Exploration Society,
http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/papyri/the_papyri.html.
- 4 Egypt Exploration Society, P.Oxy. XXXIV, plate ii.
- 5-7 Egypt Exploration Society,
http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/papyri/the_papyri.html.
- 8-10 Bibliotheca Bodmeriana, vol. 8, p. 106.115.129.
- 12 Bibliotheca Bodmeriana, vol. 8, p. 300.
- 17-18 Codex Vaticanus facsimile edition.

Dr. Peter Arzt-Grabner

Universität Salzburg

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Universitätsplatz 1

5020 Salzburg, Austria

E-Mail: peter.arzt-grabner@sbg.ac.at

Das Judasevangelium || Dimensionen der Bedeutung eines Textfunds

Tobias Nicklas

Das Szenario wiederholt sich – ein neuer spektakulärer Textfund aus der Antike, Sensationsmeldungen in der Presse, angeblich eine Herausforderung für die Kirche, Verschwörungstheorien ... und dabei kaum Interesse an den wirklichen Erkenntnissen, die sich häufig erst in mühsamer Kleinarbeit ergeben. Noch immer bekannt sind die Theorien um die zögerlich erscheinenden Ausgaben der Handschriften aus Qumran; ein typisches „Opfer“ einer derart schnelllebigen, an vordergründigen Sensationen interessierten Medienpolitik war auch Ende der 90er Jahre das so genannte „*Unbekannte Berliner Evangelium*“, Fragmente einer koptischen Handschrift aus dem 6. Jahrhundert, die im März 1967 vom Ägyptischen Museum Berlin erworben worden war und die 1997 erstmals von C.W. Hedrick und P.A. Mirecki veröffentlicht wurde.¹ Nach anfänglichem Medieninteresse unter dem Motto „Die Geschichte des Christentums muss neu geschrieben werden“ verschwand dieser (in der Tat hoch interessante) apokryphe Text allzu schnell aus den Augen der Öffentlichkeit.

Der Rummel um Fund und Edition des *Judasevangeliums* aber übertrifft womöglich noch einmal deutlich die Hysterie um andere Textfunde aus der Antike. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Der Judas, den das neu entdeckte Evangelium in den Mittelpunkt seiner Handlung stellt, ist nicht etwa der Herrenbruder Judas des Judasbriefs, sondern Judas Iskariot, der „böse Bube“ der Kirchengeschichte, der für die berühmten „dreißig Silberlinge“ (Mt 26,15; 27,3.9²) seinen Meister Jesus von Nazaret verraten haben soll. Dass das *Judasevangelium* nun – vereinfacht gesagt – die übliche Perspektive umdreht und Judas Iskariot nicht nur ins Zentrum stellt, sondern ihn als die einzig positive Gestalt unter den zwölf Aposteln Jesu zeichnet, macht das neue Evangelium natürlich besonders interessant. Da es sich bei diesem Judas nicht nur um eine der für die weitere Kunst- und Literaturgeschichte

¹ Die Erstausgabe von Hedrick / Mirecki, Gospel, wurde inzwischen ausführlicher Kritik unterzogen. Hierzu vor allem Emmel, *Gospel*; Emmel, Reedition. Zuletzt vgl. Plisch, Einleitungsfragen. – Vergleichbar auch die anfängliche Aufregung um *P. Vindob. G 42417* = P¹⁵ als angeblich ältesten Zeugen des Hebräerbriefs.

² Aus Mt 27,9 lässt sich die Entstehung dieser Tradition ableiten: Das Motiv der dreißig Silberstücke scheint weniger auf historischen Tatsachen zu beruhen, denn Interpretation eines alttestamentlichen Motivs aus Sach 11,12-13 zu sein.

faszinierendsten Gestalten um Jesus von Nazaret handelt, sondern seine Negativdarstellung immer wieder eine verheerende Rolle in der Geschichte christlichen Antisemitismus spielte,³ erhofft man sich vom *Judasevangelium* nicht nur eine Rehabilitierung des Judas Iskariot selbst, sondern auch – zumindest indirekt – Impulse für das jüdisch-christliche Verhältnis. Dass zudem auch das einzig erhaltene Manuskript des Textes, Codex Tchacos, eine mehr als abenteuerliche Geschichte hinter sich hat,⁴ macht den Stoff, aus dem Legenden gesponnen werden, perfekt.

Sicherlich wird mit der zu erwartenden endgültigen Edition des *Judasevangeliums* (Ende 2006) ein Fund von höchstem wissenschaftlichen Interesse der Öffentlichkeit zugänglich, liegt hier doch ein überaus faszinierender spätantiker Text vor. Doch worin liegt nüchtern betrachtet eigentlich seine Bedeutung? Ich versuche in meiner Antwort zwei Aspekte dieser Fragestellung miteinander zu verbinden.

1. Einerseits möchte ich allgemein auf Dimensionen der historischen Bedeutung apokrypher Texte eingehen und dies mit Beispielen aus dem *Judasevangelium* erläutern.

2. Damit möchte ich andererseits bereits erste Linien einer möglichen Interpretation des Textes *Judasevangelium* und erste Gedanken zu einer historischen Einordnung dieses Textes verbinden. Dies soll anhand des vorläufigen koptischen Textes, der nun über Internet zugänglich ist, und in Auseinandersetzung mit der neuen englischsprachigen Ausgabe und den dort zu findenden knappen Kommentierungen erfolgen.⁵

1. Das Judasevangelium als Apokryphon

Ein Teil der Faszination, die von vielen apokryphen Texten ausgeht, besteht in der Vorstellung, dass der Begriff „apokryph“ gerne mit „häretisch“, „ketzerisch“, „von der offiziellen Kirche nicht anerkannt“ oder gar „unter Verschluss gehalten“ assoziiert wird. Apokryphen werden als Teil einer „Gegenbibel“, einer „Bibel der Häretiker“ etc. angesehen – in Zeiten, in denen Kritik an offiziellen kirchlichen Strukturen *en vogue* ist, gelten sie gerade deswegen in manchen Kreisen als besonders interessant. Andererseits aber finden sich auch gegenteilige Urteile, in denen eine mehr oder weniger eindeutig ablehnende Haltung zum Tragen kommt: Apokryphen seien theologisch min-

³ Typen der Deutung der Judasfigur stellt Klauck, Judas, dar.

⁴ Vgl. Kasser, Story.

⁵ Die kritische Edition ist für das Ende des Jahres 2006 zu erwarten. Ich berufe mich auf den über die Internetseite der National Geographic zu erhaltene pdf-Datei mit dem Titel: The Gospel of Judas. Coptic Text established by R. Kasser and G. Wurst (Maecenas Foundation for Ancient Art, April 2006).

derwertige, zweitrangige Produkte, die mit Recht von „der Kirche“⁶ abgelehnt wurden.⁷ Ihr historischer Wert sei gleich null.

Gegenüber beiden Vorstellungen ist eine deutlich differenziertere Haltung anzuraten:

Die „Welt“ apokrypher Literaturen ist so vielfältig, dass Pauschalurteile, die Allgemeines über „die“ Apokryphen aussagen möchten, kaum weiterhelfen.⁸ Tatsächlich bedeutet das Wort *ἀπόκρυφος* zunächst „verborgen“ und dann im Zusammenhang damit auch „geheim“. In der Tat wurden einige „apokryph gewordene“ Texte⁹ von der werdenden „Großkirche“ bewusst abgelehnt, weil sie Ansichten spiegelten, die mit den sich entwickelnden Vorstellungen von „Rechtgläubigkeit“ nicht übereinstimmten oder weil sie von Gruppen benutzt wurden, die als „häretisch“ galten.¹⁰ Ein auch für den Ver-

⁶ Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber die Tatsache, dass wir gerade im 2. und 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung noch kaum von einer Organisation der Großkirche ausgehen können, die es erlaubt hätte, den Gebrauch bestimmter Texte flächendeckend „von oben“ her so zu verhindern, dass diese innerhalb kurzer Zeit von der Bildfläche verschwunden wären. Zur großen Rolle, die viele heute als häretisch angesehene Gruppierungen trotz des Widerstands von Kirchenvätern wie Irenäus von Lyon und anderen lange Zeit neben der werdenden Proto-Orthodoxie spielten, vgl. vor allem den Band von Marjanen / Luomanen, Companion.

⁷ Vgl. z.B. Bauer, Apokryphen 12-13: „[D]urch nichts läßt sich die glückliche Hand der Kirche bei der Kanonabgrenzung, oder sagen wir es deutlicher: durch nichts läßt sich anschaulicher und überzeugender zeigen, daß die Kirche vom Geist bei dieser Tat geleitet war, als durch die Lektüre jener Schriften, die sie als apokryph abgetan hat.“ Ähnliche Urteile finden sich bis in die 70er Jahre regelmäßig in der wissenschaftlichen Literatur. – Der sich heute deutlich abzeichnende Wandel im wissenschaftlichen Umgang mit apokryphen Literaturen ist vor allem der Initiative der *Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne* (AELAC) zu verdanken. Zu dem Paradigmenwechsel der vergangenen Jahre vgl. auch meinen Beitrag, Nicklas, *Écrits*.

⁸ Dies macht auch die Definition des Begriffs „Apokryphen“ äußerst schwierig. Zur Forschungsgeschichte vgl. u.a. Mimouni, *Le concept*.

⁹ Die Rede von apokryph gewordenen Texten geht auf D. Lührmann zurück: Vgl. Lührmann, *Fragmente*; Lührmann, *Evangelien*, bes. 2.

¹⁰ Andere Texte wurden abgelehnt, weil ihre (angebliche) apostolische Herkunft nicht anerkannt wurde. Apokryphe Texte aber wurden nie zu einer Art „Gegenbibel“ gesammelt, sie entstammen z.T. völlig unterschiedlichen Kontexten und wurden in ganz unterschiedlichen Gruppen gelesen. Andere heute als Apokryphen geltende Texte wurden keineswegs als häretisch verurteilt: Sie wurden lange Zeit *neben biblischen Texten* als völlig legitimer Teil christlicher Literatur gelesen und übten auch einen mehr oder weniger großen Einfluss auf Formen christlicher Frömmigkeit aus – und das bis heute: Das bekannteste Beispiel ist sicherlich das *Protevangeliem des Jakobus*, das in vergleichbarer Dichte wie mancher kanonische Text überliefert wurde. Eine redigierte Fassung dieser apokryphen Kindheitsgeschichte, das *Ps-*

gleich mit dem *Judasevangelium* interessantes Beispiel hierzu bietet das apokryphe *Petrusevangelium*.¹¹ Das früheste bekannte Zeugnis für einen Text dieses Namens überliefert Eusebius von Caesarea in seiner Kirchengeschichte (h.e. 6,12,1-6). Eusebius zitiert hier aus der Schrift *περὶ τοῦ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου* des Serapion von Antiochien (Bischof von Antiochien zwischen etwa 190 und 209). Aus Serapions Schrift wird einiges darüber deutlich, wie um die Wende zwischen 2. und 3. Jahrhundert mit Texten umgegangen wurde, die heute als apokryph bezeichnet werden. Bei einem Besuch der Gemeinde von Rhossus wurde dem Bischof von Antiochien offensichtlich die Frage gestellt, ob es erlaubt sei, das *Petrusevangelium* zu lesen¹². Interessant ist die erste Reaktion des Serapion: „[O]hne das ... vorgelegte Evangelium unter dem Namen des Petrus durchgegangen zu sein, sagte ich: „Wenn dies allein es ist, was euch Kleinmut zu bereiten scheint, dann soll man es lesen!“ Erst als Serapion im Nachhinein erfährt, dass das *Petrusevangelium* von Doketen¹³ verwendet wird, entschließt er sich, den Text genauer anzusehen. Obwohl „das Meiste der rechten Lehre des Heilands entspricht,“ entdeckt er doch Passagen, die ihm als „abweichend“ erscheinen. Daraufhin sendet er den Christen von Rhossus einen Brief, in dem er ihnen eine Liste von Abweichungen nennt – diese ist leider nicht mehr erhalten – und ihnen die Fehlerhaftigkeit seiner früheren Entscheidung erläutert. Interessant daran sind folgende Punkte:

1. Die erste, relativ unbekümmerte Antwort des Serapion auf die Anfrage der Christen von Rhossus macht deutlich, dass die Frage, welche Texte

Matthäusevangelium, übte einen großen Einfluss auf die christliche Frömmigkeitsgeschichte aus. – Daneben seien die Darstellungen des Jenseits erwähnt, die sich in der *Paulusapokalypse* finden und die nicht nur auf die abendländische Kunstgeschichte Einfluss hatten. – Ganz deutlich schließlich verarbeitet auch der katholische Kreuzweg in einigen seiner Stationen apokryphe Elemente – und ist dabei ganz offen kirchlich legitimiert.

¹¹ Zu Text und Überlieferung vgl. Kraus / Nicklas, *Petrusevangelium*; zum Zeugnis des Serapion, Kraus / Nicklas, *Petrusevangelium* 12-16 [Lit.]. Die folgenden Zitate aus der Schrift des Serapion stammen ebenfalls aus dieser Edition (13). Weiterführend zu diesem Text vgl. auch Junod, *Eusèbe de Césarée*; Junod, *Comment*.

¹² Immer wieder wurde darüber diskutiert, ob es hierbei um private Lektüre oder gottesdienstliche Verlesung gegangen sei. Ich halte es durchaus für denkbar, dass das Verbum *ἀναγνώσκω* hier auch die gottesdienstliche Lektüre mit einschließt. Meinem Kollegen Thomas J. Kraus bin ich in diesem Zusammenhang für den Hinweis auf das Vorkommen des Begriffs *ἀναγνώστης* (hier: „Kirchenlektor“) in *P.Oxy.* XXXIII 2673 (304 n. Chr.) dankbar; vgl. Kraus, (II)literacy 330.

¹³ Was genau Serapion hier unter dem Begriff versteht, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Zur Problematik des Begriffs ist noch immer Brox, „Doketismus“, heranzuziehen.

wohl auch in den gottesdienstlichen Zusammenkünften der Christen des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts gelesen werden durften, noch bei Weitem nicht eindeutig beantwortet war. Ein für alle Christen jeder Region einheitlicher Kanon war noch nicht abschließend festgelegt.

2. Gleichzeitig aber zeigt die Tatsache, dass im Falle des *Petrusevangeliums* angefragt wurde, auch, dass dieser Text nicht unbedingt zu den Schriften gehörte, die ganz selbstverständlich in allen oder doch wenigstens in vielen christlichen Gemeinden gelesen wurden. Wäre dies der Fall gewesen, hätte sich die Anfrage ja erübrigt.

3. Die Situation zeigt einerseits, dass in einer im weitesten Sinne für den (werdenden) „Kanon“ relevanten Frage die Autorität des Bischofs von Antiochien eine Rolle spielte. Andererseits aber wird deutlich, dass es an einer übergeordneten Zentralinstanz fehlte, auf die sich Serapion in seiner Entscheidung hätte berufen können. Serapion entscheidet also *ad hoc*, trifft keine allgemein und für alle Zeiten gültige Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung eines Textes.

4. Grund der Ablehnung des Textes ist zunächst nicht, dass er eine dem Bischof häretisch erscheinende Lehre über das Leben Jesu verbreitet, sondern die Tatsache, dass er von einer Gruppe, die als häretisch erkannt ist, verwendet wird. Erst dies führt zu einer genaueren Untersuchung des Textes, bei der sich dann zumindest einiges findet, was nicht „der rechten Lehre des Heilands entspricht“.

5. Hinzu kommt ein weiterer Punkt: Da das *Petrusevangelium* den Anspruch erhebt, von Petrus selbst verfasst zu sein,¹⁴ muss Serapion betonen, dass er mit der Ablehnung des *Petrusevangeliums* keineswegs Petrus ablehnt. Er schreibt: „Wir ... halten an Petrus und an den anderen Aposteln fest wie an Christus. Die gefälschten Schriften unter ihrem Namen aber lehnen wir, weil wir erfahren sind, ab, da wir wissen, dass derartige nicht an uns überliefert sind.“ Das *Petrusevangelium* wird von Serapion also als nicht apostolische Schrift abgelehnt.

Die Situation um Serapion und das *Petrusevangelium* aber sagt indirekt auch einiges über das *Judasevangelium* aus: Trotz der Kritik eines Irenäus von Lyon und anderer gab es am Ende des 2. Jahrhunderts keine zentrale „großkirchliche“ Instanz, die das *Judasevangelium* aus einem entweder bereits bestehenden oder gerade entstehenden Kanon neutestamentlicher Schriften für alle Christen aller Zeiten gültig hätte ausschließen können.¹⁵ Gleichzeitig

¹⁴ Zur Rolle der Autorität Petrus als Erzähler des *Petrusevangeliums* vgl. meinen Artikel: Nicklas, Erzähler.

¹⁵ Zur Rolle des Irenäus von Lyon für die Entstehung des christlichen Kanons vgl. Lührmann, Evangelien. – Die Frage der Entstehung des christlichen Kanons wurde gerade in den vergangenen Jahren wieder auf verschiedensten Ebenen diskutiert:

zeigt sich, dass sich im Verlauf des 2. Jahrhunderts doch Linien herauskristallisierten, an denen sich die christlichen Gruppierungen, aus denen die spätere „Großkirche“ entstehen sollte, orientieren wollten. Das Ringen um Autorität und Wahrheit war längst in vollem Gange. Wo sich aber Texte wie die kanonisch gewordenen Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes durchzusetzen begannen, *konnte* ein Text wie das *Judasevangelium* aus Gründen seines noch näher zu diskutierenden Inhalts wie auch seiner Zuschreibung an den „Un-Apostel“ Judas Iskariot nicht anerkannt werden – die Unterschiede zwischen beiden Entwürfen des Christentums sind, wie sich im Folgenden zeigen wird, nicht überbrückbar.

Hinzu kommt ein Punkt, der meines Erachtens in der bisherigen Diskussion nicht angesprochen wurde. Nicht unterschätzt werden sollte die Tatsache, dass „apokryph“ auch in dem Sinne „geheim“ bedeutet, dass ein Text Lehren beinhaltet, die auch „geheim“, d.h. nicht für eine breitere Öffentlichkeit zugänglich bleiben wollen. Manche apokryphe Texte wenden sich bewusst nicht an eine weitere Öffentlichkeit bzw. an die Allgemeinheit der Gläubigen, sondern sind an ein begrenztes Publikum von Erwählten gerichtet. Wie das Verhältnis dieser Texte zu „kanonischen“ Schriften zu denken ist, lässt sich recht gut an einer Passage aus dem 4. Buch Esra illustrieren (entstanden wohl Ende 1. Jh. n. Chr. als theologische Reflexion über die Gerechtigkeit Gottes vor dem Hintergrund der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr.).¹⁶ In der siebten Vision des Buches (Kap. 14 der Vulgata-Fassung) erfährt Esra eine Offenbarung, die an die am brennenden Dornbusch (Ex 3,2-4,17) erinnern möchte. Gott spricht zu Esra über seine Offenbarungen an Mose (14,4b-6). Dabei wird zwischen zwei Teilen des Offenbartens unterschieden: Ein (etwas kleinerer) Teil ist für alle bestimmt – gemeint ist zumindest die Tora, womöglich bereits ein schon weitere Texte umfassendes Corpus der „Schriften Israels“. Daneben aber wird auch von geheim zu Haltendem gesprochen, das nicht an alle weiter gegeben werden dürfe – dies solle nur „verborgen den Weisen“ übergeben werden (14,26a). Der Begriff „verborgen“ beinhaltet damit aber auch ein Qualitätsurteil; ein Gegensatz wird aufgebaut: Auf der einen Seite stehen Texte, die „allen, auch Unwürdigen zugänglich“ sind, auf der anderen solche, die nur für elitäre Zirkel bestimmt sind (14,45-46). Entscheidend daran ist: Die letzte Gruppe von Texten *will gar nicht Teil eines für die Allgemeinheit zugänglichen Kanons*

Vgl. u.a. McDonald / Sanders, Canon; Auwers / De Jonge, Canon; Finkelberg / Stroumsa, Homer; von Lips, Kanon; Norelli, Recueils, und Aragione / Junod / Norelli, Le canon. Dazu bleibt noch immer Metzger, Canon, ein Standardwerk.

¹⁶ Die Datierung des 4. Esrabuches ist allerdings problematisch; vgl. weiterführend z.B. Bauckham, Apocalypses, bes. 161.

werden – sie richten sich bewusst an einen kleinen Kreis von Personen, die sich als Auserwählte verstehen.

Eine ähnliche Funktion scheint auch das *Judasevangelium* gehabt zu haben, das sich selbst ja als $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \epsilon\tau\eta\eta\iota \pi\tau\alpha\pi\omicron\upsilon\lambda\alpha\varsigma\iota\varsigma$ („verborgenes Wort der Offenbarung“)¹⁷ bezeichnet. Dies zeigt sich auch an anderer Stelle: Dem Text geht es um eine (schrittweise) Einführung in die „Mysterien des Königreichs“ (*Judasevangelium* 35)¹⁸. Ein vergleichbares Motiv findet sich traditionsgeschichtlich früh bereits im Markusevangelium, das in seinem Gleichniskapitel die Gruppe der „Zwölf und der Begleiter“ Jesu (4,10) von der Menschenmenge (4,1) unterscheidet.¹⁹ Jesus spricht gegenüber den Außenstehenden in der offensichtlich als verhüllend verstandenen Sprache der Gleichnisse (vgl. auch das Zitat von Jes 6,9-10 in Mk 4,12), die nur einer kleinen Gruppe von „Insidern“ erklärt werden. Diesen ist „das Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut“ (Mk 4,11; vgl. auch 4,33). In vergleichbarer Weise arbeitet auch das Johannesevangelium, das eine Offenbarung des Erlösers vor der (meist als ablehnend empfundenen) Welt kennt, diese aber von der Offenbarung Jesu vor den Seinen (Joh 13-17) unterscheidet. Das *Judasevangelium* geht im Vergleich damit noch einmal deutlich weiter: Selbst die Zwölf sind von den eigentlichen „Geheimnissen des Königreichs“ ausgeschlossen – allein Judas Iskariot wird sie empfangen (vgl. *Judasevangelium* 45 und 47 [Rekonstruktion]), da er – anders als die anderen Jünger – „vor Jesus stehen“ kann. Dazu aber muss er sich von ihnen entfernen (*Judasevangelium* 35).²⁰ Die Einführung in die Mysterien empfängt Judas in mehreren

¹⁷ Ich gebe hier und im Folgenden den rekonstruierten Text wieder, ohne zu verdeutlichen, welche Buchstaben in der Edition als sicher gelesen, welche als unsicher und welche als rekonstruiert markiert sind. Dies ist Aufgabe der endgültigen Edition.

¹⁸ „Ich werde dir die Mysterien des Königreiches sagen.“ $\tau\alpha\chi\omega \epsilon\rho\omicron\kappa \pi\eta\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu \pi\tau\mu\eta\tau\epsilon\rho\omicron$.

¹⁹ Vergleichbar sind natürlich auch die synoptischen Parallelen: Eine ähnliche Unterscheidung macht auch Mt 13,11 („Geheimnisse des Himmelreichs“), der den Zusammenhang mit dem Verstockungswort aus Jesaja noch deutlicher als Mk herausstellt, und Lk 8,10.

²⁰ $\pi\omega\rho\chi \epsilon\upsilon\omicron\lambda \pi\mu\omicron\omicron$ („Sondere dich von ihnen ab.“). – Darüber hinaus findet sich das Motiv der Lehre als Offenbarung von Geheimnissen bereits in der kurzen Zusammenfassung des irdischen Wirkens Jesu (*Judasevangelium* 33) wieder: Eigenartigerweise sind es hier noch die zwölf Jünger, zu denen Jesus über die „Geheimnisse jenseits der Welt“ spricht. Trotzdem kennen diese ihn nicht (*Judasevangelium* 34), deswegen spricht Jesus in Szene I zu ihnen: „Worin erkennst ihr mich? Amen, ich sage euch: Keine Generation des Volkes, das unter euch ist, wird mich kennen.“ Dies liegt daran, dass die Jünger (bis auf Judas Iskariot) nicht zur großen Generation des Seth gehören. Hierzu: Kasser u.a., Gospel 21 n. 16.

Schritten²¹ – noch bei seiner ersten Frage (*Judasevangelium* 36) verschwindet Jesus, erst am Ende einer Reihe von Dialoggängen (oder besser Offenbarungen durch Jesus) ist Judas vollständig eingeführt (*Judasevangelium* 57) – nun kann er in die leuchtende Wolke eintreten. Ich halte es nicht für denkbar, dass ein derartiger Text das Ziel hat, sich an ein breites allgemeines Publikum zu wenden.²² Man kann beim *Judasevangelium* also nicht von einem „apokryph gewordenen“ Text sprechen.²³ Eher wird hier eine Art von „Anti-Evangelium“ geschrieben, das sich anderen Texten überlegen fühlt und von vorn herein als apokryph im Sinne von „geheim“ gelesen werden möchte. Damit ergeben sich folgende Thesen:

Die Ablehnung des Judasevangeliums durch altkirchliche Autoren wie Irenäus von Lyon und Epiphanius von Salamis ist nicht der einzige und auch kaum der entscheidende Grund dafür, dass der Text nicht Teil des Neuen Testaments wurde. Beim Judasevangelium handelt es sich keineswegs um einen Text, der Teil einer „großkirchlich“ anerkannten „kanonischen“ Sammlung von Texten werden möchte.

Als „verborgenes“ bzw. „geheimes Wort“ will dieser Text nicht von allen gelesen und verstanden werden; er richtet sich vielmehr an eine kleine Gruppe, die sich als Auserwählte – auch im Gegenüber zu „gewöhnlichen“ Christen begreifen. Vergleichbar dem Judas des Textes müssen sich die Angesprochenen von dem lösen, was sie als „gewöhnliches Christentum“ kennen, das auf die Apostel zurückgeführt werden kann, um der im Judasevangelium offenbarten Geheimnisse teilhaftig werden zu können.

2. Der Inhalt des Judasevangeliums und historische Fragestellungen

Eines der zentralen Probleme, das sich mit dem Fund des *Judasevangeliums* verbindet, ist die Frage nach der Authentizität und damit zusammenhängend der historischen Bedeutsamkeit des Textes. Diese wird leider allzu gerne mit der Frage danach verwechselt, ob das im *Judasevangelium* Erzählte auch historisch „richtig“ sein könnte bzw. ob wir im *Judasevangelium* etwas über den „historischen Jesus“ wie auch den „historischen Judas“ erfahren könnten. Hierzu im Voraus eine weitere Thesenreihe:

²¹ Möglicherweise ist dies die Bedeutung der in der Einleitung des *Judasevangeliums* genannten „drei Tage“ (*Judasevangelium* 33).

²² Reflektiert hier eine sich selbst als elitär verstehende Gruppe ihre eigene stufenweise Einführung in die „Mysterien des Königreiches“? – Dass es um eine kleine Gruppe gehen muss, zeigt sich auch aufgrund der Zahlenverhältnissen: Ihr „Held“ Judas ist der „Dreizehnte“, dem die zwölf, die nicht verstehen, gegenüber stehen.

²³ Diese Kategorie trifft bei anderen Apokryphen allerdings sehr wohl zu; vgl. Lührmann, Fragmente; Lührmann, Evangelien, bes. 1-54.

Obwohl das *Judasevangelium* kaum historisch zutreffende neue Informationen über den historischen Jesus oder den historischen Judas Iskariot bietet, ist es von hohem historischen Interesse.

Das *Judasevangelium* ist schon von seinem Genre her kaum an der historischen Gestalt Jesus von Nazaret interessiert.

Das Judasevangelium ist ohne die Kenntnis zumindest eines kanonischen Evangeliums (oder vergleichbarer Erzählungen) nicht zu verstehen. Es setzt sowohl in seinen Aussagen über Jesus wie auch über Judas Texte oder Ideen voraus, die sich in den kanonisch gewordenen Evangelien finden. Auf diese wird angespielt, an manchen Stellen muss der Leser sie auch einspielen, um verstehen zu können.

2.1 Judasevangelium und historischer Jesus

Hätte das *Judasevangelium* wirkliches Interesse am historischen Jesus, würde dies bedeuten, dass es dem Text zumindest teilweise darum ginge, die *Geschichte* des jüdischen Messias Jesus von Nazaret als Geschichte eines Menschen seiner Zeit verstehen zu wollen. Diese Komponente entfällt zwar nicht völlig, sie spielt aber nur eine marginale Rolle: Der einzige mehr oder weniger konkrete Ort, der genannt wird, ist „Judäa“ (*Judasevangelium* 33), wo sich Jesus mit seinen Jüngern „eines Tages“ befindet. Diese Erwähnung des Ortes „Judäa“ aber hängt erzählerisch in der Luft: Warum sich Jesus in Judäa und nicht an irgendeinem anderen Platz der Erde befindet, wird aus dem *Judasevangelium* allein nicht klar. Nur aufgrund kanonischer Intertexte kann der Leser erschließen, dass der Aufenthalt in Judäa – und dort konkret wohl in dem im *Judasevangelium* nicht genannten Jerusalem – mit der Feier des in der Einleitung genannten „Paschafestes“ zusammenhängt. Als konkreter Raum wird schließlich noch im abschließenden erzählenden Rahmen des Textes noch „die Unterkunft“ bzw. „die Herberge“ (ΠΚΑΤΑΛΥΜΑ, *Judasevangelium* 58) genannt, in die (wohl) Jesus zum Gebet gegangen ist.²⁴ Was es mit diesem Ort auf sich hat, wird nicht erwähnt. Dort begegnen auch „ihre Hohenpriester“. Gemeint sind natürlich die Hohenpriester des jüdischen Volks – auch dies aber wird aus dem Text allein nicht klar. Über das öffentliche Wirken Jesu weiß der Text zudem nur zu berichten, dass er Wunder gewirkt habe. Diese werden an keiner Stelle konkretisiert. Sie hätten – in welcher Weise auch immer – der Rettung der „Menschheit“ gedient; von einer besonderen Rolle des Volkes Israel ist dagegen nicht die Rede (*Judasevangelium* 33). Als Reaktion auf das Wirken Jesu wird dieser vom „Volk“ – welches genau gemeint ist, lässt der Text offen! – als „Prophet“ ange-

²⁴ Setzt der Text hier eine Tradition der „Überlieferung“ Jesu nicht im Garten, sondern in der Herberge, in der das letzte Mahl stattfindet, voraus?

sehen (*Judasevangelium* 58). Die Angaben, die sich in irgendeiner Weise als narrativer Rahmen mit möglichem historischen Bezug bezeichnen lassen, sind also minimal. Selbst aber diesen wenigen Anhaltspunkten von „Raum“ und „Zeit“ entzieht sich der Jesus des *Judasevangeliums* immer wieder: Er erscheint selbst in seinem irdischen Wirken immer wieder als „Kind“ (*Judasevangelium* 33) unter den Jüngern,²⁵ und sein Auftreten ist ein „Erscheinen“ und wieder „Verschwinden“ (vgl. z.B. *Judasevangelium* 36).

Einige weitere Anhaltspunkte für das Desinteresse des Textes am „historischen Jesus“:

Das offensichtlich vollständig erhaltene *Judasevangelium* spricht weder von einer Geburt Jesu noch von seinem Tode. Der Jesus des *Judasevangeliums* ist weder der in konkreten geschichtlichen Umständen in der Stadt Davids geborene „Retter, Messias und Herr“ (Lk 2,1-14), noch „Fleisch“ gewordenes „Wort Gottes“ (Joh 1,14a), von dessen Mutter man sprechen kann, er „erscheint“ vielmehr auf der Erde (ΟΥΦΩΝΕ, *Judasevangelium* 33). Interessant in diesem Zusammenhang ist vielleicht auch, dass das *Judasevangelium* an keiner Stelle von Jesus von Nazaret spricht, Jesus also einen Menschen mit konkreter geographischer Herkunft nennt.²⁶

Das weitgehende Fehlen eines narrativen Rahmens sowie der Fokus auf die in Dialogform ergehenden Offenbarungen an Judas rückt das *Judasevangelium* in die Nähe der so genannten „Dialogevangelien“ bzw. „Dialoge des Auferstandenen“. Ein Hintergrund vieler dieser Texte lässt sich an einer Leerstelle der kanonischen Texte festmachen.²⁷ So spricht Apg 1,3 davon, dass Jesus seinen Aposteln nach seiner Auferstehung vierzig Tage lang erschienen sei und mit ihnen vom Reich Gottes gesprochen habe – vom Inhalt dieser geheimnisvollen (und doch eigentlich so interessanten) Aussagen aber erwähnt die Apg kaum etwas – die wenigen Aussagen in Apg 1,4-8 vermögen kaum die Neugier des Lesers zu befriedigen. Diese Leerstelle wurde in so genannten „Dialogen mit dem Auferstandenen“ zu füllen gesucht – die Beispiele hierfür sind zahlreich; H.-J. Klauck erwähnt besonders die

²⁵ Die zweite von den Herausgebern vorgeschlagene Deutung des Terminus ΝΕΡΟΤ als „Erscheinung“ würde diese These noch stärker unterstützen. Zur Deutung des Erscheinens als „Kind“ vgl. die in Gospel of Judas, 20 n. 7, genannten Parallelen: “Secret Book of John (Nag Hammadi Codex II), 2; Revelation of Paul 18; Hippolytus of Rome, *Refutation of All Heresies* 6.42.2, where Hippolytus reports a story that the Word (*Logos*) appears to Valentinus as a child; Gospel of Thomas 4.”

²⁶ Judas wird zwar im Incipit als Judas Iskariot bezeichnet, dies scheint aber vor allem die Funktion zu besitzen, ihn von allen anderen Judasgestalten des frühen Christentums eindeutig unterscheiden zu können. Die mögliche Herleitung des Beinamens aus dem Ort „Keriot“ scheint hier nicht im Blick.

²⁷ Auch der Einfluss der Literaturgattung der *Erotapokriseis* sollte nicht unterschätzt werden. Zu diesen Texten vgl. weiterführend Volgers / Zamagni, *Erotapokriseis*.

Sophia Jesu Christi, die *Epistula Apostolorum*, das *Evangelium der Maria* oder das *Apokryphon des Johannes*.²⁸ Funktion dieser Texte ist es, Offenbarungen zu bieten, die über das hinausgehen, was dem irdischen Jesus zuzuschreiben ist. Dabei kann immer wieder an Lehren des „irdischen Jesus“ angeknüpft werden – Ziel dieser Texte aber ist die Überschreitung dieser Lehren.²⁹ Zwar kann das *Judasevangelium* nicht im engeren Sinne als ein „Dialog des Auferstandenen“ bezeichnet werden – es ist ja nicht von Erscheinungen des *Auferstandenen* die Rede. Dies liegt aber daran, dass die Auferstehung für einen Text, in dem es um das „Fliehen aus der menschlichen Hülle“, die „Opferung des Menschen, der Jesus kleidet“ (*Judasevangelium* 56), geht, keine Rolle spielen kann. Trotzdem „erscheint“ in diesem Text Jesus als der, der „aus dem unsterblichen Reich der Barbelo“ (*Judasevangelium* 35) stammt. Damit kann die Situation des Dialogs von der Auferstehung gelöst werden. Die Funktion des Textes als Dialog Jesu mit dem einzigen seiner Jünger, der zu einem angemessenen Bekenntnis gelangt, aber ist mit jener der Dialoge mit dem Auferstandenen vergleichbar. Einerseits soll das Missverstehen der anderen Jünger, die für das dem alttestamentlichen Gott und seinem Kult weiterhin verpflichtete Christentum stehen, gezeigt werden. Andererseits wird Judas als der dargestellt, der sich aufgrund seiner spirituellen Möglichkeiten aus dieser Gruppe löst und von da her zum Adressaten geheimer Offenbarungen wird, die wenig mit der Verkündigung des irdischen Jesus zu tun haben können, weil jene sich ja an „alle“ richtet.

Dies schließt nicht ganz aus, dass sich in derartigen Redekomplexen auch Material findet, das alt sein und eventuell gar in irgendeiner Weise auf Impulse des historischen Jesus zurückgehen kann. So bieten Texte wie etwa der *Brief des Jakobus* aus Codex Jung (NHC I,2)³⁰ oder der *Dialog des Erlösers* (NHC III,5)³¹ Jesuslogien und Gleichnisse, über deren mögliche Historizität zumindest diskutiert werden kann.³² Im Text des *Judasevangeliums* sehe ich kaum irgendwelche Hinweise dazu. Immerhin traditionsgeschichtlich interessant könnten die folgenden Jesusworte³³ sein:

²⁸ Vgl. Klauck, *Evangelien* 189-227.

²⁹ Vgl. Hartenstein, *Lehre*.

³⁰ Textausgabe mit Einleitung: Williams, *Apocryphon*.

³¹ Emmel, *Nag Hammadi Codex III,5*.

³² Über die damit verbundenen Schwierigkeiten vgl. aber auch Nicklas, *Jesustraditionen* [im Druck].

³³ Allgemein zur historischen Bedeutung apokrypher Herrenworte (gerne auch ‚Agrapha‘ genannt) vgl. Nicklas, *Problematik*.

1. ΔΥΘ ΔΥΤΩΘΕΕ ΖΜ ΠΑΡΑΝ ΝΕΝΩΗΝ ΝΑΤΚΑΡΠΟΣ ΔΥΘ ΖΝ ΟΥΦΙΠΕ.

„Und sie haben in meinem Namen Bäume ohne Frucht gepflanzt und in Schande.“
(*Judasevangelium* 39).

In seiner Interpretation der Vision, die die Apostel vom Tempel und den dortigen Opfern haben, spricht Jesus davon, dass die vor dem Altar zu sehenden Priester „Bäume ohne Frucht“ gepflanzt hätten. Steht dieser Satz in traditionsgeschichtlicher Verbindung zu Mk 11,12-14 (par. Mt 21,18-19)?³⁴ Natürlich ist das Motiv zu allgemein, um sichere Schlüsse zuzulassen. Interessant immerhin ist, dass es in beiden Texten im Kontext der Kritik am Tempel und seinem Kult steht (vgl. Mk 11,11.15-19; Mt 21,12-17). Während die Spitze sich bei den Synoptikern aber gegen den jüdischen Kult richtet, scheint das *Judasevangelium* in extreme Polemik übersteigerte Kritik an einem christlichen Kult, der sich nicht von seinen jüdischen Wurzeln löst, zu sein.

2. ΦΘΟΜ ΝΟΥΑΡΤΟΚΟΠΟΣ ΕΡ ΤΡΕΦΕ ΝΤΕΚΤΙΣΙΣ ΤΗΡΕ ΕΘΑΡΟΣ ΝΤΠΕ.

„Ein Bäcker kann nicht die ganze Schöpfung unter dem Himmel nähren.“ (*Judasevangelium* 41-42)

Leider ist der unmittelbare Kontext dieses Satzes im Codex Tchacos fragmentarisch, so dass das Logion im Grunde nahezu völlig isoliert überliefert ist.³⁵ Eine sichere Interpretation ist damit unmöglich. Die Herausgeber der englischsprachigen Version des *Judasevangeliums* vermuten, dass hier ein antikes Sprichwort verarbeitet ist, womöglich auch eine Kritik an der Eucharistie der „proto-orthodoxen“ Christen.³⁶ Könnte das Logion vielleicht mit den kanonischen Szenen von der Brotvermehrung (vor allem Joh 6,5.7) in Zusammenhang stehen? Vor allem die johanneische Szene will ja als Zeichen für Jesus als das Brot des Lebens – ab 6,53 sicherlich im Hinblick auf die Eucharistie verstanden – gelesen werden.

3. ΟΥΔΤΘΟΜ ΠΕ ΕΤΧΟ ΕΧΝ ΟΥΠΕΤΡΑ ΝΕΧΙ ΝΕΥΚΑΡΠΟΣ.

„Es ist unmöglich, Saat auf den Felsen zu säen und ihre Früchte zu ernten“
(*Judasevangelium* 43-44)

Die deutlichste Verbindung zu kanonischen Texten (vgl. aber auch *EvThom* 9) findet sich im dritten Beispiel.³⁷ Das hier genannte Logion dürfte mit eini-

³⁴ Vgl. Gospel of Judas, 27 n. 45: “Also compare, perhaps, the withered fig tree in Matthew 21:18-19 and Mark 11:12-14.”

³⁵ Vgl. zusätzlich die Angaben zum koptischen Text: “The lower part of this page (lines 10-26) is physically missing. Thus far, the editors have had access only to photographic evidence of poor quality of a lower part of the page, which might represent this missing part of page 41. Only the last lines are clearly legible.”

³⁶ Vgl. Gospel of Judas 29 n. 58.

³⁷ Vgl. auch den knappen Hinweis in Gospel of Judas 30 n. 69.

ger Wahrscheinlichkeit in Zusammenhang mit Mk 4,5-6 par. stehen. Noch eher aber ergibt sich eine Parallele zur Auslegung des Gleichnisses Mk 4,16-17 par. Während das Bild im synoptischen Text auf *Menschen*, die keine Wurzel haben und deswegen das Wort nicht annehmen, angewandt wird, dient es im *Judasevangelium* zur Interpretation des Wegs der „schändlichen Generation“.

2.2 Judasevangelium und historischer Judas Iskariot

Ähnlich wenig sagt der Text wohl an historisch Verlässlichem über die Rolle des Judas Iskariot bei der Passion Jesu aus. Bereits in der Entwicklung der Zeugnisse der kanonischen Evangelien ist eine deutliche Tendenz zur Ausschmückung und Legendenbildung erkennbar. Der erkennbare historische Kern hinter dieser Entwicklung ist denkbar klein: Der historische Judas Iskariot dürfte eine Gestalt aus dem engsten Kreis um Jesus von Nazaret gewesen sein, die bei dessen Verhaftung eine nicht mehr genauer bestimmbare Rolle gespielt hat.³⁸ Selbst die Herleitung des Beinamens „Iskariot“ ist umstritten.³⁹ Über die Motive, die den historischen Judas bei seiner Tat geleitet haben, können auch aufgrund des vorhandenen Quellenmaterials nur Spekulationen angestellt werden.

Dies ändert sich auch aufgrund des *Judasevangeliums* nicht. Dieses scheint nämlich z.T. bereits auf Judastraditionen, die sich in den kanonischen Texten finden, zu reagieren, z.T. zumindest eine sehr weit gediehene Form der Judasrezeption vorauszusetzen und sich von ihr abzugrenzen:

1. Die deutlichste Bezugnahme auf einen kanonischen Text findet sich nach dem Bekenntnis des Judas, Jesus stamme aus dem „unsterblichen Reich der Barbelo“. Jesus fordert von ihm nun, sich von den anderen abzusetzen, die ihn dann durch einen anderen ersetzen würden (*Judasevangelium* 36). Dies lässt sich am besten als Parallele von Apg 1,21-26 verstehen, der Nachwahl des Matthias zum Apostel.⁴⁰ Diese kanonische Erzählung wiederum ist mit einigen der am weitesten gediehenen „Judaslegenden“ des Neuen Testaments verbunden (vgl. Apg 1,18), die allerdings im *Judasevangelium* nicht aufscheinen.

2. Die Schlusszene des Textes kennt immerhin die Tradition, dass Judas dafür, dass er Jesus an die (hier wohl) Schriftgelehrten und im weiteren Kontext Hohenpriester übergibt, Geld erhält. Die deutlichste Parallele hierfür ist Mk 14,10-11 und Lk 22,3-6, wo – anders als bei Mt – nicht von den aus Sach 11,12 abgeleiteten 30 Silberstücken die Rede ist. Hier jedenfalls

³⁸ Ausführlich hierzu Brown, *Death* 1399-1401.

³⁹ Vgl. Brown, *Death* 1410-1416.

⁴⁰ Vgl. auch *Gospel of Judas* 23 n. 24.

ist das *Judasevangelium* parallel zur früheren Tradition. Zumindest diese scheint allerdings bereits so gefestigt zu sein, dass das *Judasevangelium* trotz seiner judasfreundlichen Tendenz nicht ganz auf sie verzichten kann (oder will).

3. Ein interessanter Unterschied zu den kanonischen Erzählungen ist allerdings, dass der Jesus des *Judasevangeliums* zwar vor seiner Verhaftung betet, aber nicht im Garten, sondern in der „Unterkunft“ (*Judasevangelium* 58; vgl. Mk 14,14; Lk 22,11). Basiert der Text hier eventuell auf einer anderen Tradition als die kanonischen Evangelien?

4. Vielleicht ist am Ende des Textes auch eine andere Stelle zu entdecken, die uns tatsächlich hilft, auch die früheste Judastradition neu zu bewerten: Im letzten Satz des *Judasevangeliums* ist davon die Rede, dass Judas Jesus „ihnen“ „übergibt“ (ΑΠΑΡΑΔΙΔΟΥ ΜΜΟΝ ΝΑΥ). Aufgenommen ist dabei der auch in den kanonischen Evangelien im Zusammenhang mit Judas begegnende griechische Begriff παραδίδομι, der dort gerne als „verraten“ wiedergegeben wird (vgl. Mk 14,10 par. Mt 26,15; Lk 22,4.6 jeweils in der EÜ als „ausliefern“ übersetzt, aber z.B. Mk 14,42.44; Mt 26,25.26.28 im Sinne von „verraten“). Die Tatsache, dass das *Judasevangelium* mit seinem positiven Bild von Judas das gleiche Wort verwendet, macht aber deutlich, was dieses wirklich bedeutet: Es geht zunächst um ein „übergeben“ und „überlassen“, die Rede vom „Verrat“ ist bereits Interpretation.⁴¹

5. An anderer Stelle spricht Judas davon, eine Vision gehabt zu haben, laut derer die zwölf Jünger ihn gesteinigt und verfolgt hätten (*Judasevangelium* 44-45). Eine solche Vorstellung vom Tode des Judas findet sich nicht in den kanonischen Texten, wo sich aber bereits vor allem in den spätesten Schichten die Entwicklung zeigt, Judas Iskariot mit *verschiedenen* besonders grausamen Todesarten in Verbindung zu bringen:⁴² Laut Mt 27,5 erhängt er sich, laut Apg 1,18 birst sein Leib auseinander – und noch Gruseligeres weiß Anfang des 2. Jahrhunderts Papias von Hierapolis zu berichten.⁴³ Während hier das *Judasevangelium* offensichtlich zumindest die (möglicherweise schon relativ frühe) Idee vom grausamen Tod des Judas voraussetzt, die Schuld dafür aber den Jüngern zuweist, scheint das Motiv der Verfluchung

⁴¹ Ich beziehe mich hier auf Gedanken meines Kollegen J. van Oort, dem ich hierfür zu Dank verpflichtet bin.

⁴² Darüber hinaus stellt Klauck, Judas 121-136, die wichtigsten apokryphen Zeugnisse zusammen, zu denen ebenfalls keinerlei Parallelen bestehen.

⁴³ Zur Bewertung vgl. u.a. Brown, Death 1404-1410.

des Judas durch alle anderen Generationen (*Judasevangelium* 46)⁴⁴ nicht denkbar ohne ein bereits deutlich entwickeltes frühchristliches Judasbild.

Wie auch immer man einzelne Traditionen bewerten mag: Sicherlich ist das *Judasevangelium* nicht in erster Linie deshalb interessant, weil es historisch Zutreffendes über die Gestalt Judas Iskariot zu berichten hätte – interessant ist vielmehr seine Interpretation der Gestalt des Judas.

Als der, der als einziger Jesus gegenüber treten und vor ihm stehen kann, ist allein Judas würdig, die Mysterien des Königreichs zu erfahren. Dafür wird er zwar Leid ertragen müssen, aber er ist derjenige, der – zwar verflucht von allen „anderen Generationen“ – herrschen wird (*Judasevangelium* 46).⁴⁵ Judas ist nicht derjenige, der Jesus verrät, sondern der die menschliche Hülle Jesu opfert und damit seine spirituelle Person aus der Materialität befreit (*Judasevangelium* 57). Jesus ist damit der Offenbarer, Judas aber ist sein Retter. Als der „Dreizehnte“ ist er den Zwölfen nicht nur überlegen, er ist es, der die Mysterien des Königreiches sehen darf und in die Wolke aus Licht eintritt. Der Text erinnert an Jesu Verklärung (Mk 9,2-8 par.),⁴⁶ aber auch an die Himmelfahrtsszene (Apg 1,9-11). Nicht vom Stern Jesu (vgl. dagegen Mt 2,1-12) ist die Rede, sondern von dem des Judas, der in der Lichtwolke zum „Leitstern“ wird. Der „Leitstern“ des Judas ist hier also der, der auch anderen den Weg „der Erkenntnis“ weisen wird.⁴⁷

2.3 Judasevangelium und kanonisch gewordene Evangelien

Bereits oben – unter Punkt 2.1 und 2.2 – zeigten sich Indizien dafür, dass das *Judasevangelium* in literarischem Zusammenhang mit den „kanonisch gewordenen“⁴⁸ Evangelien stehen dürfte. Die Parallelen sind selten eindeutig. Über das Gesagte hinaus zeigen sich Berührungspunkte auch an den folgenden Stellen: Das Motiv des Lachens Jesu⁴⁹ über die ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ (*Judasevangelium* 34) – zunächst nur ein Dankgebet – im Zusammenhang mit der Feier des Paschafestes (*Judasevangelium* 33) erhält natürlich vor

⁴⁴ Hierbei muss aber berücksichtigt werden, dass „alle anderen Generationen“ wohl nicht in erster Linie diachron im Sinne von „über die Jahrhunderte“ verstanden werden möchte.

⁴⁵ Dies lässt sich eventuell auch als Polemik gegen die z.B. in Mt 19,28 zum Ausdruck gebrachte Idee, dass die Zwölf zu eschatologischer Mitherrschaft berufen sind, lesen. Insgesamt zum Thema vgl. Roose, Mitherrschaft.

⁴⁶ Vgl. auch Gospel of Judas 44 n. 143.

⁴⁷ Die Herausgeber vermuten im Bild des Sternes platonischen Einfluss; vgl. Meyer, Judas 163, in Anschluss an Beobachtungen von Turner, Gnosticism.

⁴⁸ Formuliert in Anlehnung an Lührmann, Evangelien.

⁴⁹ Vom „Lachen Jesu“ ist in frühchristlicher Literatur kaum einmal die Rede; vgl. auch die Parallelen in Gospel of Judas 21 n. 10.

allem dann seine Schärfe, wenn der Leser an die Feier der christlichen Eucharistie und deren Einsetzung beim Paschamahl denkt (Mk 14,17-25 par.).

Das Motiv des Nicht-Verstehens der Jünger (z.B. *Judasevangelium* 34) könnte traditionsgeschichtlich im Zusammenhang mit Vergleichbarem bei den Synoptikern (vor allem Mk) stehen. Bereits angedeutet habe ich mögliche Parallelen zwischen der Szene, in der Judas in die Lichtwolke eintritt (*Judasevangelium* 57) und kanonischen Szenen: (1) Parallelen zu den Verklärungsszenen der Synoptiker bestehen im Motiv der Wolke und der Offenbarungsstimme aus der Wolke, (2) Parallelen zur Himmelfahrtsszene der Apg in dem Motiv, dass Judas in die Wolke eintritt, (3) in dem Motiv des Hinaufschauens (allerdings in Apg 1,10.11 des Hinaufschauens *der Jünger*) und dem Gegenüber derer, die noch auf der Erde stehen und dem in die Wolke Aufgenommenen. Auch mögliche Parallelen der kurzen Schlusszene zu den kanonischen Evangelien wurden bereits angesprochen. Sollte zusätzlich das $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\mu\alpha$ der Schlusszene, in dem Jesus offensichtlich sein Gebet verrichtet, aus Mk 14,14 und Lk 22,11 übernommen sein?

Eindeutig wird das Sohn-Gottes-Bekenntnis der frühen Kirche vorausgesetzt (*Judasevangelium* 34) und dagegen polemisiert: Die Jünger sprechen aber hier davon, dass sie Jesus für den „Sohn ihres Gottes“ halten – für das *Judasevangelium* eine vollkommene Fehlinterpretation der Rolle Jesu. Zu dem Bekenntnis der Jünger in *Judasevangelium* 34⁵⁰ scheint mir zumindest das markinische Messiasbekenntnisses (Mk 8,29; vgl. auch Lk 9,20) keine echte Parallele darzustellen, da es im *Judasevangelium* nicht um die Messianität Jesu geht, sondern darum, dass die Jünger ihn fälschlicherweise als Sohn des *alttestamentlich-jüdischen* Gottes⁵¹ verehren. Ein derartiges Sohn-Gottes Bekenntnis wird erst in der matthäischen Parallele Mt 16,16 (vgl. auch 14,33; 27,63-64 sowie Joh 1,49; 11,27; 20,30-31) zum Ausdruck gebracht. Um das unterschiedliche Profil der Texte deutlich zu machen, ist auch das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk 15,39) hoch interessant. Dieses wird ja gerade im Angesicht des leidenden und sterbenden Gottesknechts Jesus von Nazaret erbracht – ein krasserer Gegensatz zur „Christologie“⁵² des *Judasevangeliums* ist kaum denkbar.

⁵⁰ Vgl. aber Gospel of Judas 21 n. 14.

⁵¹ Dabei scheint mir der Text vor allem dann Sinn zu geben, wenn „Sohn Gottes“ – als Gegenüber zu „aus dem unsterblichen Reich der Barbelo“ (*Judasevangelium* 35) – bereits eine Form „binitarischen“ Zueinanders voraussetzt, nicht nur ein Adoptionsverhältnis etwa im Anschluss an Ps 2.

⁵² Ich setze den Begriff „Christologie“ in Anführungszeichen, weil bereits der Begriff „Christus“ (immerhin in *Judasevangelium* 52) eine auf jüdischer Tradition beruhende Interpretation der Bedeutung Jesu von Nazaret darstellt, das *Judasevangelium* sich aber davon lösen möchte.

Sicherlich ist keine der Parallelen bereits *für sich* schon bis ins Letzte überzeugend, die Summe der Beobachtungen – und hierzu siehe auch das weiter oben Zusammengetragene – aber ergibt doch den Eindruck, dass hier ein Text vorliegt, der bewusst bereits auf vorliegende Evangelien oder zumindest ihnen vergleichbare Traditionen reagiert.

Hinzu kommt eine weitere Beobachtung: Das *Judasevangelium* scheint zumindest an manchen Stellen bei seinen Lesern zwar nicht unbedingt die Kenntnis der kanonisch gewordenen Evangelien, aber doch die Kenntnis einer Form der Jesusgeschichte vorauszusetzen, die mit diesen vergleichbar ist.

1. Weder Jesus noch Judas Iskariot noch die zwölf Jünger werden in irgendeiner Weise näher vorgestellt – der Text scheint beim Leser zumindest eine gewisse Vorkennntnis dieser Figuren und ihrer Rollen vorauszusetzen.⁵³ Obwohl einer der zentralen Gedanken des Textes darin besteht, dass die Vorstellung der Zwölf⁵⁴, Jesus sei der Sohn des *jüdischen* Gottes, nicht zutrifft, wird an keiner Stelle explizit ausgesagt, dass es sich bei den Jüngern um Juden handelt,⁵⁵ ja dass sich nahezu das gesamte irdische Wirken Jesu in Palästina abspielt.

2. Gleiches ist auch am Ende des Textes der Fall: Die Schlusszene ist im Grunde nicht verstehbar, wenn nicht zumindest ein den kanonischen Passionserzählungen vergleichbares Grundraster eingespielt wird. Der Text erzählt weder davon, wer „ihre“ Hohenpriester (oder Oberpriester) oder „die Schriftgelehrten“ sind, noch wer mit „dem Volk“ gemeint ist, das Jesus als „Propheten“ bezeichnet.⁵⁶ Laut der Einleitung (*Judasevangelium* 33) war das irdische Wirken Jesu ja für die Rettung der Menschheit bestimmt. Vor allem aber wird nicht klar, was Judas nun wirklich tut: Die Satzesätze erhalten nur dann Sinn, wenn der Leser weiß, dass die Führer des *jüdischen* Volkes eine Mitverantwortung am Tode Jesu haben werden. Im Text *Judasevangelium* allein wird nämlich nicht gesagt, dass die Handlung des Judas, Jesus ihnen zu „übergeben“, zu dessen Tod – aus der Sicht des *Judasevangeliums* der „Opferung“ der menschlichen Hülle Jesu – führen wird.

⁵³ Dies gilt übrigens auch für die Vorstellung der „Barbelo“!

⁵⁴ Auch das Wissen darum, dass die Zwölfzahl für die zwölf Stämme Israels steht – oder zumindest, dass sie für den Gott der Jünger eine spezifische Bedeutung hat – wird vom Text vorausgesetzt. Anders ist die Aussage Jesu, dass die Zwölf Judas durch einen anderen ersetzen werden, um die Zwölfzahl zu komplettieren (*Judasevangelium* 36), kaum sinnvoll.

⁵⁵ Indirekt wird dies alleine durch das Motiv des „Feierns des Paschafestes“ im Incipit (*Judasevangelium* 33) gesagt. Doch auch dieses Motiv erhält seine inhaltliche Füllung als Todespascha Jesu erst aufgrund von Einspielungen kanonischer Intertexte.

⁵⁶ Einziger innertextlicher Anhaltspunkt wäre die Nennung von „Judäa“ (*Judasevangelium* 33).

Unter Voraussetzung der These, dass das *Judasevangelium* bereits auf andere „Evangelien“ oder zumindest Traditionen reagiert, ist auch der Titel des Textes interessant: Anders als die aus dem Kanon bekannten Evangelien will das *Judasevangelium* offensichtlich nicht als εὐαγγέλιον κατὰ ... verstanden werden, es bezeichnet sich vielmehr als εὐαγγέλιον (τοῦ) Ἰούδα, was (ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΗΟΥΔΑΣ) natürlich als „Evangelium *des* Judas“ verstanden werden kann. Dies aber ist nicht die einzige mögliche Übersetzung. Da Judas an keiner Stelle des Textes in irgendeiner Weise als Erzähler in Erscheinung tritt, wäre auch eine Übersetzung als „Evangelium *über* Judas“ bzw. als frohe Botschaft, deren Inhalt Judas ist, denkbar, vielleicht sogar wahrscheinlicher.⁵⁷ Reagiert dieser Titel eventuell bereits auf eine Norm? Dann könnte das *Judasevangelium* auch in diesem Sinne als *Anti-Evangelium* bezeichnet werden: das Evangelium, das nicht nur vorgibt, von einem der Zwölf oder einem anderen Anhänger Jesu verfasst zu sein, sondern das die auch soteriologisch bedeutsame Rolle des „Dreizehnten“ *zum Inhalt* hat.

3. Fragen zur Pragmatik des Judasevangeliums

Jeder Text lässt sich als Teil eines Kommunikationsgeschehens interpretieren und erlaubt als solcher Rückschlüsse auf die möglichen Partner dieser Kommunikation. Christliche Apokryphen lassen sich auch aufgrund ihrer Pragmatik als bedeutende Quellen für das Verständnis der Vielfältigkeit des Christentums der Zeiten und der Regionen, in denen sie entstanden sind, aber auch in denen sie rezipiert wurden, verstehen.⁵⁸ Anders formuliert: Ein Text sagt nicht nur über die Dinge etwas aus, die er inhaltlich thematisiert; er sagt auch etwas über den- oder diejenigen aus, die ihn produzierten, wie auch über den- oder diejenigen, die ihn rezipieren sollten. Dies wird besonders deutlich bei echter Briefliteratur, in der einiges über Absender, Adressaten, aber auch ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander klar wird. Größere Probleme ergeben sich bei erzählenden Texten oder Dialogliteratur, die weniger adressatengerichtet verfasst ist und in der der Autor sich weniger klar zu erkennen gibt. Trotzdem lässt auch ein Text wie das *Judasevangelium* in diesem Zusammenhang einiges an Interessantem erkennen. Manches davon aber hat nur sehr wenig mit dem zu tun, was sich nun an Hoffnungen mit dem Text verbindet. Ich möchte nur einige Punkte erwähnen:

3.1 In den Diskussionen um das Judasevangelium war zuletzt immer wieder zu hören, dass das negative Judasbild der Evangelien in der Geschichte

⁵⁷ Vgl. die Parallele Mk 1,1: 'Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. Auch diese Stelle dürfte so zu übersetzen sein, dass Jesus Christus *Inhalt* der folgenden Frohbotschaft ist.

⁵⁸ Vgl. hierzu auch die Gedanken in meinem Beitrag Nicklas, Apokryphen [im Druck].

von Antijudaismus und Antisemitismus eine fatale Rolle spielte. Dies ist richtig – und dieses Problem muss sicherlich weiterhin aufgearbeitet werden:⁵⁹ Der Umkehrschluss aber, dass das positive Judasbild des *Judasevangeliums* nun Impulse nicht nur für eine Reevaluation des christlichen Judasbildes, sondern auch des christlichen Verhältnisses zum Judentum bieten könnte, ist schlichtweg falsch. Der Judas Iskariot des *Judasevangeliums* ist schließlich nur deswegen der einzige Jünger, der Jesus versteht, weil er sich von den anderen absondert. Über deren Glauben, Jesus sei der „Sohn ihres Gottes“ – also des jüdischen und christlichen Gottes –, lacht Jesus nur. Alleine Judas erkennt, wer Jesus wirklich ist: „Ich weiß, wer du bist und woher du kommst. Du kommst aus dem unsterblichen Reich der Barbelo“ (*Judasevangelium* 35).⁶⁰ Dies führt zu folgender These:

Das Judasbild des *Judasevangeliums* ist keineswegs dazu geeignet, positive Impulse für die Aufarbeitung des tragischen christlichen Antijudaismus und Antisemitismus zu bieten, weil es unlösbar mit einer gnostischen Theologie verknüpft ist, die den Gott des Judentums und des Christentums nur als einen Demiurgen ansieht, welcher nicht zu verehren ist.

3.2 Hoch interessant sind die im Text zum Tragen kommenden Bekenntnisse: Die Jünger bezeichnen Jesus (S. 21) als „Sohn unseres Gottes“ – dies wird von Jesus zurückgewiesen: Keiner aus „der Generation“, der die Jünger angehören, wird Jesus erkennen. Der Gott der Jünger ist offensichtlich der Gott Israels (und damit der des aus unserer Sicht proto-„orthodoxen“ Christentums). Angemessen dagegen erscheint das Bekenntnis des Judas: „Du bist aus dem unsterblichen Reich der Barbelo“ (*Judasevangelium* 35)⁶¹; an anderer Stelle wird Christus als Manifestation des Seth bezeichnet (*Judasevangelium* 52) – der Text zeigt sich an beiden Stellen deutlich als Zeugnis einer wohl frühen Form sethianischer Gnosis.⁶² Diese steht in einer ganzen Reihe von Fragen offensichtlich im Konflikt mit dem werdenden „proto-orthodoxen“ Christentum, gegen dessen Christologie, Gottesvorstellung und – daraus folgernd – dessen gottesdienstliche Praktiken polemisiert wird. Da Marvin Meyer die sich im *Judasevangelium* zeigenden Ideen sethianischer Gnosis in seinem Beitrag innerhalb des nun erschienenen „National Geogra-

⁵⁹ Vgl. hierzu auch meine Gedanken in: Nicklas, Wurzel.

⁶⁰ Dieselbe Tendenz, gegen das Judentum bzw. ein Christentum, das an der Verehrung des jüdischen Gottes festhält, zu polemisieren, zeigt sich auch in der Deutung der Vision der Zwölf (*Judasevangelium* 39-43).

⁶¹ Der Text selbst übrigens erklärt nicht, welche Vorstellung von Barbelo er hat, setzt also bei seinen Lesern auch hier bereits bestimmte Vorkenntnisse voraus.

⁶² Dies ist die entscheidende These des Beitrags von Meyer, Judas 137-169. – Zum Sethianismus einführend vgl. Klijn, Seth; Stroumsa, Another Seed; Turner, Gnosticism; Williams, Rethinking; Williams, Sethianism.

phic“-Bandes sehr übersichtlich dargestellt hat,⁶³ möchte ich dies nun nicht erneut näher ausführen. Vielleicht aber sollten die folgenden Gedanken etwas weiter diskutiert werden:

3.2.1 Die zwischen Judasevangelium 47 und 53 an Judas offenbarten „Geheimnisse“ etwa zur gnostischen Kosmologie⁶⁴ zeigen praktisch keinerlei Verbindung mit dem Rest des Textes. Würde man sie isoliert lesen, ließe sich daraus – mit der einzigen Ausnahme des Satzes „Seth, der Christus genannt wird“ (*Judasevangelium* 52) – nicht entnehmen, dass es sich hier um einen christlich gnostischen Text handelt. Selbst die isolierte Rede von „Seth, der Christus genannt wird“ aber ist kaum mit dem weiteren Kontext verbunden, da die Bezeichnung Jesu als „Christus“ im *Judasevangelium* ansonsten keine Rolle spielt. Ich halte es zumindest für denkbar, dass der Text hier ältere Aussagen einer jüdischen Gnosis in einen christlich gnostischen Kontext einbaut.

3.2.2 Vor diesem Hintergrund würde auch die Vision der Zwölf vom Tempel und ihre allegorische Auslegung durch Jesus (*Judasevangelium* 38-42) verständlicher. Im Kontext ist wahrscheinlich, dass diese Szene gegen die sich entwickelnde „Proto-Orthodoxie“ und ihre gottesdienstliche Anbetung des alttestamentlichen Gottes richtet.⁶⁵ Warum aber wird dann von einer Vision erzählt, die sich auf den Tempel bezieht, den dortigen Altar und die Tempelpriester erwähnt? Könnte auch diese Szene, die alleine durch die Erwähnung der „zwölf Männer“ (*Judasevangelium* 38) mit dem Kontext einer Frage der zwölf Apostel Jesu verbunden ist, eventuell ebenfalls ältere Wurzeln haben, in denen ursprünglich gegen jüdische gottesdienstliche Praktiken polemisiert wurde?

Ich möchte hier – vor allem nicht vor dem Hintergrund der Tatsache, dass der Text des Codex Tchacos noch nicht endgültig publiziert ist – keine Quellentheorien aufstellen. Mir geht es aber darum, darauf hinzuweisen, dass der Text Passagen enthält, die – nur ganz oberflächlich aufgrund ihres Kontextes „christianisiert“ – womöglich auf ältere Quellen oder Traditionen zurückgehen als das heute vorliegende Gesamt des Textes. Dabei handelt es sich aber gerade nicht um die Abschnitte, in denen von Jesus, Judas oder seinen Jüngern erzählt wird.

⁶³ Meyer, Judas.

⁶⁴ Darüber hinaus ließen sich auch andere Passagen der Offenbarungsreden in ähnlicher Weise isolieren.

⁶⁵ So auch die Interpretation in Gospel of Peter, 27 n. 46.

4. Fragen zum Manuskript des Judasevangeliums

Gerne übersehen wird eine dritte Dimension historischer Fragestellungen. Nicht nur der Text als Text ist interessant, sondern auch sein Überlieferungsträger:⁶⁶ Das Manuskript als Träger des Textes kann als konkretes Zeichen für das Interesse an einem Text in einem bestimmten Kontext gedeutet werden. Es ist materiales Zeugnis für einen konkreten sozialen und kulturellen Kontext, innerhalb dessen der Text schriftlich niedergelegt und rezipiert wurde, konkreter „Fingerabdruck“⁶⁷ von Menschen einer vergangenen Epoche, die sich mit dem Text *Judasevangelium* (offensichtlich aber auch anderen Texten wie dem in Codex Tchacos ebenfalls enthaltenen *Brief des Petrus an Philippus*, der dort zu findenden Version der *Ersten Apokalypse des Jakobus* sowie des bisher unbekanntem *Allogenes-Textes*)⁶⁸ auseinander setzten.

Diese dritte Dimension kann im vorliegenden Kontext nur angesprochen werden: Vor einer kritischen Ausgabe des Codex und ohne eigenen Augenschein des Manuskripts können nur einige sehr allgemeine Punkte zum Ausdruck kommen, die gleichwohl zumindest andeuten, was hier gemeint ist, die aber in einer kritischen Ausgabe angesprochen werden müssten.

Codex Tchacos, der wohl an die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert datiert werden kann, ist offensichtlich keine Fälschung.⁶⁹

Bereits daraus ergeben sich zwei historische Folgerungen:

1. Das *Judasevangelium* ist nicht alleine eine punktuelle Erscheinung des 2. Jahrhunderts, sondern fand offensichtlich trotz des Negativurteils des Irenäus von Lyon bis ins 4. Jahrhundert hinein interessierte Leser.

2. Zwischen dem, was uns in Codex Tchacos vorliegt, und dem ursprünglichen *Judasevangelium* liegt ein womöglich komplexer Prozess der Textüberlieferung, der zudem eine Übersetzung aus dem Griechischen ins Koptische beinhaltet. Bei allen Folgerungen aus dem Vorliegenden ist deswegen immer zu berücksichtigen, dass uns nunmehr ein *Textzeuge* des *Judasevangeliums* vorliegt, dass aber dessen Text nicht unbedingt in allen Details mit dem ursprünglichen Text oder dem, der zur Zeit des Irenäus von Lyon vorlag, übereinstimmen muss.⁷⁰

⁶⁶ Zu Aspekten dieser Dimension historischer Bedeutung neutestamentlicher Manuskripte vgl. jetzt Kraus / Nicklas, Testament.

⁶⁷ Diesen Begriff verwendet in diesem Zusammenhang Kraus, *Ad fontes* 1.

⁶⁸ Die Liste der in Codex Tchacos zu findenden Texte habe ich Meyer, Gospel 1-16, bes. 13-14, entnommen.

⁶⁹ Vgl. hierzu die unterschiedlichen Testmethoden auf

<http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/authentication.html>

⁷⁰ Gerade im Falle apokrypher Texte ist häufig von einer besonders komplexen Textgeschichte auszugehen. Dies relativiert bis zu einem gewissen Grade sicherlich auch

Darüber hinaus ließen sich weitere Fragen stellen: Was sagt das Manuskript über den bzw. die konkreten Schreiber, seine Verwendung bestimmter Konventionen, sein Bildungsniveau, die möglichen Auftraggeber der Handschrift u.a. aus? Entstand das Manuskript eventuell innerhalb einer (mehr oder weniger professionell arbeitenden) Schreiberschule? Handelt es sich um einen teuren Codex? Für welche Zwecke war er bestimmt? Wie wurde mit ihm umgegangen? Zeigt er Zeichen von Verbesserungen und/oder Veränderungen durch spätere Korrektoren?

Es liegt auf der Hand, dass auch die Antworten auf diese Fragen von hoher historischer Bedeutung sind – für das Verständnis christlichen, sozialen und kulturellen Lebens und in diesem Kontext für das Verständnis eines konkreten Aspekts der antiken Rezeption des apokryphen Textes *Judasevangelium*.

Fazit

Mit der Wiederentdeckung und Edition des *Judasevangeliums* liegt uns also ein hoch interessantes Zeugnis einer gnostischen Richtung des frühen Christentums vor. Wichtig daran ist vor allem die Tatsache, dass hier die Gnostiker selbst sprechen und wir ihre Stimmen nicht erst gebrochen durch die Zusammenfassungen altkirchlicher Häresiologen rekonstruieren müssen. Man wird kaum fehl gehen, wenn man den heute vorliegenden Text in die Mitte, frühestens die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert und davon ausgeht, dass eine Kopie des von Irenäus verurteilten *Judasevangeliums* vorliegt.⁷¹ Auf höchst überraschende Weise wird in diesem Text die Rolle des Judas Iskariot gezeichnet, des „Dreizehnten,“ der anders als die Zwölf in die „Mysterien des Königsreichs“ eingeweiht wird und die fleischliche Hülle, die den spirituellen Jesus umgibt, opfert. Ich habe versucht, drei Dimensionen historischer Bedeutung des Textfundes zumindest im Ansatz darzustellen: Während der Text kaum Interessantes in den Fragen zu bieten hat, in denen Teile der Medien nun die große Sensation vermuten, zeigt er sich als gewichtiges Zeugnis von Diskussionen des faszinierenden 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, ein Text, der offensichtlich auch noch Jahrhunderte später interessant genug schien, um ihn in dem heute als Codex Tchacos bezeichneten Manuskript festzuhalten.

meine obigen Beobachtungen zum Verhältnis des Textes zu kanonischen und anderen Texten.

⁷¹ Zur Argumentation siehe Wurst, Irenaeus 121-135.

Summary

The article deals with several aspects of the historical importance of the newly discovered Gospel of Judas: its special kind of apocryphity, the question whether it is of interest for our reconstruction of the historical Jesus and the historical Judas Iscariot, and its eminent relevance for our understanding of 2nd century Christianity.

Zusammenfassung

Der Artikel beschäftigt sich mit verschiedenen Dimensionen der Bedeutung des neuentdeckten Judasevangeliums: seiner besondern Form von Apokryphität, seiner (wohl geringen) Relevanz für die Rekonstruktion des historischen Jesus oder des historischen Judas Iskariot und seiner großen Bedeutung für unser Verständnis des Christentums im 2. Jahrhundert.

Bibliographie

- Aragione, G. u.a. (Hg.), *Le canon du Nouveau testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (MoBi 54), Genève 2005.
- Auwers, J.-M. / De Jonge, H.J. (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003.
- Bauchham, R., *Apocalypses*, in: Carson, D.A. (Hg.), *Justification and Variegated Nomism I: The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT II/140), Tübingen / Grand Rapids 2001, 135-187.
- Bauer, J.B., *Die neutestamentlichen Apokryphen*, Düsseldorf 1968.
- Brown, R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave 2* (ABRL), New York u.a. 1994.
- Brox, N., „Doketismus“ – eine Problemanzeige: ZKG 95 (1984) 301-314.
- Emmel, S. (Hg.), *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior* (NHS 26), Leiden 1984.
- Emmel, S., *Preliminary Reedition and Translation of the Gospel of the Savior: New Light on the Strasbourg Coptic Gospel and the Stauros Text from Nubia: Apocrypha 14* (2003) 9-53.
- Emmel, S., *The Recently Published Gospel of the Savior („Unbekanntes Berliner Evangelium“): Righting the Order of Pages and Events: HThR 95* (2002) 45-72.
- Finkelberg, M. / Stroumsa, G.G. (Hg.), *Homer, The Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* (JSRC 2), Leiden / Boston 2003.
- Hartenstein, J., *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge* (TU 146), Berlin 2000.
- Hedrick, C.W. / Mirecki, P.A., *Gospel of the Savior. A New Ancient Christian Gospel*, Saline, Mich. 1999.
- Junod, É., *Comment l'Évangile de Pierre s'est trouvé écarté des lectures de l'église dans les années 200*, in: Kaestli, J.-D. / Marguerat, D. (Hg.), *Le mystère apocryphe: Introduction à une littérature méconnue* (EssBib 26), Genève 1995, 43-46.
- Junod, É., *Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre. D'un évangile d'un pseudépigraphe: RSLR 24* (1988) 3-16.

- Kasser, R. / Meyer, M. / Wurst, G. (Hg.), *The Gospel of Judas: With an Additional Commentary* by B.D. Ehrman, Washington D.C. 2006.
- Kasser, R., *The Story of Codex Tchacos and the Gospel of Judas*, in: Kasser, R. u.a., *The Gospel of Judas: With an Additional Commentary* by B.D. Ehrman, Washington D.C. 2006, 47-76.
- Klauck, H.-J., *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- Klauck, H.-J., *Judas – ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg u.a. 1987, 17-32.
- Klijn, A.F.J., *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (NT.S 46), Leiden 1977.
- Kraus, T.J., *Ad fontes: Gewinn durch die Konsultation von Originalhandschriften am Beispiel P.Vindob. G 31974: Bib. 82* (2001) 1-16.
- Kraus, T.J., (Il)literacy in non-literary papyri from Graeco-Roman Egypt: further aspects to the educational ideal in ancient literary sources and modern times: *Mn. 53* (2000) 322-342.
- Kraus, T.J. / Nicklas, T. (Hg.), *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung. Neutestamentliche Apokryphen I* (GCS NF 11), Berlin / New York 2004.
- Kraus, T.J. / Nicklas, T. (Hg.), *New Testament Manuscripts: Their Texts and their World* (TENT 2), Leiden / Boston 2006.
- Lips, H. von, *Der neutestamentliche Kanon: Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich 2004.
- Lührmann, D., „Was einem jeden offenbart wird, wollen wir einander erzählen“. Der Kanon und die apokryph gewordenen Evangelien, in: Lührmann, D., *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen* (NT.S 112), Leiden / Boston 2004, 1-54.
- Lührmann, D., *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt 59), Marburg 2000.
- Marjanen, A. / Luomanen, P. (Hg.), *A Companion to Second-Century Christian ‚Heretics‘* (SVigChr 76), Leiden u.a. 2005.
- McDonald, L.M. / Sanders, J.A. (Hg.), *The Canon Debate*, Peabody 2002.
- Metzger, B.M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1997.
- Meyer, M., *Judas and the Gnostic Connection*, in: Kasser, R. / Meyer, M. / Wurst, G. (Hg.), *The Gospel of Judas*, Washington 2006, 137-169.
- Mimouni, S.C., *Le concept d'Apocryphité dans le Christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d'introduction*, in: Mimouni, S.C. (Hg.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En Hommage à Pierre Geoltrain* (BEHE.R 113), Turnhout 2002, 1-21 [Lit.].
- Nicklas, T., *Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme* (ASE 23), München 2006 [im Druck].
- Nicklas, T., »Écrits apocryphes chrétiens«. Ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung: *VigChr 60* (2006) [im Druck].
- Nicklas, T., *Erzähler und Charakter zugleich. Zur literarischen Funktion des „Petrus“ in dem nach ihm benannten Evangelienfragment: VigChr 55* (2001) 318-326.

- Nicklas, T., Jesustraditionen in apokryphen Evangelien (außer dem Thomasevangelium), in: Holmén, T. / Porter, S.E. (Hg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Leiden u.a. 2007 [im Druck].
- Nicklas, T., „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18): Neues Testament, „Biblische Theologie“ und Antijudaismus / ‚Niet u draagt de wortel, maar de wortel draagt u‘ (Rom. 11,18): het Nieuwe Testament, ‚bijbelse theologie‘ en anti-judaïsme, Nijmegen 2006.
- Nicklas, T. Zur Problematik der so genannten »Agrapha«: Eine Thesenreihe: RB 113 (2006) 78-93.
- Norelli, E., *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel* (PIRSB 3), Prahins, CH 2004.
- Plisch, U.-K., Zu einigen Einleitungsfragen des Unbekannten Berliner Evangeliums (UBE): ZAC 9 (2005) 64-84.
- Roose, H., *Eschatologische Mitherrschaft: Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung* (NTOA 54), Göttingen / Freiburg, CH 2004.
- Stroumsa, G.A.G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), Leiden 1984.
- Turner, J.D., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Études 6), Québec / Leuven 2001.
- Volgers A. / Zamagni, C. (Hg.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer-Literature in Context* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 37), Leuven 2004.
- Williams, F.E., *The Apocryphon of James*, in: Robinson, J.M. (Hg.), *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices I*, Leiden u.a. 2000, 13-53.
- Williams, M.A., *Rethinking ‚Gnosticism‘: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996.
- Williams, M.A., *Sethianism*, in: Marjanen, A. / Luomanen, P. (Hg.), *A Companion to Second-Century Christian ‚Heretics‘* (SVigChr 76), Leiden / Boston 2005, 32-63.
- Wurst, G., *Irenaeus of Lyon and the Gospel of Judas*, in: Kasser, R. / Meyer, M. / Wurst, G. (Hg.), *The Gospel of Judas*, Washington 2006, 121-135.

Prof. Dr. Tobias Nicklas
 Facultät der Theologie,
 Radboud Universität Nijmegen,
 P.B. 9103
 6500 HD Nijmegen, Niederlande.

